

NATUREZA SAGRADA

ENSAIOS DE ECOLOGIA HUMANA

“A NATUREZA É O LIVRO SAGRADO DE DEUS”
CICERO TUMBALALÁ



NATUREZA Sagrada: ENSAIOS de Ecologia Humana
Juracy Marques (Org.)

Juracy Marques (Org.)

JURACY MARQUES (ORG.)

NATUREZA SAGRADA

ENSAIOS DE ECOLOGIA HUMANA

2012

Natureza Sagrada: Ensaios de Ecologia Humana

Juracy Marques dos Santos, 2012.

Obra entregue ao Domínio Público, por decisão dos autores e de seu organizador. Significa que não há, em relação a esta obra, nenhum direito reservado e protegido, a não ser o direito moral de o autor ser reconhecido pela sua criação. É permitida a sua reprodução total ou parcial, por quaisquer meios, sem autorização prévia. Assim, esta obra pode ser – na sua versão original ou modificada – copiada, impressa, editada, publicada e distribuída com fins lucrativos (vendida) ou sem fins lucrativos. Não pode ser omitida a autoria da versão original.

Os textos, inclusive correções, são de responsabilidade de seus autores.

Ficha Catalográfica

Textos produzidos no Mestrado em Ecologia Humana da UNEB Campus VIII, Paulo Afonso – BA, durante a realização da disciplina Subjetividades Contemporâneas e Ecologia em 2011.

Supervisores : Ricardo Bitencourt e Edilane Ferreira

Projeto Gráfico, Diagramação e Capa: Ana Paula Arruda

Imagens: Clara Campos e Alzení Tomaz

Imagem Capa: http://koke001.files.wordpress.com/2010/05/normal_hoja-textura.jpg



Gráfica Franciscana

Rua São Francisco, 356 | Dom Avelar | Petrolina/PE | 56308-060

Tel.: (87) 3861.4739 | E-mail: contato@graficafranciscana.com.br

www.graficafranciscana.com.br

SUMÁRIO

NATUREZA SAGRADA: ENSAIOS DE ECOLOGIA HUMANA.....	05
--	-----------

POVOS INDÍGENAS

01. Natureza Tuxá: Povo e Seu Rio Sagrado.....	09
<i>Ely Estrela Juracy Marques Ricardo Dantas Borges</i>	

02. A Conexão de Plantas Medicinais no Ritual Sagrado do Povo Indígena Tuxá de Rodelas - Bahia - Brasil.....	39
<i>Nilma Carvalho Pereira Alzení de Freitas Tomáz Fábio Pedro Souza de Ferreira Bandeira</i>	

03. Os Complexos Sistemas da Jurema Preta: Espécie Botânica e Representações do Sagrado na Cultura do Povo Indígena Pankararé, Raso da Catarina - Glória - Bahia - Brasil.....	53
<i>Aline Franco Sampaio Brito Alzení de Freitas Tomáz Paulo Wataru Morimitsu Juracy Marques</i>	

04. O Sagrado do Povo Tumbalalá no Ritual do Toré.....	67
<i>Maria José Marinheiro Alzení de Freitas Tomáz Juracy Marques</i>	

05. Concepções do Sagrado: “Reflexões Sobre a Religiosidade dos Usuários do Coqueiro Ouricuri no Semiárido de Alagoas”.....	77
<i>Ulysses Gomes Cortez Lopes</i>	

06. O Poder da Cabocla Jurema e a Naturalização do Sagrado na Dimensão Ecológica do Candomblé no Sertão: A Significação do Encanto nos Segredos da Natureza.....	85
<i>Alzení de Freitas Tomáz Paulo Wataru Morimitsu Aline Franco Sampaio Brito</i>	

07. Em Busca do Sagrado Perdido: Os Registros Rupestres como Representação de Rituais Xamânicos.....	107
<i>Elis Rejane Santana José Ivaldo de Brito Juracy Marques Cleonice Vergne</i>	

POVOS NEGROS

08. Natureza Negra: O Sagrado nas Religiões Afrobrasileiras.....	123
<i>Antônio André Valécio Jesus Juracy Marques</i>	

09. O Sagrado nas Manifestações Religiosas da Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas.....	137
<i>Emanuel Andrade Juracy Marques</i>	

10. Apicultura e Meliponicultura na Região da APA Serra Branca, Raso da Catarina – Jeremoabo/BA.....	147
<i>Antão de Siqueira Neto</i>	

POVO CIGANO

11. Mitos e Representações Simbólicas nos Rituais Sagrados do Povo Cigano.....	153
<i>Joelma Conceição Reis Cosme Batista</i>	

ATINGIDOS DE BARRAGENS

12. Depois da Barragem: A Religiosidade na Agrovila 8 - Município de Rodelas/BA.....	175
<i>Macilene Severina da Silva Marcelo Rodrigues</i>	
13. A Religiosidade nas suas Diferentes Dimensões no Assentamento Rural São Francisco - Petrolina/PE.....	183
<i>Adriana Soely Melo Josemar da Silva Martins (Pinzob)</i>	
14. A Concepção do Sagrado e a Relação com a Natureza no Povoado Salgado dos Benícios - Glória/BA.....	189
<i>Adeliomar Maia Almeida</i>	

OUTRAS VISÕES DO SAGRADO

15. Os Animais e sua Representação Simbólica do Sagrado.....	195
<i>Jucilene Souza Santos</i>	
16. A Eco-sacralidade na Infância: Religião ou Religiosidade?.....	199
<i>Glaide Pereira da Silva Juracy Marques</i>	
17. A Concepção do Sagrado e dos Sonhos no Universo das Internas no Presídio Regional de Paulo Afonso/BA.....	211
<i>Hellen Juliana Nunes Rodrigues</i>	
18. Religião e Natureza na Malhada Grande: O Olhar de uma Líder Espiritual.....	221
<i>Madilson Araújo da Silva</i>	
19. ...e Agora esta Debaixo de Sete Palmos: Cemitérios Urbanos e Produção Simbólica do Sagrado.....	227
<i>Dorival Pereira Fábio Pedro Souza de Ferreira Bandeira</i>	
20. In Umbra Mortis: Um Esboço para uma Ecologia da Morte.....	239
<i>Salomão David Vergne</i>	

APRESENTAÇÃO

NATUREZA SAGRADA ENSAIOS DE ECOLOGIA HUMANA

Porque “Natureza Sagrada” e não “Natureza Sangrada”? Estes, são dois modelos clássicos de como pensamos a Ecologia na contemporaneidade: o que restou (sagrado) e o que foi destruído (sangrado).

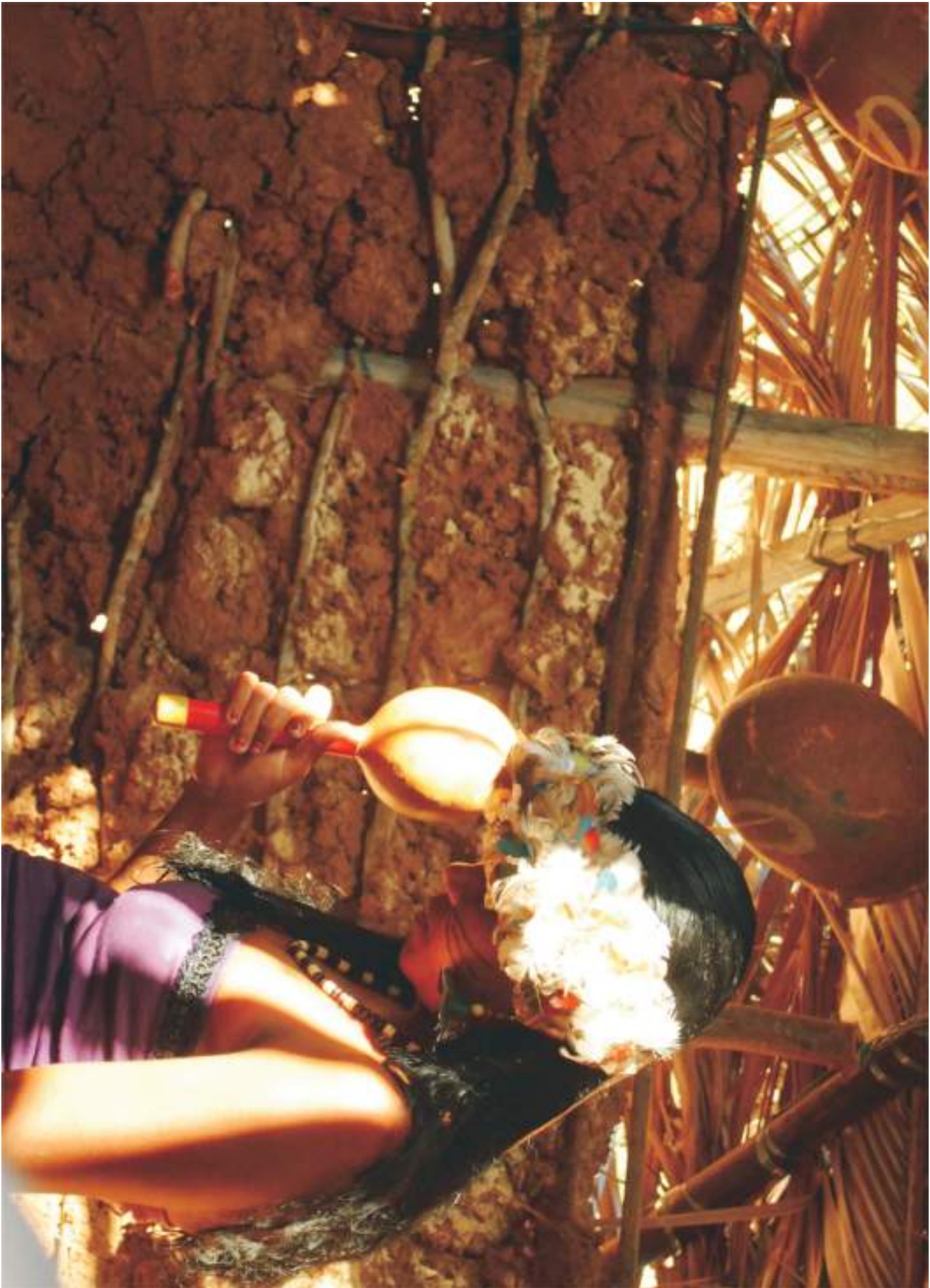
O primeiro nos remete a inúmeras situações que promovem a conservação da biodiversidade planetária e, destacamos como tese, está associada a uma lógica de sacralização da Ecologia vivenciada pelos grupos humanos desde os primórdios da humanidade, particularmente os povos e comunidades tradicionais.

A segunda, nos devolve a sensação de uma banalização dos sistemas ecológicos da Terra, usados como objetos, como bens de usos descartáveis, como recursos a serviço de um projeto civilizacional etno e ecocida.

“Natureza Sagrada” é filho de uma experiência vivenciada na ocasião do oferecimento da disciplina “Subjetividades Contemporâneas e Ecologia”, do mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (PPGEcoH), da UNEB-Campus VIII. Trata-se de uma elaboração “nova” na Academia, que buscou analisar como os grupos tradicionais pesquisados no PPGEcoH (indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, ciganos, fundo de pasto, povos de terreiros, alunos, professores, presidiárias, meleiros, atingidos de barragens, reassentados, entre outros) elaboram a noção de “sagrado” e em que medida estas representações, simbolizações, significações, ligam-se a uma noção de natureza e forjam novos sentidos para a Ecologia Humana na contemporaneidade.

OS PRIMEIROS ECÓLOGOS HUMANOS FORMADOS NO BRASIL, embarcaram nessa fascinante aventura e produziram as preciosidades que podemos ver neste livro, que fala-nos de um “segredo sagrado”, cujos fragmentos compõem a espinha dorsal da “Ecologia da Alma”, descrito pelos elementos da “Alma da Ecologia”.

Prof. Dr. Juracy Marques
Organizador



POVOS INDÍGENAS





Ritual do Praiá do Povo Indígena Pankararu/PE

Fonte: NECTAS, 2012

NATUREZA TUXÁ: POVO E SEU RIO SAGRADO¹

Aruá quá! Januá qui quáru [o rio vinha inundar o local onde viviam].
(Fala do Pajé Armando, in, SAMPAIO-SILVA, 1997).



Tuxá em retomada da Terra Tradicional de Surubabel (MARQUES, 2010).

Muito antes de tornaram-se atingidos pela Barragem de Itaparica (inaugurada em 1987) e de vivenciarem a experiência do deslocamento compulsório, os indígenas Tuxá, “originalmente” habitantes do município baiano de Rodelas, tiveram sua história marcada pela expropriação e pela resistência.

Os Tuxá têm um longo histórico de contato com a sociedade inclusiva. Denominavam-se e ainda são denominados de caboclos pelos regionais. Vivendo

¹ Autores: Ely Estrela (*in memoriam*) - Professora Adjunta da Universidade do Estado da Bahia/CampusVIII; e Doutora em História Social. Juracy Marques - Professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII e da FACAPE; Doutor em Cultura e Sociedade; Pós-doutor em Antropologia; e Pós-doutorando em Ecologia Humana. Ricardo Dantas Borges - Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense/UFF. Texto apresentado para compor a Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil. Esta é uma homenagem a Ely Estrela, por sua dedicação à vida acadêmica e à nossa Universidade. Hoje, certamente ela está onde estão todas as Estrelas!

entre a sede municipal de Rodelas e a Ilha da Viúva (principal espaço de produção), os Tuxá se tornaram indivíduos altamente qualificados, tendo em vista o contexto regional. Desfrutavam dos serviços disponíveis numa pequena cidade sanfranciscana e suas crianças tiveram acesso à escola. Alfabetizados passaram a “exportar” professores, técnicos agrícolas e chefes de postos da Fundação Nacional do Índio (Funai) para aldeias de outras comunidades indígenas. São reconhecidos pelos demais indígenas como os responsáveis pelos primeiros “levantamentos de aldeia” no estado da Bahia e pela “instrução” de vários Povos indígenas do Nordeste na busca por direitos, reconhecimento étnico e pela retomada da “tradição”.

A presença dos Tuxá no Vale do São Francisco é comprovada desde o final do século XVII. Tudo indica que compunha a nação dos indígenas rodeleiros, aldeados pelos capuchinhos franceses na Missão de São João Batista de Rodelas, recebendo, pelos Alvarás Régios de 1700 e 1703, área correspondente a uma légua em quadra. Este território, segundo estudiosos, corresponderia as 30 ilhas existentes no rio São Francisco, localizadas próximas à margem esquerda do referido rio, na altura do município baiano de Rodelas, das quais foram expropriados ao longo dos anos.

Na atualidade, a experiência dos Tuxá é marcada por uma tríade perversa que tem descaracterizado as duas principais Aldeias nas quais vivem este Povo: a ociosidade, o sedentarismo e o faccionalismo.

LOCALIZAÇÃO

Deslocamento dos Tuxá depois da Represa de Itaparica-Bahia²:

—→ Migração de parte do grupo TUXÁ na década de 1980.

● Atual localização dos grupos.



² Fonte: SEI – Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia. Mapa adaptado por Ely Estrela e Sinthia Batista.

Antes da represa, a Aldeia Indígena Tuxá, formada por 211 famílias, encontrava-se na sede municipal de Rodelas/Bahia. Depois da Represa, a Aldeia se dividiu em três grupos distintos: 90 famílias ficaram na sede da Nova Rodelas (cidade reconstruída pela CHESF) e 97 foram transferidos para a Fazenda Morrinhos e Oiteiros, (município de Ibotirama/Bahia) e 9 famílias se deslocaram para a Fazenda do Funil (município de Inajá/Pernambuco). Quinze famílias tomaram destinos diversos (GONDIM, s/d, p. 7).

Os municípios de Nova Rodelas e Inajá estão localizados no Baixo-Médio São Francisco, ambos situados no polígono das secas e recobertos pela Caatinga, área onde a ecofisionomia destaca-se de algumas regiões semiáridas, haja vista, sua proximidade com o São Francisco.

Rodelas fica próximo ao Raso da Catarina, Bahia, uma das regiões mais instigantes do Bioma Caatinga, de uma biodiversidade exuberante com ocorrência de espécies raras de plantas e animais, dos quais destacam-se a arara-azul-de-lear. Esta região é área sagrada do Povo indígena Pankararé. Dista de Salvador 540 km e mantém ligação mais estreita com o município de Paulo Afonso, local onde se encontra a Superintendência Regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Inajá, Pernambuco, é cortado pelo Rio Moxotó, afluente do Rio São Francisco de curso intermitente. Dista de Recife 396 km. Ambos os municípios têm na agricultura e na pecuária as principais atividades econômicas.

O município de Ibotirama fica situado no Médio São Francisco, também no polígono das secas e é recoberto por uma vegetação complexa, com predominância de Caatinga e Cerrado. Dista de Salvador 668 km. A economia do município está ancorada na agricultura e a pecuária extensiva.

Além desses locais, encontram-se agrupamentos de famílias Tuxá em Jatinã e Coité, município de Itacuruba -PE, nas agrovilas de reassentamento da CHESF em Pedra Branca, perto do Pambu, todos próximos do São Francisco. Atualmente, registra-se a presença Tuxá também em Banzaê, município localizado na região Nordeste do estado da Bahia.

NOME

Hohental (1960) distingue os Tuxá dos Aroderas (Rodelas, Rodeleiros) afirmando ser uma tribo “tapuya” que viveu no São Francisco no século XVII. Para ele, os Tuxá foram indígenas encontrados no século XVIII nas mediações da vila Rodelas. Para os atuais Tuxá, os Rodelas são seus antepassados.

Há várias versões para a origem do nome “Rodelas”. Segundo Sandro (2006), Tuxá “é porque existia um bravo índio Rodelas que lutou ao lado dos portugueses e voltou para nossa tribo como o grande herói”. As pesquisas realizadas sobre esta etnia descrevem a recorrência ao Índio Francisco Rodela (LEITE, 1945; FONSECA, 1996; SAMPAIO, 1997, SALOMÃO, 2007). Pajé Armando (2006) fala que “antes de sermos Tuxá, nós éramos índios rudeleiros”. Fonseca (1996), ao descrever a origem do nome “rodelas”, diz-nos ser recorrente as informações de que Francisco Rodelas usava as rótulas do joelho dos seus inimigos para fazer colares para serem usados pelos indígenas.

É de 1646 o primeiro registro oficial sobre Rodelas. Trata-se da solicitação de uma sesmaria no local onde estava situada Rodelas, feita por Garcia D’Avila e Antonio Pereira, reivindicando sua descoberta, quando de suas imersões para a expansão de seus currais nos Sertões (SAMOLÃO, 2007).

Por um tempo, os Tuxá se autodenominavam *caboclos* e ainda assim são denominados pelos demais habitantes de Rodelas. *Caboclo* era o nome dado pelos portugueses aos seus aliados indígenas que viviam nas proximidades da costa³. Posteriormente, o termo passou a designar os “mestiços de brancos e índios”, independentemente do grupo étnico ou tronco linguístico ao qual pertenciam. Entre os Tuxá, o termo caboclo designa o índio que, “sob o impacto da interação sociocultural com a sociedade maior” (CABRAL E NASSER, 1988: 133), mantém algumas das práticas de seus antepassados, se reconhecendo e sendo reconhecido pelos demais membros da sociedade como “diferente”. Hoje se afirmam identitariamente com o nome de ÍNDIOS TUXÁ, NAÇÃO PROCÁ, DE ARCO FLECHA E MARACÁ, ou simplesmente POVO TUXÁ.

HISTÓRICO DE OCUPAÇÃO DA ÁREA TRADICIONAL

Os povos indígenas do Nordeste foram os primeiros a terem contatos com o branco colonizador, do qual decorrem complexas e equivocadas leituras sobre pertencimentos étnicos e fenotípicos, discussão bastante superada na atualidade. Nas mais de três comunidades em que vivem os Tuxá, encontramos um Povo “separadamente-ligado” que, apesar dos sequenciados movimentos de violências reais e simbólicas de que foram vítimas, com influências diretas sobre seus processos identitários e territoriais, se afirmam, cada vez mais, como Nação Indígena das margens do São Francisco.

³ A partir daí, os índios mais próximos da costa, aliados dos portugueses, passaram a ser chamados de “caboclo” (Em Tupi significa retirado da mata). Entrevista do antropólogo José Augusto Laranjeira Sampaio. TRIBUNA DA BAHIA, 18/4/1988.

Sabemos do encontro dos Tuxá e de outros grupos indígenas do Nordeste com povos de descendência africana. Embora o fato não se constitua novidade, sobretudo em se tratando de indígenas do Nordeste brasileiro, revela, uma vez mais, a complexidade que envolve as questões identitárias e a pertinência das discussões em torno das “fronteiras étnicas” (BARTH, 2003), da auto-definição ou do auto-reconhecimento.

Vários estudos socioantropológicos realizados sobre o Povo Tuxá (BRASILEIRO, 1998; NASSER, 1995) indicam que esta etnia constitui uma síntese de vários grupos provenientes da “nação” Proká, que foram submetidos a intensos processos de desterritorialização, decorrentes das ações colonizadoras da região do São Francisco.

Segundo Hohenthal (1960) em 1789, os Tuxá⁴ localizavam-se na aldeia de Nossa Senhora do Ó, na ilha de Surubabel, a 10 km da antiga Rodelas, juntamente com os Proká e os Pankararu. Como conta Antonio Vieira (2006):

Quando a enchente veio e devorou a ilha, ia acabar com tudo, eles trevessaram em ajojo de bananeira, de mamoeiro, aquelas árvore verde que aboiava. Eram índios primitivos que vinheram procurando chão alto, chegaram aqui encontraram esse chão, isso aqui era uma areia. Acharam isso aqui e aqui ficaram.

Nesse período, que aparece com muita força na tradição oral dos Tuxá, os indígenas que saíram da Ilha de Surubabel, migraram para a localidade de Tapera Vermelha e depois para Rodelas, que também era uma Missão na época, sob o comando de Francisco Rodelas, fundador da Aldeia.

Os processos colonizadores da Casa da Torre, sobretudo, foram responsáveis pela dispersão dos antigos Povos Indígenas do Nordeste. Esses grupos refugiaram-se nas áreas das missões católicas ou áreas de difícil acesso dos grupos colonizadores, parte significativa delas nas margens do Rio São Francisco.

O Povo Tuxá é um dos grupos indígenas ocupantes tradicionais das margens do Rio São Francisco. Em meados do século XIX, conforme documentação⁵, os índios Tuxá

⁴ Tuxá (tuchá, tushá). Estes índios foram encontrados juntamente com os Peria, em 1759, no Rio São Francisco, na região imediatamente oposta à confluência do Rio Pajeú, o que os coloca nas redondezas de Rodelas. A Residência do Rio de São Francisco, de 1692 a 1694, parece ter sido dividida em duas missões, Aldeia de Rodelas e Aldeia de Oacarás. Com as constantes intervenções da Casa da Torre, a missão de Rodelas existiu pacificamente apenas durante uma meia dúzia de anos, e, em 1696, os padres jesuítas foram expulsos por essa poderosa família de latifundiários. Contudo, os índios ficaram, e Rodelas era regularmente povoada por volta de 1702, quando tinha cerca de 600 almas. Em 1852 havia no local 132 índios, compreendendo 33 famílias, cuja economia se baseava na pesca e no cultivo da mandioca. Em 1952 existiam cerca de 200 Tuxá no Posto indígena de Alfabetização e Tratamento “Rodelas”. A economia é ainda essencialmente baseada na pesca e na agricultura, mas a população flutua devido ao fato dos homens procurarem frequentemente trabalhos em outros locais (HOHENTHAL, 1960).

⁵ O “Mapa” das Aldeias da Bahia, apenso à fala do Presidente da Província, de 01/03/1861, registra que o patrimônio Tuxá compreendia de fato cerca de trinta ilhas (BRASILEIRO, 1998). Aroderas (Rodelas, Rodeleiros). Uma tribo “tapuia”, que viveu ao longo do Rio São Francisco no século XVII, segundo PISO e MARCGRAF. Martins comenta em seus Beirae que essa tribo

possuíam mais de trinta ilhas na região, que foram perdidas durante o processo de ocupação. Apenas uma dessas áreas (a Ilha da Viúva) foi reconquistada na década de trinta, do século passado, vindo a ser submersa, com a construção da hidroelétrica de Itaparica pela CHESF. Essa Ilha, referida pelos Tuxá atuais como uma das principais, era onde faziam suas práticas agrícolas e também ritualísticas.

ESPAÇO DE PRODUÇÃO E ATIVIDADES ECONÔMICAS

A Ilha da Viúva possuía área agricultável bastante exígua e, segundo Orlando Sampaio-Silva (1988) em que pese o plantio irrigado numa parte dela, a agricultura estava voltada para atender o consumo da própria comunidade⁶. Cultivavam a mandioca, o feijão, a batata-doce, o arroz, a cana-de-açúcar, a melancia, entre outros. Também coletavam mel e frutos silvestres, além de praticarem a caça e a pesca. As mulheres, até a década de sessenta, praticavam a fiação usada no consumo da tribo e para o mercado. A cebola era o principal produto voltado para o comércio externo. O produto era cultivado em regime de parceria com produtores ou comerciantes (não-índios), consistindo no financiamento de insumos agrícolas, gêneros alimentícios e instrumentos de trabalho. De acordo com Sampaio-Silva, a parceria submetia os trabalhadores indígenas a uma situação de exploração.

Os Tuxá são, originalmente, indígenas das canoas, ou sejam, viviam das águas do Velho Chico. Eram e ainda são bons pescadores e dominam, como ninguém, complexas técnicas de pesca: são sábios na ecologia das águas e de diversas espécies de peixes. Portanto, além da agricultura, os indígenas praticavam e ainda praticam a pesca, a caça e o artesanato. Hoje, participam de diversas atividades comerciais em escalas nacionais, como a venda do coco e outros produtos de demanda nacional, além de atuarem em diversos órgãos públicos como representantes de diversos povos indígenas do Nordeste, a exemplo da Coordenação da Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espíritos Santo (APOINME), FUNAI, Secretarias de Educação, entre outros.

Esquecidos das inúmeras contendas e dos esbulhos de que seus ancestrais foram vítimas, a memória dos Tuxá tem se fixado na perda da Ilha da Viúva, tornando-a um espaço cercado de rico imaginário. Assim, seus 108 (GONDIM, s/d, p. 1) hectares são lembrados como a terra da prosperidade e da abundância, conflitante com as informações acima apresentadas; um espaço mitificado, que, além da garantia da

não poderia ser identificada por seu nome, desde que rodela significa simplesmente um ornamento labial em português, mas Barbosa Lima Sobrinho sugere que esse nome vem de um pequeno escudo de forma circular que usavam os índios dessa região. De acordo com Accioli de Cerqueira, os Rodeleiros foram, durante algum tempo, aliados dos Acroás, reduzidos pelos Jesuítas, em 1751. Os Acroás em outros tempos chegaram até a Comarca do Rio de São Francisco. PINTO classifica os Rodelas como Cariri, mas não apresenta justificativa para essa classificação (HOENTHAL JR., 1960).

⁶ “A produção de gêneros alimentícios na ilha da Viúva apenas atingia um patamar, que permitia suprir, ainda que deficientemente, o consumo alimentar da população aldeada”. (SILVA, 1997, p. 133).

sobrevivência e da produção de excedentes, possibilitava a manutenção de práticas simbólicas que lhes serviam de elementos identitários diferenciados, em relação aos demais sertanejos/acabocladados que habitavam o Médio São Francisco. Era na Ilha da Viúva que os indígenas praticavam seus rituais, especialmente aqueles vinculados à “ciência”, conforme será observado em seguida.

A decantada abundância que vigorava na Ilha da Viúva é reiterada também por um agente pastoral que conviveu com os indígenas um pouco antes da submersão de suas terras.

Eu tive a felicidade de chegar à região do Vale do São Francisco antes da Barragem de Itaparica e vivi de perto toda a cultura do homem ribeirinho e de seu relacionamento com o rio. Lá em Rodelas, eu convivi de perto com a Tribo Tuxá, os índios Tuxá, com os agricultores e com os pequenos proprietários da margem do Rio São Francisco e digo a você que foi uma das experiências melhores que eu tive na vida — quando cheguei do Sul e entrei em contato com a comunidade sem ninguém de fora (Nós não viemos em equipe) (...). Então, eu sei, porque conheço de perto a afinidade do homem com o rio. Várias vezes, eu acompanhei os agricultores na travessia do rio para a gente ir à ilha pegar capim, ver uma vaquinha que ele tinha, tomar o leite de manhã cedo (misturado com farinha). Enfim, todo o relacionamento do homem com o rio. Quando eu cheguei, dava a impressão que o povo não tinha nada, mas o que eu vivi foram dois anos de fartura. Não tinha dinheiro, mas tinha manga, mandioca, o peixe, tinha tudo. Então, eu conheci em Rodelas a fartura. O pessoal dava a impressão de não ter nada, mas tinha uma vida feliz e farta.⁷

Na maior parte das narrativas do Povo Tuxá, a Ilha da Viúva aparece como lugar de riqueza e de fartura, em suma: “uma mãe”.⁸

Destacamos, quão complexo foi a desterritorialização do Povo Tuxá das áreas férteis das ilhas e margens do São Francisco para áreas com solos poucos produtivos e até estéreis, e mesmo, regiões mais urbanas, sem possibilidade de envolvimento da comunidade nas atividades ligadas à terra, como o grupo que ficou em Rodelas Nova.

Assim, parte dos Tuxá, reassentados em exíguos lotes situados na sede do município de Rodelas (a Nova), tornaram-se “totalmente urbanos”. As condições impostas pelo barramento do Rio São Francisco para a construção de Itaparica, obrigam-nos ao sedentarismo e ao distanciamento das práticas agrícolas.

⁷ Entrevista concedida a Ely Estrela em Sobradinho, 26/7/2000. Celito Kisternig, convém ressaltar, é catarinense e aportou em Rodela como assessor da Diocese de Paulo Afonso. Seu trabalho visava justamente, assessorar os atingidos de Itaparica para “evitar a repetição do desastre que foi Sobradinho”, conforme salientou na entrevista acima referida.

⁸ Entrevista concedida Ely Estrela por Cecília Pádias. Aldeia Tuxá de Morrinhos (Itotirama), em 16/10/1999.

Alguns poucos realizam a condição camponesa através do arrendamento de terras de regionais e a maioria vive na mais completa ociosidade. De modo geral, sobrevivem do Pagamento de Compensação Financeira Provisória (antiga Verba de Manutenção Provisória - VMT), situação que perdura por mais de 20 anos. Os Tuxá de Ibotirama, que também reclamam da dificuldade de acesso à água e continuam cobrando da Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF) o prometido projeto de irrigação, desfrutam da posse da terra e potencialmente podem se realizar enquanto camponeses.

HISTÓRICO DO CONTATO E O ESTABELECIMENTO DE MISSÕES NA REGIÃO DE RODELAS

Quando os colonizadores adentraram o Vale do São Francisco, implantando ali as fazendas de gado, encontraram tenaz resistência desses indígenas. Para aplacar o espírito de luta das aguerridas tribos, foram solicitados os préstimos das missões religiosas. Elas foram criadas a partir do século XVII, sobretudo nas áreas mais férteis e nas ilhas. Na área das Corredeiras do São Francisco, as primeiras Missões Católicas eram jesuítas. Mais tarde esses missionários foram substituídos pelos capuchinhos franceses e italianos. Além dessas ordens, atuaram também no São Francisco missionários carmelitas e franciscanos. As sucessivas mudanças de ordens missionárias eram motivadas, em geral, por desavenças entre os religiosos e os potentados da Casa da Torre (família D'Ávila), cujo morgadio se estendia, grosso modo, do litoral norte da Bahia (passando pelo sertão setentrional do mesmo estado) ao sul do Piauí. Como afirma Gabriela Martin (1998), “a história dessas missões e de suas lutas contra as poderosas casas da Torre (Garcia D'Ávila) e da Ponte (Guedes de Brito) são, possivelmente, os capítulos mais dramáticos da história do vale do rio São Francisco”.

Para a Missão de Rodelas foram diferentes grupos indígenas, portanto, na região das corredeiras do São Francisco, este agrupamento caracterizava-se pelas inter-relações estabelecidas por diferentes grupos tribais remanescentes, com a predominância dos Tuxá. Hohenthal (1960) diz que os indígenas Tuxá de Rodelas “tem tradições que nos levam a pensar terem eles vivido, em outros tempos, nas ilhas onde as antigas missões de Assunção e Santa Maria foram fundadas”. Ainda hoje os Truká, após um intenso processo de retomada de seu território, vivem na área que estabelece relações com a Ilha da Assunção.

Como dito anteriormente, a presença dos Tuxá no Vale do São Francisco é comprovada desde o final do século XVII. Tudo indica que compunha a nação dos indígenas dos rodeleiros, aldeados pelos capuchinhos franceses na Missão de São João Batista de Rodelas, recebendo, pelos Alvarás Régios de 1700 e 1703, área correspondente a uma légua em quadra. Esta área, segundo estudiosos, corresponderia as 30 ilhas existentes no rio São Francisco, localizadas próximas à margem esquerda do referido rio, na altura do município baiano de Rodelas.

O trabalho missionário sempre esteve na mira dos colonizadores e sua situação tornou-se ainda mais grave, quando o Marquês de Pombal passou a perseguir os missionários e tentar a extinção dos aldeamentos indígenas, usando como estratégia o estímulo aos processos “assimilacionistas” dos grupos indígenas à população não-indígena.

Apesar das crises que se seguirão a este período, Rodelas ainda permanecerá como aldeamento, passando pela direção de vários missionários. Durante a primeira metade do século XIX até sua extinção, a Missão de Rodelas alternará longos períodos sob a égide de missionários e curtos períodos sem a presença de religiosos.

O golpe de morte às missões do São Francisco, ocorreu no século XIX, quando o governo imperial resolveu estabelecer uma reestruturação fundiária no Brasil, que culminou com a promulgação da Lei de Terras de 1850.

Além de colocar a terra sob a égide do capital, a Lei 601 de 1850 estabelecia critérios para a definição do que seriam as terras devolutas e suas variadas formas de comercialização, a problemática das ocupações irregulares, incluindo-se os processos de estabelecimento de reservas indígenas e possíveis definições de novos povoamentos. Todo esse processo foi muito conflitivo, marcado pelas disputas de poder e capacidade de influenciar politicamente das elites locais.

Começa, então, um longo processo de disputa pela posse das terras entre municípios, províncias e governo central, provocando indefinições e abrindo espaço para o açambarcamento de terras, através, sobretudo, do artifício da grilagem. Inaugura-se, a partir daí, um sistemático processo de desqualificação dos territórios indígenas e da afirmação identitária desses Povos. É neste período que se torna forte a caracterização dos indígenas como “misturados” e “mestiços”, levando o Império a ser “convencido” da inexistência de povos indígenas na região, acarretando na extinção de muitos aldeamentos, sobretudo os que estavam localizados nas margens do Rio São Francisco.

Essa situação deflagrou um intenso processo de tensão entre os indígenas. Objetivando diminuir o estado de conflito, em 1857, o Governador da Província resolveu encaminhar para Rodelas o Frei Luiz Giávoli (REGNI, 1988). Esse Frei terá um papel decisivo nas ações políticas voltadas para os povos indígenas do Nordeste, especialmente, do São Francisco. Após cinco anos tentando reorganizar o Aldeamento, retorna ao Convento da Piedade em 1862 e, após relatar a existência de “apenas” 130 indígenas, diz serem desnecessários esforços para continuar o trabalho missionário na região, propondo que os indígenas sejam incorporados à sociedade. Essa posição reforçou a decisão do Governo de implementar uma política assimilacionista.

O Decreto 3348 de 1857 dá às Câmaras Municipais o direito e o poder de venderem as terras das aldeias extintas, podendo utilizá-las para fundar vilas, povoações, ou mesmo logradouros públicos. Em 1887, a lei 338 transfere o domínio das terras das aldeias extintas para as províncias e as Câmaras Municipais, que podem aforá-las.

Com a proclamação da República, a constituição de 1891 transfere a posse das terras de aldeias extintas para os estados federativos (SALOMÃO, 2007). Todo esse cenário intensificou um violento processo de expulsão dos indígenas de seus territórios, começando, então, uma nova diáspora dos povos indígenas do São Francisco. Foi, portanto, esse processo, o responsável pelas novas configurações territoriais dos povos indígenas do Nordeste, entre os quais dos Tuxá.

AFIRMAÇÕES IDENTITÁRIAS E NOVAS TERRITORIALIDADES

Desse modo, algumas das áreas hoje ocupadas ou reivindicadas pelos grupos indígenas, como é o caso dos Tumbalalá, certamente, formavam, no período anterior à conquista, uma unidade territorial que foi, ao longo dos anos, solapada pelo esbulho e pelo roubo puro e simples. É bem provável que as várias etnogêneses que se desenvolveram no sertão do São Francisco, tanto no período denominado de primeira “emergência étnica”, quanto em tempos mais recentes (a partir dos “levantamentos verificados em 1970”), resultem da interação e do contato entre os vários grupos indígenas aldeados em diferentes momentos da ocupação do Vale do São Francisco, formando algo próximo de uma “babel étnica”, para usar expressão cunhada por Andrade (2002).

Convém salientar que os diversos grupos indígenas que vivem no São Francisco mantêm entre si rede de relações de reciprocidade. Em geral, os Tumbalalá, Tuxá e Truká remetem sua ancestralidade a uma nação comum, denominada de Proca, daí repetirem, frequentemente, o bordão “somos todos parentes” (ANDRADE, 2002, p. 3).

Esses indígenas foram marcados por duas importantes experiências: a expropriação e a resistência. E todos os grupos indígenas que habitavam o Baixo-Médio São Francisco foram sempre muito aguerridos. Nos inúmeros confrontos, foi arrancada aos indígenas uma grande parcela de suas terras⁹. Por volta de 1910, os indígenas que viviam na Ilha da Assunção (localizada no rio São Francisco,

⁹ A medida que eram escoraçados de suas terras, os índios se juntavam aos bandos que perambulavam pelas fazendas, à procura de um lugar onde pudessem se fixar. No começo do século, vários desses magotes de índios desajustados eram vistos nas margens do São Francisco. Alimentavam-se de peixes ou do produto de minúsculas roças plantadas nas ilhas inundáveis – únicas cuja posse não lhes era disputada – e trabalhavam como remeiros e como peões das fazendas vizinhas (RIBEIRO, 1986, p. 56).

próxima ao estado de Pernambuco) sofreram novo e duro golpe quando esta foi reivindicada por um “coronel” local¹⁰. Se o esbulho, num primeiro momento, desnordeou os indígenas, no momento seguinte, levou parcela deles a empreender resistência, buscando junto ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), direitos e proteção. Ugo Maia Andrade registra que a resistência foi empreendida, dentre outros, pelos Truká e tudo indica que ela teria dado ensejo ao processo também conhecido de etnogênese desse grupo, reconhecidos pelo SPI em princípios de 1950 (2002, p. 148).

Para os indígenas, esses processos são vivenciados como *resistência étnica*, traduzidos, na atualidade, nas lutas políticas desses grupos, conhecidas como “retomadas”. Na região do submédio e baixo São Francisco, estão em processo de lutas pelos territórios os Tuxá, Tumbalalá, Truká, Koiupanká, Kalankó, entre outros. Esses processos político-organizativos evidenciam o quanto é complexa a territorialidade indígenas na contemporaneidade.

RECONHECIMENTO ÉTNICO

Os Tuxá é o segundo grupo indígena reconhecido pelo Estado brasileiro na Bahia e o terceiro no Nordeste. Esta comunidade tem uma importância muito grande para os outros povos indígenas do Nordeste, haja vista, ter sido a etnia que ocupou um papel destacado num processo que ficou conhecido como “levantar a aldeia”, onde mestres, lideranças e pajés Tuxá tiveram um papel estratégico na afirmação e no reconhecimento étnico, em meados do século passado, de outros povos indígenas do sertão nordestino como os Kiriri, Truká, Atikum, Pankará e Tumbalalá (SALOMÃO, 2007). Eles gabam-se de terem ensinado, também, aos Kiriri de Mirandela, município de Banzaê (Bahia), a prática do toré, fato confirmado por inúmeros pesquisadores.

Segundo informações do Pajé Armando (2006) os Tuxá falavam o trocá. Assim, de acordo com pesquisas de Sampaio-Silva (1997) “Proká, Trocá e Truká seriam termos cognatos e referir-se-iam a contextos lingüísticos e sociais sociologicamente identificados entre si”.

Como a maioria dos grupos indígenas do Nordeste, os Tuxá estabelecem relações complexas com a língua de seus ancestrais, supostamente “perdida”, como em seus rituais. Parte da língua falada pelos antigos Tuxá está sistematizada em uma Cartilha, recentemente encontrada pelos indígenas em um Museu localizado em um país da

¹⁰ “Consistiu em obter dos índios licença para construção de uma capela consagrada a Nossa Senhora de Assunção. Essa congregação, registrada posteriormente em cartório, como doação, serviria de base para a expedição de títulos de propriedade em que o vendedor era a Santa Padroeira, representada pelo bispo de Pesqueira, na Bahia (sic), e o comprador, um potentado local. Este fez sentir aos índios a força de seu título possessório, obrigando-os a se colocarem a seu serviço, pagar foros pela ocupação das terras, ou abandonarem as ilhas como intrusos” (RIBEIRO, 1986, p. 55-56).

Europa . Trata-se de um Povo que se orgulha de seus costumes e da prática de seus rituais, tais como: o *oculto*, a *mesa* ou *particular*, a *ceia*, o *quartinho*, o *toré*, culto dos Mestres, o Gentio, os Caboclos, (CABRAL E NASSER, 1988: 133; PEREIRA, 1988:142; MARQUES, 2008:327,328).

De acordo com a professora Tuxá Aldenora Vieira Almeida (2000), em Rodelas, existiam manifestações de preconceito contra os indígenas. No entanto, outros entrevistados fazem questão de minimizá-lo, ressaltando que os indígenas encontravam-se integrados à vida socioeconômica e político-cultural do Município, possuindo representação na Câmara Municipal e mantendo, inclusive, estreitos vínculos com expressivos políticos da região e do estado da Bahia.

Podemos afirmar que a maior discriminação sofrida pelos Tuxá evidenciou-se quando da construção da Represa de Itaparica. Se não bastasse o violento processo de fragmentação, de desterritorialização e reterritorialização sofridos, há mais 20, ainda amargam um tenso processo de negociação com a CHESF para a garantia de seus direitos.

PRÁTICAS RITUAIS E FESTAS

O Universo simbólico do povo Tuxá é, essencialmente, constituído pelo culto aos encantados/mestres, santos, caboclos e gentios. Essa dimensão simbólica está intimamente relacionada às águas do São Francisco, particularmente as cachoeiras, morada dos encantados e de outras forças espirituais que fazem parte da cosmovisão dos Tuxá. Essas cachoeiras, assim como as ilhas, lugares sagrados para os indígenas, foram destruídas pelas barragens.

Em relação ao simbolismo e aos rituais dos Tuxá, sobressaem-se o *toré*, a *mesa* ou o *particular*, conforme já assinalado. O primeiro é uma das práticas rituais utilizada por todos os indígenas do Nordeste e tem se colocado como importante meio de afirmação diacrítica. Ele corresponde a uma espécie de folguedo, “brincadeira de índio”, que tem função lúdica e de interação social (ANDRADE, 2002, p. 221). Em geral, é “brincado” ou “dançado” nos momentos de “levantamento”, em dias festivos, bem como de demonstração de força política, assumindo, muitas vezes, caráter pluriétnico e multicultural – na expressão de Rodrigo Grunewald (2005).

Trata-se de uma manifestação celebrativa de caráter cultural e também religioso. Em muitas aldeias franciscanas o *Toré* é realizada como uma “dança circular”. Os Tuxá, porém, realizam esse ritual a partir de duas filas paralelas. Assim, como o “particular”, os Tuxá, antes da Barragem, sempre praticavam o *Toré*, de 15 em

15 dias, alternadamente com o particular, sempre aos sábados. A partir do Toré, fortaleciam sua identidade enquanto Povo Indígena, celebravam, brincavam. Hoje, entretanto, em virtude do processo de desorganização provocado pela “chegada do estranho”, essa frequência não tem sido constante como antes.

Nosso Toré não é só uma dança, mas também um ritual religioso. Uma parte dele é de preparação espiritual para enfrentar uma situação conflituosa (UILTON TUXÁ, 2008).

No Toré tem um segmento do ritual onde os guerreiros masculinos ficam ao redor de um tacho da jurema e as mulheres dançando ao redor (SANDRO TUXÁ, 2008).

Quanto à *mesa ou ao particular*, vale aqui reproduzir o que escreve Andrade sobre a prática entre os Tumbalalá: “consiste num trabalho ritual dirigido aos encantos realizado em ambiente fechado e que goza de prerrogativa de ser mais concentrado e estabelecer comunicação mais intensa com o sobrenatural” (2002, p. 220). Durante o ritual, pode assomar o *encantado* – entidade sobrenatural – através de um “cavalo” ou aparelho, manifestando-se à audiência; fazendo revelações, assertivas e prelações. Essa dinâmica varia entre os povos. Para os Tuxá, os *mestres* podem estar relacionados tanto a índios “encantados”, lideranças espirituais, curandeiros e pajés, como indígenas ainda vivos que, de alguma forma, se relacionam com os encantados nos rituais.

Nessa dimensão dos “encantamentos”, os Tuxá incluem os ancestrais que viveram nos seus antigos territórios e estão enterrados nos cemitérios sagrados na região onde ficavam as velhas aldeias. É a partir dessa “simbolização” que os Tuxá também narram sobre o *Gentio*, parte dos cultos dos indígenas Tuxá de Rodelas.

Não há registro da ocorrência da manifestação do gentio entre outras etnias indígenas do São Francisco. Os caboclos são entidades espirituais, indígenas encantados, que “viveram” nas antigas terras imemoriais das aldeias no São Francisco.

No ritual dos Ocultos, realizado na Casa de Oração, também conhecido como “particular”, acontece de quinze em quinze dias entre os Tuxá, aos sábados. Inicia-se à meia-noite, terminando, geralmente, ao amanhecer do dia, podendo eventualmente se estender até mais tarde, ou mesmo durante dias seguidos (SALOMÃO, 2007).

Neste ritual destaca-se a importância do malaco, por que a fumaça tem uma importância muito grande no nosso ritual. Usamos para isso o fumo com várias ervas como a umburana, alecrim, jatobá, amescla, entre outros (SANDRO TUXÁ, 2008).

Os ocultos é enramar, receber a força dos nossos antepassados índios antigos que voltam para orientar a aldeia (UILTONTUXÁ, 2008).

Durante o ritual, os indígenas ingerem a jurema, uma bebida feita com a raiz e entrecasca da juremeira, planta sagrada para a maioria dos povos indígenas do Nordeste.

Dentro da “ciência do índio”, a Ceia é um ritual muito pouco comentado. Está relacionada aos oferecimentos de alimentos para os encantados nos processos de agradecimento por graças alcançadas e pela realização de novas promessas.

O “Quartinho” é um espaço “individualizado” das famílias Tuxá, construídos geralmente nas próprias casas e que serve como espaço de oração e culto aos “mestres encantados”.

Entre os indígenas do Nordeste – fortemente marcados pelo contato interétnico e pela interação social – estes rituais são importantes sinais identitários, portanto, dominá-los e praticá-los é um imperativo. Suas práticas marcam o “ser índio”; evidenciam o uso da “tradição” e do “regime” de uma memória coletiva que deve ser vivenciada. Deixar de praticar os rituais e a “ciência” é sinal de enfraquecimento, de que a aldeia se encontra “aberta”, correndo perigo, portanto, de ser atingida pelas “impurezas”.

Entretanto, tanto os Tuxá quanto os demais povos indígenas do Nordeste, não fazem do “purismo” étnico seu modo de afirmação identitária. Saíram e compreenderam a crueldade da “ossificação étnica”. Suas identidades são, antes, estabelecidas, no campo político-organizativo.

Além das práticas culturais acima elencadas, os Tuxá, de acordo com os entrevistados, tinham e ainda têm marcante participação na mais tradicional festa de Rodelas – a festa de São João. A festa do padroeiro da cidade compreende um ciclo que vai de 15 a 24 de junho. Os festejos de cada noite ficam a cargo de uma pessoa de prestígio da cidade ou de um grupo social: os “caboclos” e os morenos.

Tradicionalmente, a primeira noite é patrocinada pelos índios caboclos (os Tuxá). Tudo indica que a devoção dos caboclos a São João remonta ao período da presença dos missionários no Vale do São Francisco. São João Batista foi o orago da aldeia de Rodelas. Contam os mais velhos que a devoção teve início quando os índios encontraram na mata um “neném” (a imagem de São João). Intrigados com a presença deste “neném” no local, entoaram cânticos para que ele atendesse aos seus reclamos e viesse até o local onde se encontravam. Em seguida, pegaram a imagem - o neném - e levaram-na para a igreja de Rodelas, onde ainda hoje se encontra (em Nova Rodelas).

Desde então, o santo é tido como defensor e protetor dos índios. O culto a São João Batista por parte dos “caboclos” é demonstrativo de que entre eles dominam as práticas rituais de contatos interétnicos. Desse modo, São João Batista se aproxima da representação do encantado mais cultuado da aldeia, em tempos passados: o *Ká-nenem ou Velho Ka*.

Segundo a tradição, que, logo após a instalação da aldeia pelo grupo, egresso de Surubabel, verificou-se o encontro. Estavam os índios dançando o toré quando viram uma criança sobre uma grande pedra que se erguia perto do sítio onde se encontravam. Como a dança se desenvolvia no interior da mata, ficaram intrigados e procuraram descobrir quem era a criança. Porém, este não lhes falou, limitando-se a observá-los. Então, os índios resolveram pernoitar no local para descobrir o mistério (outra versão relata que permaneceram três dias no sítio). À noite, realizaram um trabalho na intenção (sic) de saberem quem era a criança. No transcorrer da cerimônia o encantado se apossou de um índio, dizendo: “Eu sou o mestre Velho Ká-nenem, dono da aldeia da tribo Tuxá, as correntes de Velho Ká”. A partir desse momento, ele tornou-se protetor dos Tuxá (CABRAL E NASSER, 1982: 134).

Os preparativos para os festejos começavam/começam no mês de maio e ocupam grande parcela dos habitantes da aldeia. “Na véspera da festa se nota uma excitação geral em toda aldeia. Aqueles que estão trabalhando fora vêm especialmente para a festa, pois ninguém pode faltar. “São João Batista é nosso protetor e nós temos obrigação de vir a festa”¹¹.

A ideia de que a tradicional presença dos Tuxá nos festejos de São João Batista possa ser encarada como um elemento demonstrativo da integração do grupo à comunidade não indígena de Rodela e da falta de preconceito não encontra respaldo nos estudos de Cabral e Nasser. Para os pesquisadores, a festa tem um significado muito especial para os *caboclos*, tornando-se uma oportunidade de compensarem a opressão e a desvalorização de que são vítimas nos demais dias do ano (CABRAL E NASSER, 1982, p. 137). As comunidades nas quais os Tuxá vivem atualmente as práticas rituais e simbólicas, a “tradição”, os mais velhos reclamam que as novas gerações, além de não dominarem o conhecimento em relação às práticas agrícolas, desvalorizam as manifestações culturais e identitárias de seus antepassados, em detrimento da cultura dos regionais. Os indígenas de Ibotirama não mantiveram a tradição de Rodelas. Os poucos que realizam os festejos juninos não se destacam dos demais habitantes da localidade.

¹¹ “O dia de festa começa com a alvorada. É uma grande queima de fogos, a banda de pífanos, constituída de caixa, bombo e dois pífanos, tocando e o pessoal acompanhando. Há apenas três anos os brancos acompanham a alvorada, antes, dela participavam exclusivamente os caboclos. (CABRAL & NASSER, 1988, p.136).

Além de São João, os indígenas mantêm relação com diversos outros santos, alguns trazidos por missionários, outros adotados pelos próprios indígenas, sendo incorporados nos seus processos mágico-religiosos.

HISTÓRIA RECENTE: SEPARADOS PELAS ÁGUAS

A história recente dos Tuxá deve ser dividida em dois grandes momentos: antes e depois da Represa de Itaparica. A referida Represa começou a ser construída pela Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF) em meados de 1970, sendo inaugurada em 1987. Ela atingiu aproximadamente 10.500 famílias e uma ampla faixa de terra formada pelos municípios de Abaré, Glória, Chorrochó e Rodelas, no estado da Bahia, e, os municípios de Itacuruba, Floresta, Petrolândia e Belém do São Francisco, no estado de Pernambuco. Em Rodelas vivia a comunidade indígena Tuxá. A submersão de Rodelas e da Ilha da Viúva colocou uma vez mais para a comunidade indígena a perda de seu território e a premência de novo deslocamento.

Para levar a termo a construção da Represa, a CHESF lançou mão de todos os meios para persuadir os atingidos da necessidade de sua transferência. Aos Tuxá fez inúmeras promessas:

[...] Que naquela época a CHESF prometeu que quando saíssem da aldeia velha, e viessem para a aldeia nova já teriam um projeto funcionando, para os índios trabalharem, que no prazo de seis meses iria estar pronto, para dar as mesmas condições da Ilha da Viúva, e que os índios não iriam sofrer nada; Que a CHESF ainda falou que iriam receber mantimentos e ração para os animais, e que seriam recompensados mais do que as outras pessoas, porque eram índios; Que a CHESF se comprometeu ainda a resolver todos os problemas da comunidade; Que prometeu a dar dois salários mínimos e meio a título de Verba de Manutenção Temporária, mas que nunca pagou esse valor, pagando sempre menos; (...) Que o projeto prometido pela CHESF tinha além da irrigação dos lotes, e também casa de farinha, casas, prédio escolar, caminhão, assistência à saúde, assistência técnica aos projetos de irrigação, veículos para o transporte da produção, condições de pesca e outros benefícios [...] (João Padilha, citado nos autos da Ação Civil Pública. Ministério Público Federal, 1999, p. 10).

De acordo com narrativa das principais lideranças indígenas Tuxá, antes que tivessem contato com a CHESF vigorava na Aldeia de Rodelas harmonia e “bem-querença”. O poder estava centrado nas figuras do cacique Manoel da Cruz Oliveira e do Pajé Armando Gomes, não havendo, portanto, espaço para o faccionalismo, uma das mais cruéis consequências do barramento do Rio São Francisco. Dois depoentes citados nos autos da Ação Civil Pública fazem referência a um capitão¹², mas não o nomeia (p.21).

¹² “A patente introduzida pelos missionários, designava, nas aldeias, um índio nomeado pelo governador da província, para exercer o papel de intermediar junto à sociedade colonial”. (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 1999, p. 3).

Aos primeiros contatos com os agentes da Chesf e à eminência do deslocamento surgiram os conflitos. Estes ocorreram em função, sobretudo, da escolha do novo local da Aldeia.

Desde o princípio da construção da Represa, os Tuxá se viram diante de duas alternativas: permanecer na Nova Rodelas, onde a perspectiva de assentamento, de acordo com algumas avaliações, era desfavorável, ou se deslocarem para outra região. Surgiram, então, as divergências. Instalou-se, entre os Tuxá, um prejudicial modo de tensionamento entre parentes, que tem se acentuado ano após ano, em face do descaso da Chesf e da procrastinação em compensá-los das perdas materiais e reparar-lhes as simbólicas.

Tornada inviável a conciliação da comunidade Tuxá, cerca de noventa (90) famílias optaram por se estabelecer em Nova Rodelas, confiantes nas promessas de reassentamento da CHESF, esperando definição quanto à ocupação da fazenda Riacho do Bento¹³. Noventa e sete (97) famílias, lideradas por Manuel Novais da Silva – que, desde o momento do rompimento da unidade, assumiu a condição de cacique do grupo dissidente –, optaram pela transferência¹⁴. A diáspora da Aldeia de Rodelas atingiu também os indígenas Tuxá que viviam em Itacuruba (PE). Estes foram transferidos para a Fazenda do Funil, município de Inajá (PE). Esta compreende área de 150 hectares (GONDIM, s/d, p. 12), localizada à margem direita do Rio Moxotó. Além de insuficiente para o grupo, a área é motivo de pendência entre a CHESF e o Departamento Nacional de Obras contra as Secas (DNOCS). Diante dos reclamos dos Tuxá de Inajá, a CHESF alega que já implantou projeto de irrigação e “que não lhes cabia responsabilidade pelo rio Moxotó haver secado” (Ministério Público Federal, 1999, p. 27), fato refutado pela perícia técnica e antropológica realizada pela Funai, por requisição do Ministério Público Federal.

A transferência dos Tuxá para a Fazenda Morrinhos e Oiteiros, município de Ibotirama (Bahia), sob a liderança do Cacique Manuel Novaes da Silva, deu-se depois de muitas idas e vindas. A transferência para Ibotirama foi cercada de clamores e temores. Afinal, os Tuxá deixavam, além dos parentes e relações de amizade, toda uma vivência construída no ir - e -vir entre a cidade de Rodelas e o espaço de produção e de manifestação das práticas simbólicas – a Ilha da Viúva.

¹³ A Fazenda Riacho do Bento compreende área de mais de 4 mil hectares, localizada a 25 km a oeste de Nova Rodelas, teria sido desapropriada com vistas a reassentar os Tuxá, mas estudos técnicos apontaram sua infertilidade e a inviabilidade do cultivo do solo. Entrevista concedida à autora por Manuel da Cruz Oliveira, em Rodelas, 21/1/2000. Em fins de 1990, a comunidade Tuxá de Rodelas voltou a aventar a possibilidade de ocupar a referida fazenda e estudos foram feitos para reavaliar a possibilidade de sua ocupação. Pelos estudos, somente pouco mais de 621 hectares estavam aptos à implantação de projeto irrigado, mediante adoção de uma série de procedimentos de caráter corretivo. As negociações para levar a efeito os procedimentos para a irrigação, segundo os termos da Ação Civil Pública, estavam em bom termo, quando o Gerpi passou a adiá-las (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 1999, p. 43).

¹⁴ Inicialmente, os Tuxá dissidentes pensavam em se deslocar para área do projeto Massangano, em Petrolina (PE), mas, segundo consta, tiveram sua pretensão rechaçada pela poderosa família Coelho.

Eu não sou daqui
E nem sou de Mirandela
Nós viemos desabrigados
Da Barragem de Rodelas
Peregrinos, vou-lhes pedir
Com dor no coração
Pelo amor de São Francisco
Tenha de nós compaixão
A barragem de Itaparica
Nos fez esta ingratidão
Tirando de nossa terra
Nos deixou na solidão
Com os olhos cheios de lágrima
Já cansados de chorar
Sem saber como é que passo
Sem nossa aldeia Tuxá
A nossa Ilha da Viúva
O grande lago inundou
Era nosso patrimônio
Heranças dos meus avós
Quando eu olho o rio São Francisco

Me dá vontade de chorar
Porque as águas que aqui passam
Em Rodelas vão passar
Esta nossa longa história
No futuro eu vou contar
Vou sentir tanta saudade
De tristeza vou chorar
Já não posso mais cantar
Pois sinto grande emoção
A saudade dos parentes
E das festas de São João
Somos índios de Rodelas
Recentes nesta cidade
Desejamos ter amigos
Fazer novas amizades
Já cantamos nossa tribo
Inda tornemos cantar
Viva São João Batista
Padroeiro dos tuxá
(CÁPIO, 1995, p. 52).

A linha do toré, em geral, tirada em demonstração pública na cidade de Ibotirama, quando um visitante “importante” chega à aldeia ou como forma de expressão política revela os dissabores e os temores dos Tuxá em relação à nova situação que, doravante, enfrentariam em terras desconhecidas e talvez hostis a sua presença. No momento em que solicita “compaixão” dos habitantes de Ibotirama, denuncia o mal que lhes causou a Represa de Itaparica.

As Fazendas Morrinhos e Oiteiros (município de Ibotirama) constituem área de 2.019 hectares e abrigam, atualmente, 212 famílias indígenas, totalizando mais ou menos 1.200 pessoas. A sede da aldeia dista aproximadamente 15 km da sede do município de Ibotirama e conta com pequeno comércio, escola, Posto da Funai, um posto de saúde e alguns poucos aparelhos de telefones públicos. Conta também com Igrejas Evangélicas, com um templo da Igreja Católica e um espaço edificado em forma de oca - Igreja Encantada - onde uns poucos indígenas podem praticar os rituais de contato/fronteiras, sob a regência de um jovem pajé.

Além de terras, a CHESF prometia aos indígenas desabrigados um projeto de irrigação e de custeio, entre outras coisas. Pressionada, a estatal acordou que, enquanto não ocorresse o reassentamento dos indígenas e a total implantação dos projetos, pagaria às famílias indígenas cadastradas (no caso da Aldeia de Morrinhos são 95¹⁵) a Verba de Manutenção Temporária (VMT), no valor de dois

¹⁵ Em 1997, através de acordo firmado entre a Chesf e as lideranças indígenas de Ibotirama, a estatal se comprometeu a cumprir um leque de medidas. Destaca-se a inclusão de 41 famílias entre os beneficiários da VMT, comprometendo-se a analisar também alguns casos pendentes e controversos. (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 1999, p. 36).

salários mínimos e meio. Embora não pague o valor acordado quando do deslocamento, o recurso no valor de dois salários mínimos continua sendo desembolsado pela CHESF, mas para reclamos dos indígenas, os projetos continuam engavetados. Desde então, a estatal tem sido pressionada a resolver definitivamente a pendência com os indígenas e a implementar o que se denominou de “Programa Tuxá”.

Quando o governo federal cogitou a privatização da CHESF, em meados de 1990, criou o Grupo Executivo para Conclusão do Projeto de Reassentamento das Populações da Usina Hidrelétrica de Itaparica (GERPI) voltado para equacionar os compromissos da estatal junto aos atingidos. Segundo os autos da Ação Civil Pública, após a criação do Grupo Executivo, a CHESF passou a desconsiderar os termos do acordo anteriormente firmado com as lideranças indígenas. Dando prioridade às soluções rápidas, o GERPI teria sinalizando aos índios a inviabilidade do chamado Programa Tuxá, acenando-lhes, através de meios obscuros, com a possibilidade da indenização em espécie. Esta foi rejeitada pelas velhas lideranças Tuxá, ganhando adeptos entre os mais novos. A interferência do GERPI, segundo depoimento citado nos autos da Ação Civil Pública, acirrou ainda mais a divisão entre as comunidades. Embora a privatização da CHESF não tenha sido levada a efeito, a estatal continuou protelando suas obrigações em relação às demandas dos Tuxá e desconsiderando os acordos firmados pouco antes. Em face disso, a possibilidade de indenização em espécie tem ganhado mais e mais adeptos entre os indígenas. Segundo Gilvan Barros, algumas lideranças Tuxá, sob alegação de que não acreditam no cumprimento do TAC, estão fazendo gestões para aditarem ao acordo cláusula que possibilite o recebimento da indenização em dinheiro. Em tempo, as lideranças continuam reivindicando a extensão do benefício do Pagamento de Provisão Temporária de Subsistência (substituta da VMT) às famílias constituídas após a assinatura do TAC e o pagamento da indenização aos viúvos e viúvas, antes da formalização do inventário, uma vez que os indígenas que deram entrada ao processo, segundo Gilvan Barros, foram logrados pelo seu representante legal.

Passados dois decênios da construção da barragem, os Tuxá têm muitas queixas em relação à CHESF e ainda aguardam o cumprimento das promessas da estatal. Em 1999, o Ministério Público Federal reconheceu as demandas dos Tuxá, entrando na Justiça Federal com uma Ação Civil Pública, com pedido de liminar contra a estatal. Na Ação, o Ministério solicitava reparo dos danos sofridos pelos indígenas, após o seu desalojamento, e reconhecia-lhes o direito “ao produto da exploração econômica das mesmas [terras], desde o início da exploração comercial da Hidrelétrica de Itaparica, até que lhes sejam restituídas todas as condições anteriores” (p. 79); requerendo da CHESF, em suma, a obrigatoriedade de cumprir todas as condições

para prover aos indígenas à auto-sustentação. Na mesma petição, o Ministério Público Federal solicitava reparação por dano moral coletivo. “A comunidade indígena é caracterizada por uma vivência comum de seus pares, que a singulariza dos restantes dos nacionais. Quando a dor atinge a todos indiscriminadamente, temos um dano moral coletivo, que fere cada um daqueles indivíduos justamente por pertencerem ao mesmo grupo” (p. 80).

Por fim, a Ação solicitava que a VMT (Verba de Manutenção Temporária) fosse estendida de imediato às famílias formadas após o deslocamento das terras originais (Ministério Público Federal, 1999, p. 87). Em decorrência da sentença em tramitação, em 2004, firmou-se entre as lideranças indígenas, a CHESF e o Ministério Público Federal (com a interveniência da Funai, do Ministério das Minas e Energia e da Secretaria Especial de Direitos Humanos) Termo de Compromisso de Ajustamento de Conduta (TAC), através do qual, a empresa se comprometia, entre outras medidas, a implantar, nas três comunidades ocupadas pelos Tuxá, projeto agrícola no valor de sessenta e um milhões, quatrocentos e dezoito mil reais¹⁶, dotando cada família de 15 hectares¹⁷, sendo 12 em área de sequeiro ou extrativista e 3 irrigados, tendo a CHESF prazo de 5 anos para providenciar a irrigação. Pelo compromisso, a companhia ficava responsável ainda pelo Pagamento de Compensação Financeira Provisória às famílias Tuxá no valor de nove milhões, seiscentos e setenta e cinco mil reais, distribuído da seguinte forma: 31 mil reais para as 195 famílias constituídas antes do deslocamento; e 5 mil para as 242 famílias constituídas após o deslocamento. Estes últimos receberiam ainda uma casa a ser entregue até junho de 2005, no caso de já terem moradia, rezava a sentença que receberiam a título de compensação o valor de dez mil reais, a ser pago na mesma data anteriormente citada (Ministério Público Federal, 1999, p. 4). O compromisso diz ainda que o não cumprimento do prazo para implantação do projeto agrícola ensejaria “a inclusão de novas famílias indígenas que, eventualmente, tenham sido constituídas entre a data da assinatura do termo e da disponibilização da água de irrigação no lote do beneficiário” (Ministério Público Federal, 1999, p. 3). O referido termo extinguiu a Verba de Manutenção Temporária, criando o Pagamento de Provisão Temporária de Subsistência, rezando que o mesmo será extinto dois anos depois de implantada a irrigação nos lotes dos “beneficiários” (Ministério Público Federal, 1999, p. 5).

A partir da fala de Uilton Tuxá (2007), liderança jovem desse Povo e atual coordenador da APOINME, podemos ter uma noção dos novos passos dados nessa longa negociação dos Tuxá com a CHESF, que completou 20 anos:

¹⁶ O impetrante da Ação Civil Pública explicita nos autos o princípio utilizado para calcular os valores devidos aos Tuxá pela Chesf. “Os valores devidos aos índios corresponde ao percentual das terras tradicionais indígenas em relação ao lago da barragem. Ou seja, é a participação das suas terras tradicionais em relação ao empreendimento como um todo. As terras tradicionais dos Tuxá (uma légua em quadra) somam 123 km², e representam 14,7482% da superfície total do lago (834 km²). (p. 79). Mais adiante, completa: “Note-se, desde logo, que a lei fala em ‘produto’ e não em ‘lucro’. Assim, eventual sentença deverá considerar toda a receita bruta da barragem, e não a receita líquida” (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 1999, p. 79).

¹⁷ Reza o termo que os projetos de cada comunidade deveriam ter reserva de 20% para atender a expansão da população indígena e “ao usufruto coletivo da comunidade indígena, de acordo com suas tradições”. (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 1999, p. 3).

Estamos hoje, há vinte anos praticamente, lutando na justiça para reaver um novo território. Nesse período, participamos de várias rodadas de negociação com a CHESF e agora, em 2004, conseguimos amarrar um acordo judicial com a participação das lideranças indígenas Tuxá, que em função da Barragem está subdividida em três comunidades: Rodelas, Ibotirama, no Oeste da Bahia, e Inajá, em Pernambuco. Então nessa negociação ficou-se firmado que cada família Tuxá receberia uma compensação pelos danos causados pela barragem no valor de R\$ 115.000,00 (cento e quinze mil reais), o qual seria repassado em três parcelas, inclusive em dezembro de 2006. O ano passado, a CHESF cumpriu parte desse acordo. Ela já liberou uma parte dessa compensação. Foi um valor de R\$ 70.000,00 (setenta mil reais) por família, faltando uma última parcela no valor de R\$ 45.000,00 (quarenta e cinco mil) e, também, a continuidade da VMT, (Verba de Manutenção Temporária) para cada família que dependiam da agricultura e com a perda do nosso território não podemos mais fazer o cultivo de produtos agrícolas para o auto-sustento. Então essa VMT será estendida até o ano de 2011, que é o prazo limite que a CHESF estabelece para garantir a aquisição de uma outra área para poder assentar o Povo Tuxá. Então estamos aguardando porque essa definição surgiu de um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), firmado em 2005, e estamos aguardando que a CHESF possa, finalmente, finalizar a aquisição do nosso território. Há também uma perspectiva que nós discordamos que é do repasse do recurso para que a FUNAI execute a aquisição da área. O povo Tuxá, em especial a comunidade de Rodelas, se recusa que seja a FUNAI a responsável pela compra do nosso território e que também tome posse desse recurso. A gente não acha correto, até porque não foi a FUNAI que inundou nosso território, foi a CHESF. Então a CHESF como principal responsável, ela que deve assumir a responsabilidade de comprar uma outra área para reassentar a nossa comunidade.

Todos os indígenas entrevistados e os demais com quem tivemos contato têm um “discurso pronto” no sentido de creditar o marco zero da desunião Tuxá aos primeiros contatos com a Chesf, em princípios de 1980, fato confirmado pelos depoimentos colhidos na Ação Civil Pública. Todas as narrativas convergem para culpabilizar a estatal pela situação na qual vivem: ociosidade, separação e “perda” das tradições¹⁸. Há, inclusive, aqueles que insinuam que a divisão teria sido estimulada pela CHESF, uma vez que interessava a estatal enfraquecê-los para melhor desconsiderar suas demandas. Alguns lembraram as ações do Grupo Executivo para Conclusão do Projeto de Reassentamento das Populações da Usina Hidrelétrica de Itaparica (GERPI), voltadas para estimular a opção pelo pagamento em espécie, como abordaremos adiante, como agente instigador do dissenso.

¹⁸ Em depoimento à Sessão Memória, promovido pelo I Encontro Latino Americano de Ciencias Sociales y Represas e o II Encontro de Ciências Sociais e Barragem, o jovem Dipeta (Aldeia de Rodelas) chamou atenção para a tríade que, segundo ele, marca atualmente o cotidiano das duas Aldeias Tuxá.

As narrativas das principais lideranças Tuxá sinalizam entendimentos diferenciados em relação às motivações da diáspora. Da parte do cacique de Ibotirama, a divisão teria ocorrido porque as lideranças de Rodelas não desejavam se desligar das oligarquias locais; eles estariam muito entranhados na política de Rodelas para poder se transferir dali, mesmo que a condição da permanência fosse das mais precárias como acabou ocorrendo. Em contrapartida, o cacique de Rodelas (na época da entrevista) expressa, nas entrelinhas de sua narrativa, que houve por parte da liderança da Aldeia de Ibotirama precipitação, insinuando que a união poderia ser mantida caso a proposta de transferência para a localidade fosse recusada por todos. Um entrevistado ponderou que, talvez, a vivência rural-urbana tenha dificultado o deslocamento, pois para os Tuxá era muito difícil encontrar em outro local as condições que se apresentavam em Rodelas. Na sua perspectiva, vivendo há anos praticamente em transumância (entre Rodelas e a Ilha da Viúva), os Tuxá temiam enfrentar condições diferentes em outra localidade; apostaram que uma outra solução que contemplasse a permanência próxima à Nova Rodelas fosse encontrada. Não obstante ter demonstrado preocupação em mostrar equilíbrio e ponderação em sua análise, o mesmo entrevistado não poupa críticas à CHESF, responsabilizando-a pela situação em que vive a comunidade indígena de Rodelas. Na sua concepção, os Tuxá foram os grandes prejudicados com a construção da Barragem de Itaparica e com o deslocamento compulsório. Por fim diz, não sem uma ponta de mágoa: “ninguém entendeu muito bem o que aconteceu, por que os Tuxá não foram atendidos, quando os demais atingidos receberam tudo que solicitaram”.

Não obstante reconhecer sentido na matriz discursiva culpabilizadora da CHESF por tudo que teria ocorrido à comunidade indígena pós-barragem de Itaparica, cabe perguntar se realmente a estatal pode ser a única responsável pela situação dos Tuxá. Qual o papel da Funai em todo o processo da diáspora Tuxá? Por que a comunidade indígena não conseguiu se articular aos demais atingidos a ponto de fazer valer o interesse da Aldeia? Quais fatores interferiram?

Embora Maria Madalena Lacerda de Azevedo afirme que durante a resistência havia denúncia dando conta de que a FUNAI não agia em benefício dos índios Tuxá, Pankararu e Pankararé, estes últimos, também atingidos (1991, p. 138), nenhum entrevistado expressou com todas as letras reclamos em relação ao órgão. Nas entrelinhas de suas narrativas, veem-se censura em relação à omissão da Fundação ao qual estavam vinculados pela tutela e que era responsável pela sua assistência. Reconhecidos formalmente como comunidade indígena há mais de sessenta anos, os Tuxá, segundo argumento de um entrevistado, confiaram demais no poder de intermediação da FUNAI junto à CHESF, no sentido de atendimento de suas demandas, e esta teria falhado no papel que lhe era creditado.

O órgão teria “cruzado os braços” diante das negativas da CHESF, não se esforçando para fazer valer os interesses dos indígenas.

Confiantes na tutelação, as lideranças acreditavam que “não seriam desamparados”, o que, talvez, não os motivou a unir forças aos demais atingidos. Tampouco foram por eles procurados. Por que o Pólo Sindical, principal agente de mobilização em favor do assentamento dos atingidos, não procurou os indígenas e vice-versa? Em que medida o litígio envolvendo sindicatos membros do Pólo Sindical e os Pankararu – integrante da rede relações dos Tuxá e do seu grupo de reciprocidade – influenciou no isolamento dos indígenas? Maria Madalena Lacerda de Azevedo não aborda o fato, creditando o isolamento dos Tuxá das negociações lideradas pelo referido Pólo Sindical tão somente por questões trabalhistas. Paulo Pontes da Silva (1990, p. 172) também deixa entrever que o Pólo Sindical atuava numa lógica somente a privilegiar os atingidos sindicalizados.

Estas são questões que merecem estudos mais detalhados, haja vista, ainda hoje, as relações sindicalistas e as lutas dos povos indígenas andarem por caminhos “apartados”, como observamos na luta atual dos Tumbalalá e os atingidos pelas Barragens da CHESF, que encontram-se assentados em território indígena e são assistidos por afiliados do Pólo Sindical do Sub-médio São Francisco.

É bem provável que, naquele momento (não esquecer que o país ainda dava os primeiros passos na chamada “abertura democrática”), faltava maturidade política tanto para os atingidos indígenas quanto para não indígenas vislumbrarem a possibilidade da mobilização conjunta. Além do mais, os indígenas, há anos tutelados pela FUNAI, eram vistos com um misto de desconfiança e de “preconceito” pelos regionais¹⁹.

Sem a efetiva tutelação da FUNAI e isolados, os índios não tiveram meios de impor à CHESF a procura de outras alternativas à divisão que se pronunciava, quando do deslocamento compulsório e, especialmente, quando a mudança para a Fazenda do Bento teria sido descartada pelos técnicos, sob alegação de que seu solo não reunia condições para a agricultura e a proposta da transferência para Ibotirama foi colocada como definitiva.

Enfraquecidos pela falta de apoio e pela desunião, os Tuxá teriam sido desprezados pela CHESF. A estatal, na argumentação dos entrevistados, passou a gastar suas energias com o Pólo Sindical, o principal agente de pressão das reivindicações dos atingidos. Também a FUNAI não teria se importado suficientemente com o destino da comunidade indígena, atitude que, segundo os entrevistados, acirrará a divisão e o facionalismo que se instaurou na aldeia.

¹⁹ Em que pese todas as críticas que se possa fazer à Funai (e os indígenas, de modo geral, têm muitas) não se pode negar que a tutelação, aos olhos dos regionais - pobres e como os indígenas também “acabocados” - traziam benefícios aos indígenas, visto pelos primeiros como privilégios.

A relação entre indígenas e Sindicatos da região do Sub-médio São Francisco, a exemplo do papel da FUNAI no processo da diáspora dos Tuxá, requer pesquisas mais apuradas, que contemplem, inclusive, consulta aos arquivos da Funai em Paulo Afonso e ou em Brasília. Adotar tal procedimento, de forma alguma, deve sinalizar preferência pelas fontes escritas, mas elas podem trazer elementos outros que teriam escapado às percepções dos indígenas, enriquecendo o debate e evidenciando outras nuances das relações quase sempre tensas entre o órgão e as comunidades indígenas.

Se as razões da divisão, aos olhos dos entrevistados, pareciam mais ou menos claras, uma questão ainda está em suspenso: Qual a razão para o constante adiamento do cumprimento do chamado Projeto Tuxá? Qual o papel da CHESF no processo do pagamento da Verba de Manutenção Temporária? Na percepção de alguns entrevistados, a VMT amoleceu os indígenas e grande parte da luta dos Tuxá, após o reassentamento – em condições de improviso, no caso da Aldeia de Rodelas - se concentrou na cobrança de extensão da remuneração aos atingidos que ficaram fora da primeira lista (menores de idade, ausentes temporários, viúvos e outros), colocando em segundo plano a luta pela aplicação do referido Programa. O pagamento da verba, ainda que não fosse o combinado, conforme salientam os indígenas, teria funcionado como fator de cooptação e política de amortecimento da resistência. Um outro fator seria a própria desunião das Aldeias. Embora jogasse a favor da desunião, segundo os indígenas, a estatal, quando instada a se pronunciar sobre o cumprimento do chamado Programa Tuxá, sempre alegava (e alega) a necessidade de união entre os indígenas; frisando que os indígenas deveriam ter uma única proposta; insinuando junto às lideranças mais próximas, especialmente no período de atuação do GERPI, preferência pelo pagamento em espécie. Hoje, atentos às consequências do desagrupamento Tuxá causados pela intervenção da CHESF, as lideranças indígenas têm reestabelecidos os contatos, desejando o fortalecimento do Povo Tuxá.

RESISTINDO PELAS ÁGUAS E O SONHO DO MILAGRE

Analisando a situação das três comunidades nas quais se dividiram os Tuxá após a construção da Represa de Itaparica, percebe-se que elas empreenderam/empreendem, cada uma a seu modo, resistência à incúria da CHESF em relação às suas demandas e aos acordos firmados e corroborados pela justiça. Essas demandas se consubstanciam, principalmente, no que diz respeito à extensão do Pagamento de Compensação Financeira Provisória a todos os indígenas atingidos; ao acesso a terra e à água, condições sem as quais, os Tuxá não veem probabilidade de reprodução da sua condição de

indígenas/camponeses. Além da resistência, a experiência dos Tuxá está marcada pela divisão entre os mais velhos, marcados pelo saudosismo, cujos olhos estão sempre voltados para o passado mitificado, no qual a Ilha da Viúva era extensa, provedora e “mãe”.

A construção da Represa de Itaparica representou oferta de energia e desenvolvimento para o Nordeste; para os Tuxá foi “a besta fera” que lhes roubou a Ilha da Viúva e os separou do Velho Chico e do São João – o velho Ka–neném de seus Encantados. Por tudo isso, nos versos da linha de toré acima disposta, o “tirador” enquanto pede acolhimento ao povo de Ibotirama e denuncia a ação ofensiva da Represa de Itaparica, confessa o choro contido e a saudade de tudo quanto representava Rodelas antes da submersão.

Embora reconheçam a divisão e seus impactos sobre a “tradição” Tuxá ou do “regime”, os indígenas mais velhos manifestam laivos de esperança em relação à fixação num território suficiente o bastante para abrigar a todas as comunidades Tuxá. Sobre isso, diz Cecília Padias: “viver tudo junto de novo. Era um milagre”. Milagre que as lideranças Tuxá sabem que não se cumprirá, sobretudo, porque a proposta de compensação em dinheiro, a cada ano tem ganhado novos adeptos, incluindo velhas lideranças, cansadas, certamente, das demandas e das promessas não cumpridas e ciente também das readaptações que terão de lançar mão as lideranças mais jovens para voltarem a viver a condição camponesa/beradera.

Em síntese, podemos inferir que todos os povos indígenas que habitam às margens do Rio São Francisco foram, direta ou indiretamente, afetados com as construções das barragens do complexo CHESF.

A água para esses grupos, além de ser um bem natural, é pensada como morada das forças espirituais que cultuam, que estruturam sua cosmovisão, seus processos identitários cotidianos. As agressões sofridas pelo Rio, é também uma ameaça ao processo de reprodução física, cultural, social e simbólica dos grupos indígenas sanfranciscanos “remanescentes” e resistentes. A destruição das cachoeiras e quedas d’água de Sobradinho, Itaparica, Paulo Afonso e Xingó, por exemplo, é interpretado pelos indígenas como “a destruição das moradas das forças dos encantados” (SANDRO TUXÁ, 2006).

Comentando esse fato, Arruti (2004), analisando os processos identitários do Povo Pankararu, diz que: “o dilema mais dramático do ponto de vista da identidade étnica é o fato desse sistema está ameaçado em sua reprodução”, como pode ser observado na fala de um dos indígenas:

A cachoeira era um lugar sagrado onde nós ouvia gritos de índio, cantoria de índio, berros, gritos. O encanto acabo porque o governo qué

assim né [...] Eu acho que se o governo quizesse acabar com os índios dentro de 24 horas ele acabava. Ele não acaba por causa dos direitos humanos, por causa dos direito mundial do índio e do ser humano, porque senão já tinha acabado [...]. Olha, essa cachoeira, quando ela zuava, tava perto dela chover ou de um índio viajar. E a cachoeira não zuou mais, chove quando qué [...] Acabou-se o encanto dela. Então esse era todo o lugar sagrado que a gente pediu pra preservar, mas. É a força maior combatendo a menor... Era uma grande cachoeira, de um grande rio, que a gente ouvia os cantos, das tribos indígena, vários cantos de tribos indígenas cantando junto que nem numa festa. Mas hoje em dia não se vê mais nada... Aquele encanto acabou (JOÃO DE PÁSCOA, in ARRUTI, 2004).

Se não bastasse tamanha violência cometida contra os povos indígenas resistentes e todos os outros povos e comunidades tradicionais das áreas alagadas pelas Barragens do São Francisco, estão planejados novos projetos que incluem, ainda, construção de várias outras grandes barragens no Velho Chico, a exemplo de Riacho Seco, Pedra Branca, Areias, Pão de Açúcar. Não podemos esquecer o Projeto de Transposição do São Francisco e os projeto de usinas nucleares, entre outros. Todos afetarão, sobremaneira, os povos indígenas da Bacia do São Francisco, colocando em risco sua sobrevivência e retirando-lhes seu pleno direito aos territórios que tradicionalmente ocupam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Ugo Maia. **Um rio de histórias: A formação da alteridade tumbalalá e a rede de trocas no sub-médio São Francisco**. Mestrado em Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (Dissertação de mestrado), São Paulo, 2002.

ANDRADE, Ugo Maia. Memória e Diferença. **Os Tumbalalá e as redes de trocas no Susmédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2008.

ARRUTI, José Maurício Andion. **O reencantamento do mundo. Trama histórica e arranjos territoriais Pankararu**. Universidade Federal do Rio de Janeiro (dissert. Mimeo)/ Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.

AZEVEDO, Maria Madalena Lacerda de. **Itaparica: o futuro de um povo. A expropriação do espaço de trabalho pelo Estado para o capital**. Mestrado em Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Dissertação de Mestrado), São Paulo, 1991.

BARROS, Henrique Osvaldo Monteiro. **Reorganização espacial e mudança social na área do Reservatório de Itaparica**. Mestrado em Geografia, Universidade Federal de Pernambuco (Dissertação mimeog.), Recife, 1985.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Unesp, 1998.

BONFIM, Juares Duarte. **Movimentos Sociais de Trabalhadores no Rio São Francisco**. Scripta Nova Revista Eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, no. 45, 1 de janeiro de 1990. <http://www.ub.es/geocrit/sn-45-30.htm>. Acesso em: 12 de fevereiro, 2002.

BRASILEIRO, Sheila. **A Organização Política e o Processo Faccional no Povo Indígena Kiriri**. Salvador: Mestrado em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA (Dissertação mimeog.), Salvador, 1996.

CABRAL, Elisabeth & NASSER, Nassaro. **Notas sobre as crenças e práticas religiosas dos Tuxá**. Revista Cultural do estado da Bahia. 1ª. ed., Salvador: Fundação Cultural da Bahia (número especial – O índio na Bahia), 1988.

CÁPPIO Frei, Luiz Flávio (org). **Rio São Francisco. Uma caminhada entre vida e morte**. Petrópolis: Vozes, 1995.

ESTRELA, Ely. **Assentamentos Indígenas no Médio São Francisco**. Travessia. Revista do Migrante. São Paulo: Centro de Estudos Migratório, no, 43, 2003.

_____. **Três felicidades e um desengano: a experiência dos beraderos de Sobradinho em Serra do Ramalho/Bahia**. Mestrado em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Tese de doutoramento), São Paulo, 2004.

GONDIN, Renato Guedes. Comunidade Indígena Tuxá (Reassentamento). s/d.

GRÜNEVALD, Rodrigo Azeredo (org). **Toré. Regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Editora Massangano/Fundaj, 2005.

HOHENTHAL, William D. **As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco**. In: Revista do Museu Paulista, N.S., Vol XII, São Paulo, 1960.

MARQUES, Juracy. **Cultura Material e Etnicidade dos Povos Indígenas do São Francisco Afetados por Barragens: Um Estudo de Caso dos Tuxá de Rodelas**. Tese de Doutorado, Programa em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2008.

_____. **Ecologias de Homens e Mulheres do Semi-Árido**. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2005.

_____. **Ecologias do São Francisco**. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2006.

_____. **Frei Luiz: Um Dom da Natureza – Memórias Afetivas do seu Jejum em Sobradinho**. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2008.

MARQUES, Juracy. TOMAZ, Alzeni; BARROS, Juliana. **Relatório-Denúncia: Povos Indígenas do Nordeste Impactados com a Transposição do rio São Francisco**. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2008.

MARTINS-COSTA, Ana Luisa B. **Uma retirada insólita: a representação camponesa sobre a formação do lago de Sobradinho**. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Ação Civil Pública**. Salvador: 1999.

PANDOLFI, Maria Lia. **O sindicato rural e a luta camponesa em Itaparica**. In: CENTRO DE ESTUDOS JOSUÉ DE CASTRO. **Movimentos sociais para além da dicotomia rural urbano**. Recife: Mestrado em Ciências Sociais da UFPB (Anais de evento), 1985.

PEREIRA, Cláudio Luiz. **O caso tuxá: política e cultura em uma minoria étnica**. Revista da Fundação Cultural da Bahia (número especial – O índio na Bahia). 1ª. ed., Salvador: Fundação Cultural da Bahia, 1988.

REESINK, Edwin. **A tomada do coração da aldeia: a participação dos índios de Massaracá na Guerra de Canudos**. Salvador: Cadernos do Ceas (caderno especial sobre Canudos), 1997.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 5ª. ed., Petrópolis: Vozes, 1986.

SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. **Etnicidade, Processos de Territorialização e Ritual Entre os Índios Tuxá de Rodelas**. Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Fluminense–UFF. Rio de Janeiro: 2007, 185 p.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. **Tuxá: Índios do Nordeste**. São Paulo: Annablume, 1988.

SILVA, Paulo Pontes da. **Energia e conflito**. (A construção de hidroelétricas e os Movimentos Sociais no campo). Mestrado em Ciências Sociais, da Universidade Federal da Bahia (Dissertação). Salvador, 1990.

SCOTT, James. **Forma cotidiana da resistência camponesa**. Raízes. Capina Grande, Vol. 21, no. 01, janeiro-junho de 2002.

SCOTT, Russel Parry. **Etnia e nação em dois movimentos de resistência a Barragens: México e Brasil**. In: ZAZUR, George de Cerqueira Leite (Org.). *Etnia e nação na América Latina*. Washington: OEA, 1994, v. 2, p. 182-201.

FONTES ORAIS

Aldenora Vieira Almeida - Rodelas - 2000
Antônio Vieira – Rodelas – 2000/2006
Armando Tuxá (Pagé) - Rodelas- 2000/ 2006
Cecília Padias – Ibotirama – 1999
Celito Kersting – Rodelas – 2000
Gilvan Barros Oliveira – Ibotirama -2006
Josias Ramos – Serra do Ramalho – 1999
Manoel da Cruz Oliveira – Rodelas – 2000
Manuel Novaes da Silva – Ibotirama - 1999/2002
Sandro Tuxá (Rodelas/BA) – 2005/2006/2008
Socorro Tuxá (Rodelas/BA) – 2006
Uilton Tuxá (Rodelas/BA) – 2007/2008



A CONEXÃO DE PLANTAS MEDICINAIS NO RITUAL SAGRADO DO POVO INDÍGENA TUXÁ DE RODELAS – BAHIA – BRASIL¹

De acordo com registros históricos das civilizações e culturas que se sucederam em nosso Planeta, o ser humano começou a utilizar as plantas, imitando os animais, guiados por instintos, e depois, passou a usar empiricamente, associando ao poder curativo destas práticas, à magia, misticismos e rituais, em um processo de seleção contínua (MING, 1994).

O sistema de saberes tradicionais consiste num inventário dos bens naturais, que se organizam a partir da proximidade e compreensão do ambiente circundante, que, no entanto, se assenta em uma concepção não utilitarista desses conhecimentos.

É claro que um saber tão sistematicamente desenvolvido não pode estar em função da simples utilização prática (...) as espécies animais e vegetais não são conhecidas na medida em que sejam úteis; elas são classificadas úteis ou interessantes porque são primeiras conhecidas (LÉVY – STRAUSS, 1976).

A produção de tais conhecimentos possui múltiplas dimensões referentes à própria organização do trabalho, indo além dos elementos técnicos, e englobando o “mágico, o ritual, e enfim, o simbólico” (CASTRO, 2000). Existe uma co-relação entre a vida social do grupo, onde a produção faz parte da cadeia da sociabilidade e a ela indissociavelmente ligada.

A partir dos conflitos² íntimos dos seres humanos surge a magia, como ferramenta na busca de respostas para as inquietações ou indagações da alma. E, assim, configura-se

¹ Autores: Nilma Carvalho Pereira - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII; e Graduada em Licenciatura Plena em Ciências com Habilitação em Biologia pela UNEB/Campus VIII (nilma_biouneb@hotmail.com). Alzení de Freitas Tomáz - Graduanda em Direito; Coordenadora do LAPEC/NECTAS (Laboratório de Cartografia Social do Núcleo de Estudo e Pesquisa em Povos e Comunidades Tradicionais e Ações Socioambientais) UNEB/Campus VIII. Fábio Pedro Souza de Ferreira Bandeira - Professor Dr. do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFBA e do Programa de Pós-graduação em Modelagem Ambiental e Ciências da Terra da UEFS; Colaborador dos Programas de Pós-graduação de Ecologia Humana e Gestão Socioambiental da UNEB e de Botânica da UEFS.

² Entre o corpo x alma; espírito x matéria; doença x morte; morte x vida; doença x saúde; mente x corpo.

no imaginário, os mitos, os ritos e as entidades divinizadas, habitando num universo sacralizado, responsável por tudo (CAMARGO, 2006).

Ainda segundo Camargo (2006) os saberes de um xamã, de um pai ou mãe-de-santo, de um benzedor que reza para curar, são atribuídos a um dom divino que lhes coube por ordens superiores, cujos poderes transcendem ao nosso entendimento. Ainda de acordo com o autor esse saber se fortalece no mito, no rito e na expectativa de fé daqueles que recorrem a esses trabalhos. Desse modo, todos os instrumentos materiais e imateriais usados por essas pessoas “escolhidas”, tornam-se sagrados e investidos de poder.

Dentre estes instrumentos, estão as plantas medicinais usadas no ritual, denominadas de plantas sagradas. A utilização desses vegetais é amplamente difundida em todas as partes do mundo e, em especial, entre os africanos e indígenas. O Povo Indígena Tuxá de Rodelas faz uso de plantas consideradas sagradas em seus rituais de cura, como no Toré e na Mesa da Ciência Particular.

Desse modo, é importante destacar que as populações indígenas articulam conceitos de natureza distintos daqueles que caracterizam a cultura ocidental (BENITES; SANGALLI; RODRIGUES, 2010). Ainda para os autores, os indígenas transformam a riqueza desta diversidade em benefícios para manutenção da saúde e beleza, isto está relacionado ao "uso tradicional" das plantas.

As culturas indígenas norteiam-se pela busca coletiva de se compreender e respeitar a linguagem da natureza, na certeza de que a sobrevivência humana dependerá muito mais dessa compreensão do que da capacidade de domínio ou de transformação (BRAND, 2001).

E assim, o conhecimento botânico desenvolvido pela sociedade indígena alia mitos, divindades, espíritos, cantos, danças e ritos, havendo perfeita interação entre o simbólico, o natural (botânico) e o cultural, onde o natural e sobrenatural fazem parte de uma única realidade (ALMEIDA, 2003).

De acordo com Posey (1997), para compreendermos os conceitos de saúde e doenças em determinadas comunidades tradicionais, é de extrema importância a exploração de mitos e rituais, pois, estes elementos são tidos como codificações de conceitos-chave que transmitem conhecimento ecológico e princípios conservacionistas entre gerações, ou seja, são repositórios de conhecimentos práticos, e o modo de exploração do mundo vegetal, pelas comunidades indígenas, encontram-se diretamente expressos nos mitos e rituais dos grupos.

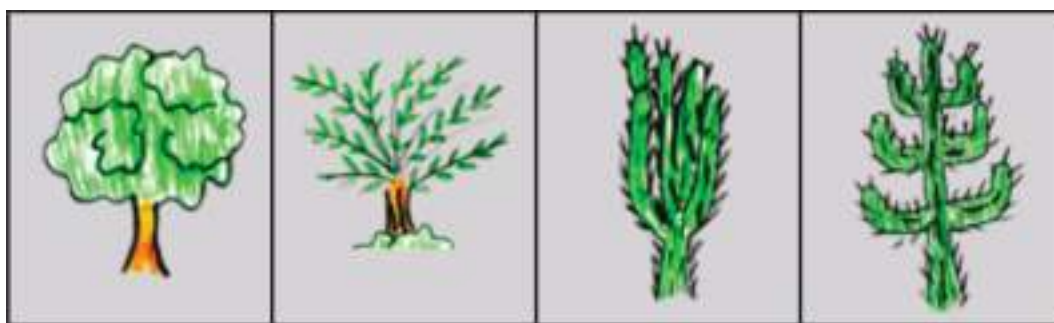
Desta forma, a medicina tradicional é fundamentada numa visão de coerência e interação do homem-cosmo-natureza, baseada numa visão mística ou mágica

religiosa, ou seja, um ato de fé e equilíbrio do ser humano, natureza e cultura. Para Mota (2007), não há separação entre mente e corpo e a doença é socialmente construída por causa da desordem da dualidade mente-corpo, que é uma característica essencialmente humana.

Para Amoroza (1996), nas sociedades tradicionais os sintomas de doenças físicas são explicados de forma a não separar a natureza do sobrenatural, o mundo social do mundo natural e indivíduo de sua matriz social. Existindo, portanto, uma interdependência entre natureza e sobrenatural, sociedade e indivíduo. Tais comunidades tradicionais possuem uma vasta farmacopéia³ natural, proveniente, em boa parte, dos recursos vegetais encontrados nos seus ambientes naturais ou cultivados em locais antropicamente alterados.

A medicina tradicional se fundamenta em um corpo de conhecimento que sofre mudanças espaços-temporais e que possui um modo de transmissão essencialmente oral e gestual. Comunica-se através de instituição médica, mas, por intermédio da família e da vizinhança, pois, segundo Amoroza (1996), o conhecimento (o saber) está sempre ligado ao aspecto prático (o fazer). Os saberes estão interligados a uma convivência, a uma interferência real no ambiente que a comunidade ocupa, sendo, muitas vezes, essa ação o fator de origem e surgimento de novos saberes.

Os povos indígenas têm um profundo conhecimento de sua flora medicinal, e dela retira variados remédios que emprega em diferentes formas. As práticas curativas estão profundamente relacionadas com a maneira que o índio percebe a doenças e suas causas. Neste contexto, este trabalho aborda a relação do Povo Indígena Tuxá de Rodelas - Bahia com a flora medicinal em conexão com seus ritos sagrados.



Iconografia de desenhos da flora do Povo Tuxá (Cartografia Social/2008).

³ Conjunto de informações que retratam a nomenclatura das substâncias, dos medicamentos básicos (BRASIL, Farmacopéia Brasileira, 2010).

O USO DAS PLANTAS MEDICINAIS PELO POVO TUXÁ

Planta medicinal é todo vegetal que contém em um dos seus órgãos, ou em toda planta, substâncias que podem ser empregadas com fins terapêuticos. Que possua uma propriedade real ou imaginária, aproveitada pela comunidade para um ou mais fins específicos de cura. E empregada na prevenção, tratamento, na cura de distúrbio físico ou espiritual. (AMOROZO & GELY, 1998).

As Caatingas são ambientes que possuem uma rica diversidade de plantas medicinais, compostas por várias espécies endêmicas, ou seja, que só existe neste bioma. Porém, este ambiente encontra-se bastante alterado, devido ao mau uso desses bens naturais, tais como: queimadas, desmatamento, substituição da mata nativa por área de cultivo e pastagens, que trazem como consequências irreparáveis perdas para esse patrimônio genético. A exemplo, da baraúna (*chinopsis brasiliensis*) e aroeira (*Myracrodruon urundeuva*) encontram-se na lista de espécies ameaçadas de extinção.

Baseados em estudos realizados junto aos povos indígenas na Amazônia, Posey (1997) observou que as informações referentes aos complexos ecossistemas e ao modo de exploração dos bens naturais encontram-se direta ou indiretamente expressas nos mitos e rituais dos grupos indígenas da região. No caso Tuxá, não é diferente. Sua cultura é vivenciada numa relação simbiótica entre a natureza das Caatingas e suas práticas ritualísticas.

Ao longo de sua história, os Povos Indígenas do Rio São Francisco se desenvolveram nesta interação junto aos ecossistemas. Adquiriram técnicas de uso e manejos da flora medicinal. Aprenderam a conviver com o ambiente e sua diversidade biológica e ecológica. E estas relações de conexão com a natureza garantiram-lhes o domínio do conhecimento do patrimônio genético vegetal.

O Povo Indígena Tuxá, situado à margem direita do Submédio São Francisco, em Rodelas na Bahia – Brasil, viveu envolvido com um ambiente favorável entre o Rio e as Caatingas do Semiárido. Adquiriu a ciência da flora e fauna desses ecossistemas e construiu um modo de vida transmitido ancestralmente.

Segundo Mark Plotkin (2008), ninguém entende melhor os segredos das plantas do que os xamãs indígenas – homens e mulheres pajés, que tem desenvolvido um imenso conhecimento desta biblioteca que se chama flora, que são verdadeiras “farmácias vivas” para curar os seus males, tanto físico como espiritual. Mas, como as próprias florestas, o conhecimento destes mágicos da botânica está rapidamente desaparecendo, devido ao desmatamento e a transformação cultural profunda entre as gerações mais jovens. E a construção dos barramentos hidrelétricos, em nome do desenvolvimento, gerou, para o Povo Indígena Tuxá, mudanças sociais, culturais,

econômicas e ambientais, causando profundos prejuízos; submergindo as suas ilhas e margens, interrompendo atividades agrícolas, religiosas e culturais, como no caso de plantas medicinais, navegação, caça e pesca que faziam parte da constituição de sua identidade étnica. Sobre isso, atesta o Pajé Armando Tuxá, referindo-se a perda de seu território étnico:

Tivemos perda da nossa sabedoria, das explicações perdidas da fonte que transmitia toda verdade. Toda ciência para nós era aquela ilha (Surubabel). Com essa mudança nós perdemos muitas coisas, pois foi lá onde foi gerado os nossos antepassados. Era por lá que eles passavam todos os dias. Lá era onde a gente vivia e tinha toda força e todo poder: no pé da juremeira, do juazeiro, umbuzeiro, nos pés de paus, onde a gente enterrava os cachimbos no pé da jurema. (PAJÉ ARMANDO apud MARQUES, 2008).

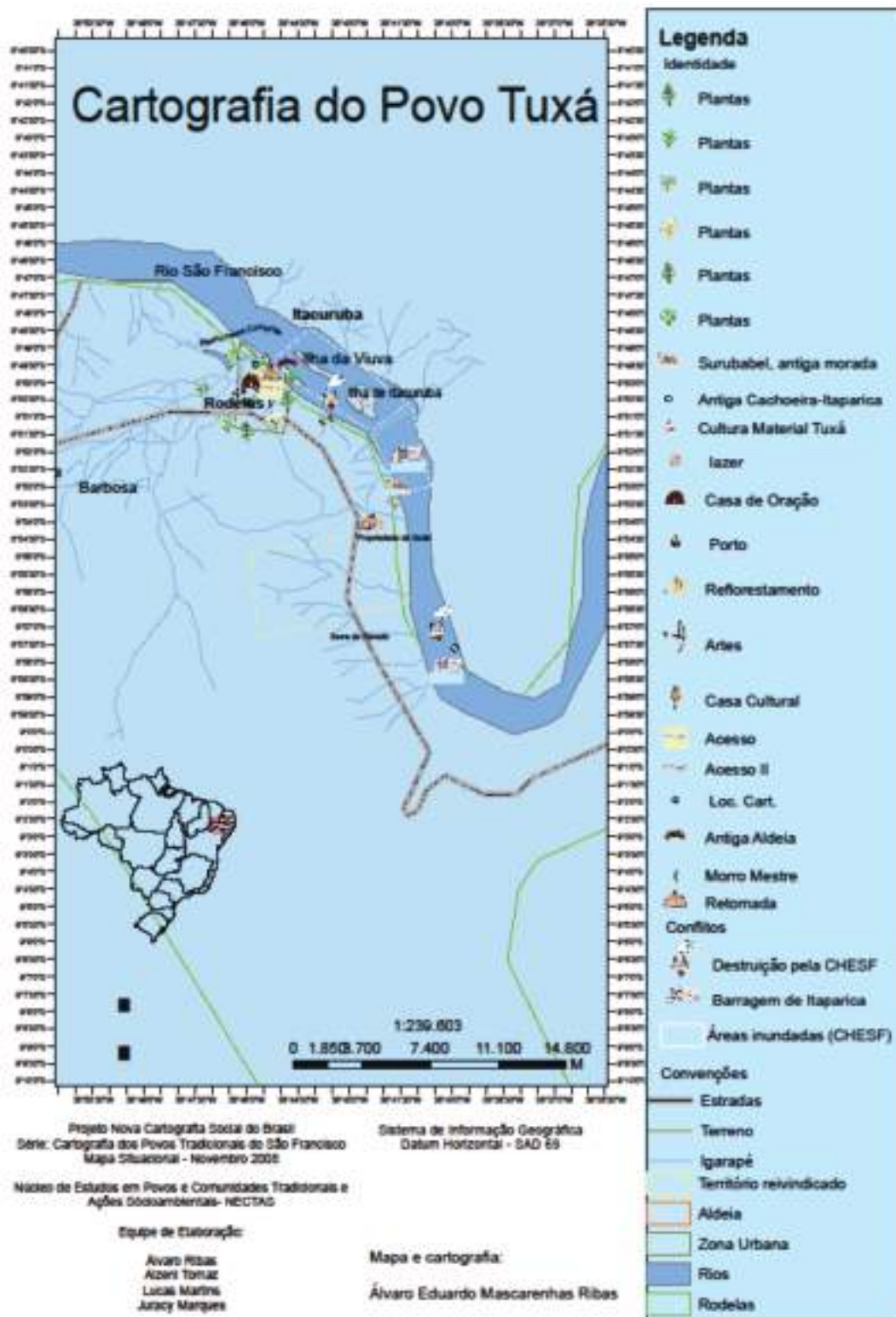
Os Tuxá, como afirma Marques (2008), são conhecidos por outros Povos Indígenas como “conhecedores da ciência”, porque possuíam grandes sabedorias dos segredos sagrados da religião indígena e de seu ambiente. Alfredo Wagner Berno de Almeida (2004) aborda que esses conhecimentos consistem num aparato cognoscitivo extremamente complexo e ressalta.

Eles não se restringem a um mero repertório de ervas medicinal tampouco consistem numa listagem de espécies vegetais, eles compreendem as fórmulas sofisticadas, o receituário, e os respectivos procedimentos para realizar transformações, respondem as indagações de como determinada erva é coletada, tratada e transformada em um processo de fusão. (ALMEIDA, 2004).

Almeida (2003) ressalta que o conhecimento botânico desenvolvido por qualquer sociedade, alia mitos, divindades, espíritos, cantos, danças e ritos, havendo perfeita interação entre o simbólico, o natural (botânico) e o cultural, onde o natural e sobrenatural fazem parte de uma única realidade. Esses elementos constitutivos da identidade Tuxá, são comprometidos com o impacto negativo dessas obras.

O POVO TUXÁ NA CONEXÃO COM O SAGRADO E OS RITUAIS DE CURA

Identificando-se como “Tribo Tuxá, Nação Proká, Caboclo Arco e Flecha e Maracá”, constitui-se uma das últimas etnias reunidas a partir do século XVII nas várias missões que se estabeleceram ao longo do curso do Submédio São Francisco. Filhos dos antigos índios rodeleiros que viveram naquela região, há muitos anos, sua população atual é de 995 indivíduos, divididos em 214 famílias, sendo que a população está de acordo com o gênero em 507 homens e 488 mulheres (MARQUES, 2008).



Mapa do Território Tuxá (Cartografia Social/2008)

O Povo Tuxá resistiu ao extermínio e a penetração pecuarista no Nordeste, sendo que viviam em mais de 30 ilhas no rio São Francisco. A construção da barragem da hidrelétrica de Itaparica em 1988, inundou sua aldeia, e foram transferidos para três áreas distintas: Nova cidade de Rodelas, Ibotirama e Inajá (SAMPAIO-SILVA, 1997). A perda de seu território étnico ocorre sistematicamente, desde os processos de colonização, perpassando por vários conflitos de domínio territoriais por parte de grandes latifúndios, seguindo pela construção dos grandes projetos, a exemplo das barragens, transposição do rio São Francisco e projetos de irrigação.

Na dinâmica da sociedade Tuxá as manifestações culturais e religiosas ainda permanecem viva, expressiva, situando-se no âmago do sistema de vida desse povo, assegurando, assim, a sua etnicidade. Encontrando-se os ritos e cerimoniais, as danças, os cânticos, a pajelança, o misticismo, mitologia, enfim, a sua cosmovisão (SAMPAIO-SILVA, 1997). Segundo o autor, os ritos e cerimoniais seguem dois critérios: participação dos membros da comunidade e quanto ao significado intrínseco.

É neste ambiente religioso que a espiritualidade e a religiosidade, somadas à crença nos poderes dos escolhidos, permitem aos seres humanos a comunicação com o sobrenatural. E é nesta comunicação, em contato com as entidades invocadas (no caso, os encantados), que os índios vão buscar as soluções para os problemas que os afligem.

Dentre os rituais dos Tuxá estão a mesa, a ceia, o Toré. A “Mesa” e a “Ceia”, de acordo com Sampaio-Silva (1997), são celebradas em recinto fechado e podem ser classificadas quanto à participação dos membros da comunidade, como rituais secretos, tendo acesso a estes somente o Pajé e os iniciados congregados em um grupo de iniciados nas práticas ritualísticas e evocativas. Já o Toré, é um ritual aberto aos quais todos os membros da comunidade têm acesso, independente de sexo e idade, embora que em ocasiões especiais apenas o Pajé e seus iniciados participam do ritual.

Quanto ao ritual Particular, podem ser conceituados: a Mesa é um ritual evocativo, no qual o Pajé e o grupo cerimonial de iniciados entram em contato com o “Reino do Encantado”. “A comunicação com os “encantados” ou “mestres encantados” se faz por meio de “incorporações ou enrramação” dos participantes do cerimonial que ingerem o vinho da jurema e fumam cachimbo de barro ou dos troncos da jurema. A evocação dos “mestres encantados” pode ter variados objetivos, como por exemplo, saber se uma pessoa está doente, que doença a pessoa tem, solicitar receita para o tratamento da enfermidade, receber notícias de parentes, fazer promessas, entre outros. Sendo que as promessas são as “obrigações” que devem ser prestadas aos encantados para atingir os objetivos esperados (SAMPAIO-SILVA, 1997).



Casa/Porô da Ciência (esquerda) e Cacique Bidu (Direita) (Tomáz, 2010)



Pajé
Armando Tuxá
(NECTAS/2010)

O fumo (*Nicotiana L. Solanaceae*) é a planta considerada sagrada pelo Povo Tuxá que, ao lado do vinho da jurema, desempenha importantes funções religiosas nos rituais de cura, possuindo especial função de “limpar” o ambiente. O fumo é usado para benzer a cruz, e fumegado nas pessoas doentes para obterem a cura. Além de “propiciar aos fumantes visões, informações e previsões”. Sendo que seu poder é empregado para “quebrar os encantos” e “enfrentar as forças maléficas” que, porventura, estejam presentes, causando danos à saúde mental, física e espiritual dos que recorrem a estes tratamentos. No universo sagrado dos Tuxá, cada cachimbo simboliza o “mestre encantado”, denominado por eles de “cachimbo mestre”.

Ainda de acordo Sampaio-Silva (1997), a ceia objetiva diversos fins, como a cura de uma doença, obtenção de boas colheitas, fazer uma boa viagem e outros. Já o Toré é uma dança onde os participantes vestem roupas típicas conhecidas por “cataioba”⁴. E fazem suas danças enfileiradas, nas quais homens e mulheres entoam cânticos ou linhas, e os mais velhos do Povo fazem as marcações com o maracá⁵.

O Toré é uma manifestação sociocultural comum a quase todas as etnias indígenas que vivem na área de influência do Médio São Francisco, no sertão nordestino. Por ser muito abrangente entre os grupos indígenas, o Toré é uma das manifestações socioculturais mais importantes no Nordeste.

É fundamental ressaltar que o Toré transcende os limites sociais de um único grupo, tendo a função de promover o intercâmbio social e cultural entre as etnias indígenas do Nordeste, como também a interação e solidariedade entre estes, atuando como um fator de integração e reforço de sua etnicidade (CARVALHO, 1982).

Segundo Almeida; Galindo & Elias (2002), os encantados são espíritos protetores pertencentes ao mundo dos heróis míticos e que podem ser localizados como moradores nas serras, nos rios e nas cachoeiras, sendo que a principal localização dos encantados eram as cachoeiras de Itaparica. Estas cachoeiras desapareceram com a construção do reservatório de Itaparica, causando a perda de território, que associado a um crescente desmatamento, provocou não só os prejuízos como o desaparecimento de muitas espécies da biodiversidade, comprometendo, assim, a sua produção e reprodução sociocultural e religiosa, afastando os encantos e os encantados.

⁴ Veste confeccionado com a filha do croá, croatá ou caroá (*Neoglazovia variegata*, ARRUDA).

⁵ Instrumento musical sonoro feito da cabaça ou coité (*Crescentia cujete*), arvoreta esgalhada, comum em margens de rios, nos quintais de moradias. O chá dos frutos tem ação nos problemas de rendeduras e das tosses.

O USO DA JUREMA

Jurema (*Mimosa verrucosa* Lin; *Mimosa Mimos hostilis* Benth.; *Mimosa nigra* Hub., *Mimosa Tenuiflora*) é uma planta sagrada necessária às curas e a todas as atividades dos Povos Indígenas do São Francisco. Segundo Andrade *apud* Gomes (2009), a jurema ocupa um lugar bastante singular, pois, possui denotações múltiplas, que são associadas a um simbolismo complexo. Além do sentido botânico, a palavra Jurema designa, ainda, pelo menos, três outros significados a saber:

Preparado líquido à base de elementos do vegetal, de uso medicinal ou místico, externo e interno, como a bebida sagrada, "vinho da Jurema"; Cerimônia mágico-religiosa, liderada por pajés, xamãs, curandeiros, rezadeiras, pais-de-santo, mestras ou mestres juremeiros que preparam e bebem este "vinho" e/ou dão a beber a iniciados; Jurema sendo igualmente uma entidade espiritual, uma "cabocla", ou divindade evocada tanto por indígenas, como remanescentes, herdeiros diretos em cerimônias do Catimbó, de cultos afro-brasileiros e mais recentemente na Umbanda. (ANDRADE *apud* GOMES, 2009)

A jurema é utilizada no Sertão Nordestino desde os tempos imemoriais, existem poucas documentações a respeito da jurema durante o início da colonização do Nordeste, pois, seu uso, durante esse período era motivo de repressão. E assim, na medida em que aumentava o processo de dominação na política e na economia, aumentava também a pressão na cultura e na religiosidade.

Historicamente, a jurema representa um elemento ritualístico ligado à própria resistência dos povos indígenas. Os rituais, tendo como centro a jurema, aparecem como forma de resistência indígena e popular, afirma o autor:

O vinho da jurema é preparado da casca e da entrecasca da jurema em infusão. É bebido pelos adultos de ambos os sexos, por ocasião dos ritos secretos. A ingestão do vinho da jurema e o fumo é condição para a vidência dos “encantados” e dos fatos distantes, passados ou futuros. A ingestão do vinho da jurema ritualisticamente nos cerimoniais é um traço cultural observado na cultura indígena do Nordeste (LIMA, 1946).

Segundo Albuquerque (1997), as plantas quando em rituais adquirem o papel de auxiliares, ou seja, elas configuram-se como seres complexos cujos papéis são de aspectos botânicos, farmacológicos e sociológicos, pois, estas são louvadas, cantadas, empregadas com o intuito de estreitar os laços com as entidades invocadas para propiciar curas e embasar conselhos. Pode-se dizer que as plantas integram representações dos adeptos como meio de compreender a natureza das coisas e poder divisar o “invisível”.

Na medida em que avança o rolo compressor da colonização, processo de genocídio ou tentativa de dominação, não só política e econômica como também cultural, aparece uma nova forma de resistência: a Jurema assume um lugar central na religiosidade popular, não só indígena, como nos rituais afrodescendentes. Diante do componente negro, a Jurema garante seu reconhecimento como entidade (espírito, divindade, cabocla) autóctone, "dona da terra". A Jurema é absorvida pelos cultos afro-brasileiros, tendo surgido, inclusive, os "Candomblés de Caboclos". (ALMEIDA; GALINDO & ELIAS, 2002).



Lideranças Indígenas dos Tuxá (TOMÁZ/2011)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os indígenas e africanos, donos de um tipo de “saber médico” nos legaram ideias que, hoje, mesmo reelaboradas, continuam vivas no pensamento médico terapêutico, cujo saber está contido no sistema de crença, perpetuado e transmitido, oralmente, por aquele que detém o saber da arte de curar. E por ser comum muitos Povos Tradicionais, acredita-se que a prática médica popular, dita “sagrada”, está enraizada a um conhecimento ancestral que vai certamente continuar exercendo fortes resistências aos avanços culturais, mesmo com a pressão da indústria farmacêutica.

As plantas medicinais sempre foram objetos de estudos na tentativa de descobrir novas fontes de obtenção de princípios ativos, e continuam sendo. Valendo-se das experiências e de sábias palavras do pesquisador etnobotânico, Mark Plotkin (2008), que diz existir duas grandes ameaças para os povos indígenas das florestas tropicais. Primeiro, é a destruição do meio ambiente, acarretando perdas irreparáveis para a biodiversidade; e segundo, é a perda da diversidade sociocultural.

O Povo Tuxá possui uma conexão de conhecimentos concebidos ao longo da história com seu ambiente. Resultado de uma interação de saberes adquiridos sobre plantas, animais, cerimônias e mitos. Refletindo diferentes experiências e atitudes sobre a diversidade biológica e o que dela pode ser obtido, a partir da utilização de recursos naturais disponíveis, que transcende para o sagrado.

Mesmo com os impactos do complexo hidroelétrico ocorridos no São Francisco, que impactou e resultou na perda do território étnico Tuxá, observa-se que, apesar das muitas perdas existentes, o conhecimento de práticas e manejos do uso da flora nas suas tradições, não sucumbiu. Ao contrário, mantém na memória viva, guardado na ciência dos mais velhos, e de alguns jovens, o conhecimento de uma ciência que transcende.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, U.P. **Folhas sagradas – As plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros**. Recife: Ed. Universitária da UFPE; 1997.

ALBUQUERQUE, U.P.; Andrade, L.H.C. **As plantas na medicina e na magia dos cultos afro-brasileiros**. In: Tópicos em conservação, Etnobotânica e Etnofarmacologia de plantas medicinais. Recife: NUPEEA/Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia; 2005.

ALMEIDA, Alfredo W. B. **Terras tradicionalmente ocupadas, Processos de Territorialização e Movimentos Sociais**. Estudos Urbanos e Regionais. V.6, n.1/Maio 2004.

ALMEIDA, L. S de A.; GALINDO, M.; ELIAS, J. L. **Índios do Nordeste: temas e problemas 2**. EDUFAL. Maceió/AL, 2002.

ALMEIDA, M.Z. **Plantas medicinais**. Salvador, BA EDFBA. 2003.

AMOROZO, M.C.M. **A abordagem etnobotânica na pesquisa de plantas medicinais**. In: Di STASI, L.C (Org). Plantas medicinais: arte e ciência. São Paulo: Editora UNESP p 47-68, 1996.

AMOROZO, M.C.M. ; GÉLY, A. L. **Uso de plantas medicinais por caboclo do baixo Amazonas**. Barcarena/PA. Brasil Boletim Museu Emílio Goeld, série botânica. Pará, 1998.

BENITES, I. L.; SANGALLI, A.; RODRIGUES, T. R. **Estudo das espécies medicinais usadas atualmente pelos Guarani Kaiowá da Aldeia Amanbaí**. 2010.

BERG, M.E. **Plantas medicinais da Amazônia: Contribuição ao conhecimento sistemático**. Belém, Museu Emílio Goeld, 1993.

BRAND, A. **Desenvolvimento Local em comunidades Indígenas no Mato Grosso do Sul: a construção de alternativas**. Interações, v.1, n. 2, p. 59 – 68, 2001 b. Campo Grande, 2001.

BRASIL. **Farmacopéia Brasileira**, volume 2/Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Brasília: Anvisa, 2010.

CAMARGO, M. T. L. de A. **Os poderes das plantas sagradas numa abordagem etnofarmacobotânica**. Revista Museu de Arqueologia e Etnobiologia da Universidade de São Paulo, n. 15/16. São Paulo, 2005/2006.

CARVALHO, M. R. G. de . **Um estudo de caso: Os índios Tuxá e a construção da Barragem de Itaparica**. In: O Índio perante o Direito(Ensaio), SANTOS, S. C. Dos (org).Ed. da UFSC. Florianópolis, 1982.

CASTRO, E. **Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais**. In: DIEGUES, A. C. Etnoconservação – Novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. Hucitec. São Paulo, 2000.

GOMES, M.B. **Estudos etnohistóricos**. 2009. Disponível em: < <http://pt.scribd.com/doc/18218015/O-Catimbo-da-Jurema>>. Acesso em: 14/07/2011.

JORGE, S. da S. A; MORAES, R. G. de. **Etnobotânica das plantas medicinais**. 2009.

LEVY-STRAUSS, Claude. **A ciência do concreto: o pensamento selvagem**. São Paulo: Companhia editora Nacional, 1976.

LIMA, O. G. de. **Observações sobre o Vinho de Jurema utilizados pelos índios Pancararú de Tacaratu (Pernambuco)**. Separata dos Arquivos do IPA, v. 4. Recife, 1946.

MARQUES, Juracy. **Cultura Material e etnicidade dos Povos indígenas do São Francisco afetados por barragens: Um estudo de caso dos Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil**. Tese de doutorado – Universidade Federal da Bahia UFBA. Salvador /BA, 2008.

MARQUES, Juracy. TOMAZ, Alzeni, et al. **Povo Indígena Tuxá**. Catografia Social. UEA, 2007.

MING, L.C. **Coleta de plantas medicinais** In. Dis tasi.; L.C (Ed) plantas medicinais: arte e ciência. Um guia de estudo interdisciplinar. São Paulo, UNESP, 1994.

MOTA, Clarisse Novais da. **Os filhos de Jurema na Floresta dos Espíritos: Ritual e Cura entre dois grupos indígenas no Nordeste Brasileiro**. Maceió, EDUFAL, 2007.

PINTO, E. **Etnologia brasileira**. Brasileira. Ed. Nacional, São Paulo, 1956.

PLOTKIN, M, 2008. **Comunidades tradicionais são essências para a conservação da biodiversidade**. Disponível em:<<http://www.amazonteam.org/>>. Acessado em: 07/2011.

POSEY, D. A. Em Ribeiro, B. G.;. **Suma Etnológica Brasileira -1**. Etnobiologia. Editora Vozes: Petrópolis, 1986.

_____. **Manejo da Floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (kaiapó)**. SUMA Etnobiológica Brasileira vol I Etnobiologia, vozes, Rio de Janeiro, 1987.

SAMPAIO-SILVA, O. **Tuxá: Índios do Nordeste**. 1º ed. Ed. Anna blume. São Paulo, 1997.

SANTOS, M. de L. dos.; ARAÚJO, E. de M.; BATISTA, A. R. **Plantas medicinais usadas pelos índios Kambiwá Ibirimim/PE**. RBIC – Revista Brasileira de Informações Científicas. Vol. 1, n. 1, 2010.

OS COMPLEXOS SISTEMAS DA JUREMA PRETA: ESPÉCIE BOTÂNICA E REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO NA CULTURA DO POVO INDÍGENA PANKARARÉ, RASO DA CATARINA - GLÓRIA - BAHIA - BRASIL¹

Leguminosae Adans. é a terceira maior família entre as Angiospermas, compreende cerca de 727 gêneros e 19.325 espécies, com distribuição cosmopolita e centro de diversidade nos trópicos (LEWIS et al., 2005). É a segunda maior família de importância econômica depois de Poaceae Barnhat., com muitas espécies utilizadas na alimentação humana, a exemplo do feijão (*Phaseolus vulgaris* L.) e da soja (*Glycine max* (L.) Merr.). No Brasil a família está representada por 212 gêneros e 2.716 espécies (LIMA et al., 2012). Para caatinga foram catalogadas 318 espécies, dentre estas, 274 foram citadas para o estado da Bahia (QUEIROZ, 2009).

Leguminosae inclui três subfamílias: Caesalpinioideae, Mimosoideae e Papilionoideae (WOJCIECHOWSKI et al. 2004). Mimosoideae tem cerca 3.270 espécies e 78 gêneros, com distribuição em áreas tropical e subtropical, formam o maior componente vegetal de regiões áridas e semiáridas em todo mundo (LUCKOW et al., 2003; (LEWIS et al., 2005). No semiárido brasileiro uma espécie de Mimosoideae ganha destaque nos rituais dos Povos Indígenas.

O universo vegetal sempre se fez presente no cotidiano dos povos indígenas, devido diversidade de potencialidades que as plantas apresentam, e das quais muitos povos fazem uso. A observação e relação simbiótica com o meio ambiente possibilitaram a aquisição de experiências para distinguir as propriedades de muitos vegetais e, conseqüentemente, sua aplicação, seja na alimentação, na medicina popular ou tradicional, ou em rituais religiosos.

¹Autores: Aline Franco Sampaio Brito - Mestre em Biodiversidade Vegetal pela UNEB/Campus VIII; Pesquisadora do NECTAS (Núcleo de Estudos e Pesquisa em Povos e Comunidades Tradicionais e Ações Socioambientais). Alzení de Freitas Tomáz - Graduanda em Direito; Coordenadora do LAPEC/NECTAS (Laboratório de Cartografia Social do Núcleo de Estudo e Pesquisa em Povos e Comunidades Tradicionais e Ações Socioambientais) UNEB/Campus VIII. Paulo Wataru Morimitsu - Mestrando em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII; Técnico-pesquisador do LAPEC/NECTAS - UNEB/Campus VIII. Juracy Marques - Professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII e da FACAPE; Doutor em Cultura e Sociedade; Pós-doutor em Antropologia; e Pós-doutorando em Ecologia Humana.

Na bacia do rio São Francisco vivem cerca de 40 Povos Indígenas em mais de 50 territórios: Kaxagó, Kariri-Xokó, Tingui-Botó, Akonã, Karapotó, Xokó, Katokim, Koiupanká, Karuazu, Kalankó, Geripankó, Pankararu, Fulni-ô, Xukuru-Kariri, Pankaiuká, Tuxá, Pipipã, Tupan, Kambiwá, Kapinawá, Xukuru, Pankará, Truká, Pankararé, Kantaruré, Atikun, Tumbalalá, Pankaru, Kiriri, Xacriabá, Kaxixó, Pataxó, entre outros. A população estimada é de cerca de 70 mil indígenas (MARQUES, 2011). Esses povos estabeleceram fortes relações no campo do Sagrado com a planta Jurema Preta.

A Jurema Preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir), uma espécie botânica nativa da Caatinga, possui um valor simbólico muito intenso para os Povos Indígenas do Nordeste, sendo considerada como um elemento religioso. Destaca-se como uma planta “mística” para os indígenas, cercada por grande respeito. Como afirma Gerda Maia (2004):

Das raízes, os índios preparavam uma bebida chamada ajucá ou vinho da jurema, usada por ocasião das cerimônias dos Pajés. Uma bebida usada pelos caboclos, na foz do São Francisco, chamada de jurubare, também usava a jurema, junto com a imburana de cheiro, pau ferro e mel, tudo dissolvido na cachaça.

Na cultura Pankararé, a Jurema Preta ganha destaque com relação a outras espécies vegetais da Caatinga, por ser considerada sagrada, uma força da natureza, visto que para a realização das tradições Pankararé é necessário que ocorra o ritual da Jurema Preta, o que demonstra grande importância para os Rituais religiosos deste povo, como afirma Bandeira (2003), “deve-se dar ênfase a essa etnoespécie porque no âmbito da cultura Pankararé ela ocupa posição de destaque no ritual e no conhecimento indígena”.

O povo Pankararé mantém suas tradições através da relação com o meio em que vive, conhece os ciclos naturais e, sob um olhar simbólico, a natureza é sagrada, fazendo uso de seus elementos apenas quando necessário. Ao longo do tempo adquiriu técnicas de manejo para minimizar as ações antrópicas. Esses conhecimentos são transferidos aos mais jovens a partir da observação no seu cotidiano e através da oralidade.

Os indígenas realizam seus rituais numa região denominada Amaro, na ecorregião Raso da Catarina. A escolha desse local foi devido a presença de uma espécie vegetal *Hymenaea courbaril* L. (Jatobá), assim chamada pelos indígenas onde praticam a Mesa da Ciência e Festa do Amaro. Sobre os rituais Pankararé, ainda são realizados poucos estudos, visto a importância de compreender a relação do Povo Pankararé com o universo botânico nas práticas ritualísticas.

Os Pankararé na prática de seus rituais sagrados Mesa de Ciência e Festa do Amaro, dançam o Praiá, o Toré, cultuam a Jurema Preta como planta sagrada e ingerem a bebida produzida da raiz desta planta. Para esse Povo, a Jurema Preta é uma Planta Sagrada, Planta Mestre, Bebida Sagrada, Encantado, Ciência, é a própria Força da Natureza formando sistemas vivos. Nesse sentido, se constitui a Teia Biológica da Jurema Preta, na qual a planta perpassa a caracterização de espécie vegetal e assume caráter espiritual e ciência da natureza. Para Fritjof Capra (2006):

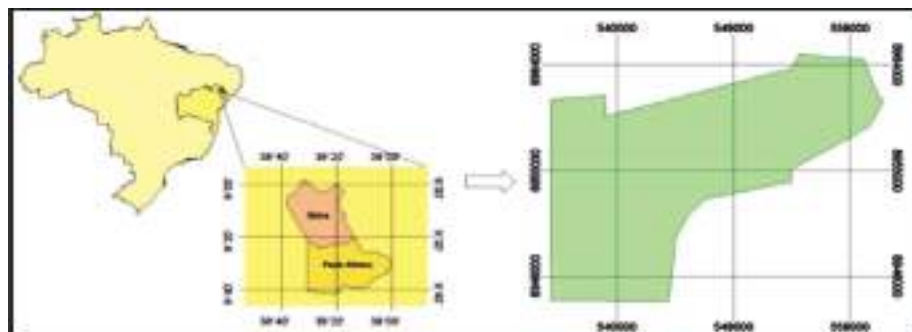
A concepção de sistemas vivos como redes, fornece uma nova perspectiva sobre as chamadas hierarquias da natureza. Desde que os sistemas vivos, em todos os níveis, são redes, devemos visualizar a teia da vida como sistemas vivos (redes) interagindo à maneira de rede com outros sistemas (redes). Como por exemplo, podemos descrever esquematicamente um ecossistema como uma rede com alguns nodos. Cada nodo representa um organismo, o que significa que cada nodo, quando amplificado, aparece, ele mesmo, como uma rede.

Eliade (2008) corrobora a compreensão desses indígenas afirmando que é em virtude do seu poder e, sobretudo, do que ela manifesta (e que a supera) que a árvore se torna um objeto religioso. A Jurema Preta apresenta também potencialidades que o Povo Pankararé utiliza na medicina tradicional para tratamento de diversas enfermidades. O culto à Jurema Preta e o uso do vinho da Jurema, mantêm vivas as Tradições Pankararé e fortalecem o Povo na afirmação étnica.

MATERIALE MÉTODOS

• ÁREA DE ESTUDO

O estudo foi realizado na Reserva Indígena Pankararé, aldeia Brejo do Burgo, no município de Glória, Bahia, Brasil, que está localizada na ecorregião do Bioma Caatinga denominado Raso da Catarina.



Terra Indígena Pankararé. Fonte: Pereira et al, 2005

O território Indígena Pankararé está formado por duas Terras Indígenas: a Terra Indígena Pankararé, com aproximadamente 29.000 ha, demarcada no ano de 1987 e somente homologada no ano 1996, sendo usufruto exclusivo dos índios, e Terra Indígena denominada Brejo do Burgo, com cerca de 17.000 ha, que era dominada “área mista” até os anos 1990, também demarcada e homologada mais recentemente, em 2001. Nesta última, ainda não indenizada, o espaço e os recursos ambientais são divididos com os brancos (posseiros que não se autodenominam índios) constituindo-se em uma área de intenso conflito interétnico (BANDEIRA *et al*, 2003).

• CARACTERIZAÇÃO DA COMUNIDADE

A organização social do Povo Pankararé está relacionada com a sua condição étnica, que se manifesta de diferentes formas, quer seja na vivência das suas tradições e símbolos, nas relações familiares, trabalho e o ambiente da vida. Homens e mulheres realizam atividades agrícolas, mas, são as mulheres que possuem a tarefa de cuidar da família e da casa. Nos rituais sagrados, os homens possuem atividades específicas e são os idosos de ambos os sexos responsáveis pela manutenção e fortalecimento da comunidade.

Os Pankararé usam de seus artifícios e conhecimentos tradicionais sobre o ciclo da natureza para sua sobrevivência no Bioma Caatinga. A etnoeconomia Pankararé está associada à agricultura e pecuária tradicional, como também na produção de artesanato. Nas suas criações estão presentes caprinos, suínos e bovinos. Ainda fazem uso da atividade extrativista como a caça de animais silvestres para sua alimentação, extração de mel e coletas dos grupos botânicos como o caju (*Anacardium occidentale* L.) e imbu (*Spondias tuberosa* Arruda); licuri (*Syagrus coronata* Becc.); murici (*Byrsonima crassifolia*(L.) Rich.). Os índios plantam milho, feijão e mandioca, e produzem farinha e beiju. Os excedentes são vendidos na feira livre dos municípios de Paulo Afonso e Glória.

• COLETA DE DADOS

Foram realizadas oito visitas, com duração de 10 dias para cada visita, entre os anos 2009 e 2010. A primeira visita aconteceu com o objetivo de consultar as lideranças indígenas sobre o estudo a ser realizado e o conhecimento da região estudada. A partir da qual se obteve a autorização da comunidade para a realização da pesquisa referendada pelo administrador regional da FUNAI do município de Paulo Afonso, Bahia, Brasil.

As visitas seguintes ocorreram com a técnica de observação participante dos rituais, segundo Combessie (2004): a observação participante é apropriada para os primeiros contatos com a comunidade, de modo a possibilitar um momento de exploração da realidade, gerando uma maior compreensão do cotidiano da comunidade estudada.

Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas (ALBUQUERQUE, 2008). As entrevistas foram aplicadas aos participantes da Festa do Amaro e da Ciência do Índio, seguindo a técnica “*Snow ball*” (“bola de neve”) de Bailey (apud ALBUQUERQUE, 2008, p.27), um método utilizado para uma seleção intencional dos informantes. Totalizando 27 indivíduos integrantes do Povo Indígena Pankararé nas regiões da Serrota, Cerquinha e Brejo do Burgo.

Foi possível realizar a identificação do exemplar botânico *in loco*, nas regiões: Brasil, Bahia, Glória, Aldeia Pankararé, Brejo do Burgo, Região Baixa Fontana. Próximo ao berçário das emas. 09° 22' 46.9"S, 38° 27' 31.0" W, 387m altitude. Pasto, solo arenoso.

Brasil, Bahia, Glória, Brejo do Burgo, Aldeia Pankararé, Região Serrota. Nessa local foram observados três espécimes, localizados pelos seguintes pontos de GPS: 09° 23' 46.4" S, 038° 27' 22.6" W, 419 m de altitude; 09° 23' 46.1" S, 038° 27' 27.1" W, 423 m de altitude; 09° 23' 46.0" S, 38°27'28.2" W, 420m de altura. Vegetação arbustiva, solo arenoso. Seguindo a mesma metodologia da primeira identificação botânica.

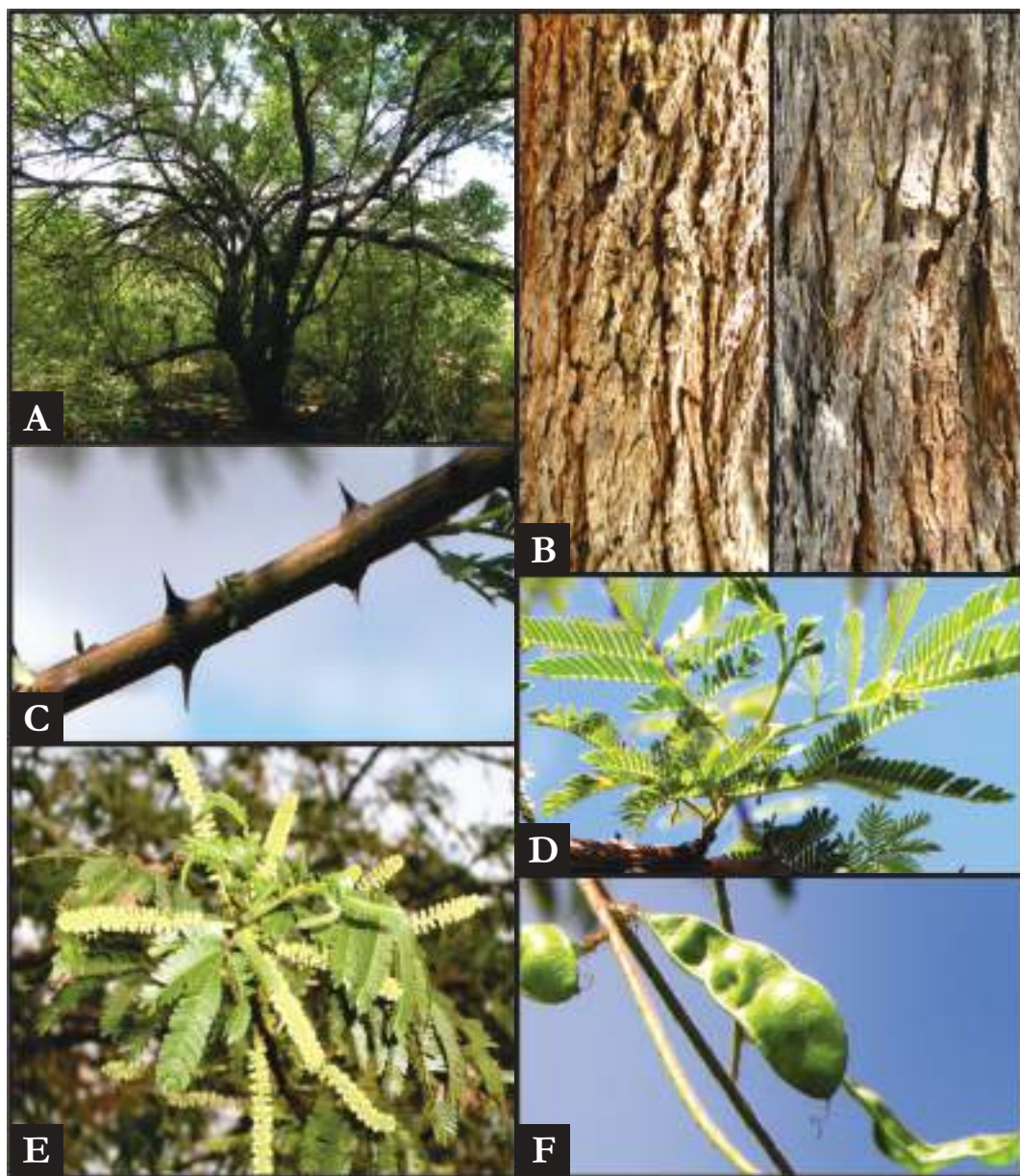
RESULTADOS E DISCUSSÕES

• CARACTERIZAÇÃO BOTÂNICA DA JUREMA PRETA (MIMOSA TENUIFLORA [WILLD.] POIR.)

Após análise do material botânico, foi possível a caracterização da Jurema Preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir.). Árvore ca. de 5 m. de alt.. Ramos cilíndricos, aculeados quando jovens. Caule levemente inclinado, apresentando casa castanha escuro a cinza, rugoso, fendida. Folhas de 10-12 pinas, 8-50 folioladas, folíolos cartáceos, oblongos, ápice arredondado, base assimétrica, margem levemente ciliada. Inflorescência espiciforme, espigas 3,4-8 cm compr. Craspédios 2,3-4 cm de comp., verdes quando jovens, marrons maduros, ápice mucronado.

A coloração do súber está associada ao estresse hídrico, no período de escassez

hídrica, a casca do caule da Jurema Preta adquire uma coloração na cor cinza, como a maioria das espécies do Bioma Caatinga. Os processos fisiológicos da *Mimosa tenuiflora* diminui seu metabolismo, assim como adquiriu formas para evitar a perda hídrica, uma estratégia para sobrevivência na estação seca. No período chuvoso, a casca adquire coloração castanho escuro, observado nas figuras abaixo.



A – *Mimosa tenuiflora* [Willd] Poir. ca. 5m alt.; B - Casca do tronco; C – presença de acúleos nos ramos; D – folhas bipinadas; E – Inflorescência espiciforme; F – Fruto craspédio.
(SAMPAIO, 2009/2010).

• COMPREENSÃO DOS COMPLEXOS SISTEMAS DA JUREMA PRETA NOS RITUAIS PANKARARÉ

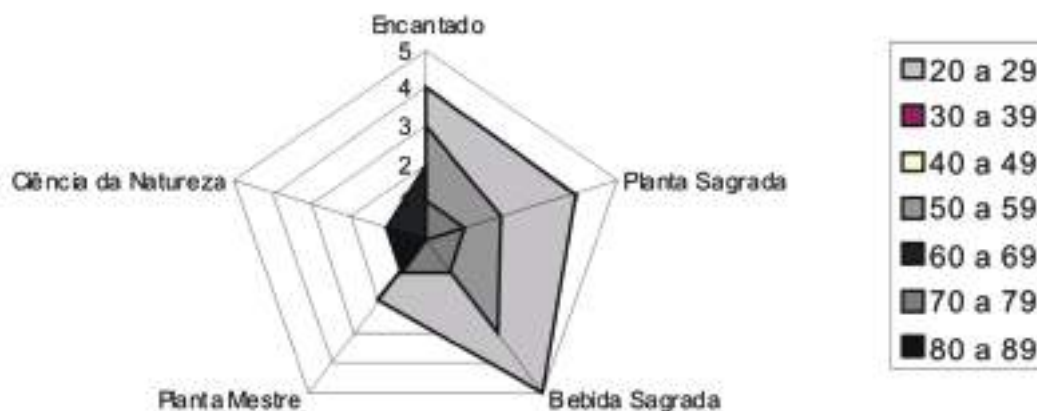
O Povo Pankararé, ao realizar seus rituais no Amaro, cultuam a planta Jurema Preta como a Força da Natureza, e da raiz dessa planta produzem uma bebida que passa pelo processo de fermentação e por esse motivo é chamada de vinho da Jurema ou vinho do Anjucá. Para a coleta da raiz, os indígenas criaram uma forma de manejo na qual a *Mimosa tenuiflora* não é prejudicada. Para coleta da raiz os indígenas praticam o ritual da Jurema, e extraem apenas parte da raiz lateral, somente após dois anos realizam coleta no mesmo indivíduo, dessa forma os indígenas conservam e preservam a espécie. Na prática da Ciência do Índio, um ritual composto apenas por indígenas, os índios se concentram na Casa de Ciência, formando um círculo ao redor da mesa composta por uma esteira, formando um cenário com a presença de velas, fumo, uma tigela com a bebida da Jurema Preta, e local onde encontra-se o Cacique e o Pajé. E assim, invocam os encantados através dos “toantes” e do som produzido pelo maracá, formando um som constante, um mantra.

Durante o ritual, a Jurema assume o papel de líquido bento, os indígenas entregam objetos pessoais ao Cacique para que seja imerso na Jurema Benta, para serem batizados no vinho Anjucá. Num certo momento, a Bebida da Jurema Preta é oferecida a todos presentes, visitantes, índios e encantados, numa importante comunhão saboreiam a Bebida.

A Festa do Amaro ocorre no último sábado do mês de outubro. Os indígenas todo ano se organizam para manter essa tradição. Três dias antes do dia da Festa, os homens já iniciados na Ciência do Índio vão para o terreiro, realizam rituais secretos, preparam o terreiro para a chegada dos indígenas que ficaram na aldeia e visitantes. Durante o ritual, o Pajé e o Cacique oferecem a Bebida da Jurema Preta aos homens iniciados na Ciência, ao mesmo tempo, na casa dos santos ocorre a oração do terço. No período noturno, os indígenas vestidos com o folguedo, também chamado de Praias, saem para dançar no terreiro e ingerem a Bebida da Jurema Preta para cura do corpo e da alma.

Após a descrição dos rituais e o uso da Jurema Preta, foi possível nomear como a “Teia Biológica da Jurema Preta”, que explica a complexidade interpretativa dos vários sentidos dados a essa espécie, conforme figura 3. Os entrevistados, na faixa entre 20 a 29 anos consideram a planta Jurema Preta como um Encantado, uma Planta Sagrada, uma Bebida Sagrada e por ultimo uma Planta Mestre. Os entrevistados entre 50 a 59 anos, em suas definições, não consideraram a Jurema Preta como uma Planta Mestre, diferindo, neste sentido, dos anteriores. Todavia, os mais idosos, nas faixas etárias 60 a 69 e 80 a 89 anos, concebem a planta Jurema Preta como Planta Mestre e Ciência da Natureza.

Teia Biológica da Jurema Preta



Compreensão Pankará da Jurema Preta/Fonte: Pesquisa de Campo 2009/2010.

Os sistemas de redes revelam a importância dessa espécie botânica para o Povo Pankará. A planta é compreendida pelos indígenas através de diversos sentidos, formando os complexos sistemas da Jurema Preta. Na cultura do Povo Pankará, as formas estruturais da Jurema Preta se interconectam em pontos, formando teias biológicas da Jurema Preta. Cada ponto conectado demonstra a relação desse povo com o universo dessa planta, do qual perpassa de espécie vegetal a Planta Sagrada, construído nos mundos simbólicos da comunidade.

Os indígenas utilizam a expressão Planta Mestre num sentido de considerarem como planta professora, que ensina os remédios e rezas, como afirma Maria da Virgem Conceição (2009), “*ensina, quem trabalha com jurema, ele [mestre] chega na gente e indica todo remédio pra quem for doente, agora assim num sabe de nada, agora quando ele chega reza ensina remédio*”.

Encantado no sentido de espírito da natureza que fará proteção aos índios, Bebida Sagrada ou líquido bento para curar e benzer objetos dos indígenas e Ciência da Natureza que contém toda essência de conhecimento, como afirma Pajé Vêi (2009):

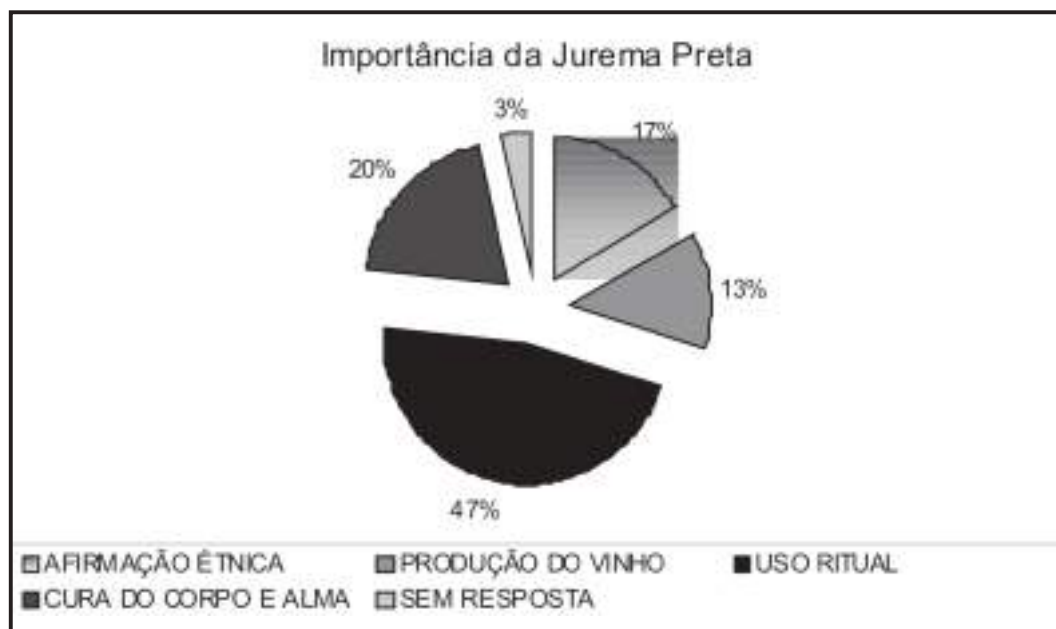
A Jurema cura, corta e ela sigura nois, quem usa ela, crê e tem fé, é muito difícil adoecer é muito difícil, agora quem num acredita, quem não tem fé nas coisa, então vevi se bateno né, mas nois não, nois sigura nosso ponto, sigura nossa jurema que é a nossa, nossos vinho de cada dia, que nois precisa vamo buscar e faz.

Assim os indígenas vão para as Caatingas, sentir os espíritos das matas, ouvir seus conselhos, ver a resposta dos ventos, o movimento das árvores, e coletam a raiz da Jurema Preta, realizando mais um Ritual da Jurema.

Para os indígenas mais idosos, a relação da Jurema Preta com a Ciência da Natureza está relacionada com a experiência espiritual intrínseca à natureza, todos os elementos estão associados, conectados e interconectados para formar um único elemento.

Com relação à importância da Planta Jurema, observa-se que está muito associada aos rituais sagrados. Sendo assim, por meio do levantamento da pesquisa in loco, ao analisar a figura 4, observa-se que 47% afirmaram que a Jurema Preta é importante para o uso no ritual, 20% dos índios ratificaram a importância para a cura do corpo e da alma e 13% corroboraram que era importante para a produção do vinho. Todos esses resultados estão intimamente relacionados às tradições desse Povo, totalizando 80% dos indígenas entrevistados. Isto comprova que esta etnoespécie tem valor essencial nas práticas ritualísticas.

Contudo, os 17% representam os Pankararé que consideram a planta como meio de autoafirmação enquanto Povo Tradicional, Povo Indígena, como afirma Irineu Pankararé (2010), *“porque o índio se num existe o vinho do anjucá não é índio, se o índio num bebe o vinho do anjucá que é a Jurema, não é índio, finge que é índio pra robar a consciênça, fala que é índio, mas não é”*.



Representação da importância da Jurema Preta/Fonte: Pesquisa de Campo - 2009/2010.

• USO DA JUREMA PRETA NA MEDICINA TRADICIONAL PANKARARÉ

A Jurema Preta, além de sua importância para os rituais: Festa do Amaro e Ciência do Índio, está presente no cotidiano do Povo Pankararé, na condição de planta medicinal. Os indígenas usam as folhas, as cascas das raízes e caules para diversos tipos de enfermidades.

O conhecimento tradicional do potencial de cura das plantas é transmitido no cotidiano de forma oral. Os jovens observam os mais idosos indicando plantas para tratamento de doenças. E, dessa forma, vão armazenando e transferindo esses conhecimentos. Os indígenas detêm o saber de como produzir o remédio e quais partes da Jurema são utilizadas para a cura. Essas informações são descritas na tabela 1.

APLICAÇÕES DA PLANTA JUREMA-PETA / MIMOSA TENUIFLORA (WILLD.) POIR.		
APLICAÇÕES	PARTES DA PLANTA USADAS PARA REMÉDIO	FORMA DE USO
dor de cabeça	folhas	chá
infecção	folhas / casca do tronco	chá ou põe a casca de molho na água
dor no corpo	casca do tronco ou da raiz	chá / banho
anemia	casca do tronco ou da raiz	macera a casca e deixa de molho na água para beber
regulariza a menstruação	casca da raiz	vinho da Jurema
dor de dente	casca da raiz	macera e põe no dente
dor nos rins	casca da raiz	raspa a raiz e põe na água para beber
dor no fígado	casca da raiz	raspa a raiz e põe na água para beber
inflamação de garganta	casca da raiz	vinho da Jurema
limpeza do corpo	casca do tronco	banho
dor nas pernas	folhas	macera a folha e põe nas pernas
má digestão	casca da raiz	raspa a raiz e põe na água para beber

Tabela 1: Jurema Preta na medicina tradicional. Fonte: Pesquisa de Campo, 2009/2010.

A Jurema Preta, enraizada nos rituais do Povo Pankararé, assume um sentido holístico passando de espécie vegetal para entidade espiritual, o Encantado.

Ensina aos indígenas os remédios, as orações, os cânticos, as danças e a língua dos ancestrais. E em situações de extrema importância para o Povo, é solicitada para ajudar nas tomadas de decisões. O Culto à Jurema fortalece e unifica o Povo Pankararé em suas lutas diárias e sua organização social. A Jurema torna-se uma grande aliada com forças no campo do sagrado, que vai além de sua descrição biológica.

CONCLUSÃO

Existe uma relação simbiótica entre o Povo Pankararé e a ecorregião Raso da Catarina, por uma razão simples: para este Povo a natureza é sagrada. Como afirma o Cacique Afonso: “aqui tudo é sagrado. Cada pau, cada bicho tem um dom, que é o protetor das matas” (2009). O sagrado é revelado através de uma etnoespécie do Bioma Caatinga. Nessa dimensão do sagrado, nas Tradições Indígenas Pankararé, encontra-se em destaque a planta Jurema Preta (*Mimosa tenuiflora*).

Para o Cacique Afonso (2009) “a natureza tem sentimentos, as matas choram, gritam e se vestem”. Podemos inferir que uma das características das tradições vivenciadas pelos Pankararé é está em contato com a natureza, esta relação constitui um pertencimento que traz sensibilidade para orientação e cura a partir de seus conselhos. Essa conexão se dá no que os indígenas chamam “Ciência do Índio”, um ritual secreto e a Festa do Amaro, esta última, acessível aos não índios.

Os rituais indígenas compõem sistemas etnoecológicos, na interação entre o ser indígena e os sistemas bióticos e abióticos da Caatinga. O que os leva a reunir conhecimentos tradicionais que são transmitidos entre gerações, como o conhecimento meteorológico, pedológico, botânico, etnobotânico, em síntese, etnoecológico. Isto ocorre, devido ao comensalismo presente entre o universo Botânico, Encantados e Indígenas.

Os Pankararé não percebem a Jurema Preta simplesmente como uma planta, na forma como concebida na Botânica. Para esse povo, essa planta é um elemento religioso, é considerada uma das etnoespécies da Caatinga mais importantes para os seus Rituais Sagrados, uma vez que também é cultuada como um dos Encantados e a quem são atribuídos à força de uma das entidades mais fortes nas Tradições Indígenas Pankararé: o Mestre Juremeira, o espírito de um índio, um caboclo encantado. E por fazer parte desta natureza, criaram formas de manejo sustentável, respeitam e preservam o ecossistema em que vivem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, U. P. et al. **Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica**. Recife. Comunigraf, 2008.

BAILEY, K. **Methods of social research**. 4.ed. New York: The Free Press, 1994.

BANDEIRA, F. P. F.; SILVA, L. M.; CALLIGA, C. E. A.; MODERCIN, I. F.; SILVA, K. L.; CRUZ, N. R. S.; MOREIRA, A. N.; XAVIER, C. A. F.; OLIVEIRA, E. P. S.; SANTOS, M. C. C.; NASCIMENTO, M. J. R.; MOREIRA, R. A.; SOUZA, R.; ARÚJO, R. M. **Tradição Pankararé: a festa do Amaro**. Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé (GEAP). Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 2008.

BANDEIRA, F. P. S. F.; CONCEIÇÃO, J.; FEITOSA, A. E.; CHABES, J.; ROCHA, W.; LOBÃO, J. S. B.; DANTAS, M. F.; JÚNIOR, A. G.; BORGES, O. B.; MENDES, L. P.; RÊGO, L. S.; MACHADO, C. G.; NUNES, C. E. C.; COLAÇO, M. Â. S. **Diagnóstico Etnoambiental da Terra Indígena Pankararé**. UEFS - Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.

BRITO, A. F. S. **Etnoecologia da Jurema Preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd] Poir). em Rituais Sagrados do Povo Indígena Pankararé, Raso da Catarina, Glória, Bahia, Brasil**. Monografia apresentada ao curso de Ciências Biológicas da Universidade do Estado da Bahia, 2010.

COMBESSIE, J. **O método em sociologia: o que é, como se faz**. São Paulo, Loyola, 2004.

CAPRA, F. **Teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. Tradução Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultix, 2006.

ELIADE, M. 2008. **Tratado de história das religiões**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

LEWIS, G. P.; Schrire, B.; Mackinder, B. e Lock, M. **Legumes of the world**. Kew : Royal Botanic Gardens, 2005.

LORENZI, H. **Árvores Brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil**. Vol. 2. Nova Odessa, São Paulo: Instituto Plantarum, 2009.

MAIA, G. N. **Caatinga: árvores e arbustos e suas utilidades**. São Paulo: D&Z Computação Gráfica a Editora, 2004.

MARQUES, J. **As Caatingas: debates sobre a ecorregião do Raso da Catarina**. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2007.

_____. **A Festa do Amaro**: Vídeo Documentário. Paulo Afonso: TV Antena Azul, 2007.

_____. **Povos e Comunidades Tradicionais** In Opará: Guardiões do Velho Chico. Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco – CBHSF, 2011.

PEREIRA et al. **Uso de Geotecnologias para Compartimentação Etnopedológica nas Terras Indígenas Pankararé no Raso da Catarina-BA**. Anais XII Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto, Goiânia, Brasil, 16-21 abril 2005, INPE, p.3237-3244. Disponível em: <<http://martes.dpi.inpe.br/col/lid.inpe.br/sbsr/2004/11.21.13.19/doc/3237.pdf>> (Acessado em 15/10/09).

SOUZA, V. C. & LORENZI, H. **Botânica sistemática: guia ilustrado para identificação das famílias de Fanerógamas nativas e exóticas no Brasil, baseado em APG II**. Nova Odessa, São Paulo: Instituto Plantarum, 2008.

TOMÁZ, A. et al. **Relatório de denúncia: Povos indígenas do Nordeste impactos com a transposição do Rio ao Francisco**, 2008.



O SAGRADO DO POVO TUMBALALÁ NO RITUAL DO TORÉ¹

A ciência antropológica convencionou o conceito de *cultura* como sendo os padrões de comportamento, as instituições, os valores materiais e espirituais de um povo, compreendendo, pois, que toda sociedade possui uma cultura que é sistematicamente modificada ao longo da história (JUNQUEIRA, p. 17, 1991). Desde sempre, as tradições criadas, desenvolvidas ou vivenciadas pelos grupos humanos, comunicam o modo de ser de um Povo, assim, florescem culturas reservadas que resistem e ressignificam a história da humanidade.

No entanto, os valores étnicos culturais nem sempre foram respeitados como condição de existência dos diferentes grupos humanos. Os aspectos fenomenológicos (o sagrado, o mítico, o místico) na ciência, são tratados de maneira estranha à realidade. Situa-se neste cenário uma ciência dominante que, em grande medida, sonha através do conhecimento e da tecnologia, dominar a natureza (JUNQUEIRA, p. 50, 1991).

As transformações culturais das sociedades formam a identidade de um Povo Tradicional, e assim, apresenta-se com novos olhares frente às outras sociedades. Os traços culturais transformam sociedades e ressignificam trajetórias, a partir de critérios determinantes entre costumes e crenças. As sociedades impõem às outras, formas de obediência e determinam o "pecado", criam estigmas e padronizam modos de viver, pouco respeita a diversidade e impõem seus padrões extraordinários como únicos e verdadeiros.

Os Povos indígenas vivenciam, em sua história de tradicionalidade, a subjugação de uma modelo de uniformização. O sagrado, os rituais, a natureza lhes conduz às experiências das criações e da vivência dos encantos como necessários ao seu modo de viver. Os complexos sistemas religiosos, criados e ressignificados na cultura das

¹Autores: Maria José Gomes Marinheiro - Índia da etnia Tumbalalá – Município de Abaré/Curaçá no Estado da Bahia; Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental da UNEB/Campus VIII. Alzení de Freitas Tomáz - Graduada em Direito; Coordenadora do LAPEC/NECTAS (Laboratório de Cartografia Social do Núcleo de Estudo e Pesquisa em Povos e Comunidades Tradicionais e Ações Socioambientais) UNEB/Campus VIII. Juracy Marques - Professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII e da FACAPE; Doutor em Cultura e Sociedade; Pós-doutor em Antropologia; e Pós-doutorando em Ecologia Humana.

civilizações, criaram manifestações culturais que florescem ao longo dos tempos, essas manifestações e traços de elementos religiosos e simbólicos estão quase sempre associados ao culto à natureza.

O Povo Indígena Tumbalalá acredita que seus rituais sagrados, o Toré e a Mesa da Ciência, são formas de manifestação para alcançar a conexão com os Encantos de Luz² e, através deles, alcançar à divindade suprema, Deus Tupã. Os indígenas acreditam que invocar os

Espíritos de Luz é a condição para estarem mais próximos do eu como pessoa, que mantém o corpo como elo da alma, que não se separa. Esta união forma um todo único e inseparável a procura humana que responde o eu sobrenatural da vida espiritual humana.

(...) as sociedades nativas estão sendo constantemente interrogadas, no sentido de provar suas origens verdadeiras. Para reproduzir a si mesmos no nível social, velhos costumes tribais foram desenterrados das profundezas da sua história. Mas, no tempo circular a história está ali toda, pois se crer que os ancestrais mortos são a história viva e atuante, os recriadores do mito. Com eles não há o que temer. (...) as hierarquias tribais que não são seguidas rigidamente ou desobedecidas durante a tarefa diária de sobrevivência; são reconstruídas para que se possa reinstalar a consciência mágica, ou, melhor dizendo a realidade. Tornam-se praticamente enamoradas de si mesmo e de suas capacidades expostas durante o ritual. (MOTA, 2007, p.112).



Ritual do Toré do Povo Tumbalalá (NECTAS/2010).

² Encantado de Luz é uma força espiritual que já alcançou o plano divino sagrado, vivendo numa outra dimensão sobrenatural e chega à pessoa humana de forma sutil e encantadora ao índio que trabalha com sabedoria os rituais sagrados dos seus ancestrais. Podendo contribuir cada vez mais na espiritualidade que demanda das forças da ciência da natureza.

A presença das novas classes sociais no Brasil, em 1.500, através dos processos colonizadores criou, ao longo dos tempos, estigmas e preconceitos, sobretudo, nas questões relacionadas ao sagrado. As religiões convencionais estigmatizaram que "quem reza ou quem ora, chega a Deus", mas, quem utiliza de outras formas ritualísticas para alcançar este sagrado, sofre acusações de práticas pagãs não aceitáveis por muitas religiões oficiais.

Hoje, acompanhar o ritmo espiritual sagrado da etnia Tumbalalá são meios necessários para o fortalecimento da identidade do Povo. Para isso, é preciso observar os caminhos percorridos pelas lideranças idosas, que são os principais guardiões da herança étnico-cultural que mantém viva a tradição do Povo Tumbalalá. O fortalecimento da cultura sagrada indígena parte do conhecimento dos ancestrais, que detém o saber milenar na condição de pessoas que agem em função do bem comum.

É evidente que essa noção de espiritualidade é coerente a noção de mente encarnada que está sendo desenvolvida pela ciência da cognição. A experiência espiritual é uma experiência de que a mente e o corpo estão vivos numa unidade. Além disso, essa experiência da unidade transcende não só a separação entre a mente e o corpo, mas, também a separação entre o eu e o mundo. (CAPRA, 2005, p.81).

A preservação do bem sagrado, que conduz a vida plena para chegar à felicidade do eu espiritual, faz chegar à plenitude sagrada como sujeito que busca aquilo que é especial. A materialização desta plenitude é o milagre da harmonização na realização plena da vida espiritual. Para alcançar a felicidade humana, o Povo Tumbalalá acredita no acontecimento da atuação do Encanto, através dos rituais, onde se fortalece a alma para transcender, frente aos desafios da realidade humana.

O RITUAL SAGRADO DO TORÉ³

A identidade de um povo é a expressão dos elementos que fortalecem sua cultura. Para tanto, a revelação essencial da divindade e do encanto acontece nos rituais sagrados do Povo Tumbalalá. Nas quartas e sábados, o Povo Tumbalalá reúne-se, veste cataiobas (saia feita artesanalmente com a fibra do caroá) e, instrumentalizado com o maracá na mão, pisa firme ao som dos toantes cantados nas linhas do ritual sagrado do toré. O toré acontece no espaço do cruzeiro fincado na terra, onde as lideranças religiosas, à frente dos trabalhos, estabelecem o compromisso entre os que cantam e os que dançam. Neste espaço também é onde ocorre a comunicação entre o Povo e os Encantados de Luz.

³ Um complexo de crenças e práticas religiosas, amplamente difundido no nordeste indígena e que é substancializado no culto aos encantos, seres sobrenaturais que estão em constante interação com os vivos (ALMEIDA, 2004, p. 65).

[...] o domínio religioso oferece o terreno para esta síntese e o toré passa então, a sistematizar, reordenar e ressignificar valores e ações próprios de um modo de viver e realizar esta identidade. (ANDRADE, 2004, p.65).



Ritual Tumbalalá (NECTAS/2008).

O toré para o Povo Tumbalalá é um ritual sagrado. O sagrado tem um requinte de cuidado, respeito e reconhecimento. Ele é intocável, é o encanto, mistério, amor e divindade. É a vivência da esperança de um novo dia, renascimento. É forma de agradecimento aos Encantados de Luz por obras realizadas. É a ânsia de receber os ensinamentos e as orientações e seus desejos concretizados.

AJUREMA – ÁRVORE E O VINHO SAGRADO

O sistema de valores dos Povos indígenas está ligado ao conhecimento tradicional. Este conhecimento é a própria Ciência do Índio, que está associado à conexão entre o sagrado e a natureza da vida.

Narrativas dessa natureza não cabem na escrita científica clássica e conservadora. Abre-se, hoje, novas possibilidades para nós, pesquisadores, descrevermos alguns fenômenos. O Povo da Caatinga, sobretudo os povos tradicionais, em grande medida, vivem a natureza numa dimensão com o sagrado, antes, múltiplo, mas essencialmente, espiritual num sentido metafísico mesmo e não, necessariamente, no campo das inteligências e mentes neuropsíquicas. (MARQUES, 2011).

Os Povos Indígenas do Nordeste estão ligados religiosamente à árvore da Jurema, onde é extraído o vinho sagrado que tem um poder muito forte da divindade, dos encantados de luz nos rituais do Toré. O vinho sagrado é feito das raízes da Jurema Branca da folha miúda, que através do ritual é produzida a mistura com os elementos intrínsecos da natureza: raiz, água e fogo. O Pajé é o mestre que tem a missão de fazer a Jurema, “o Vinho”, seguindo criteriosamente todo o ritual estabelecido por seus ancestrais.

Todo trabalho dos rituais sagrados tem a presença do vinho da Jurema, que faz parte do patrimônio genético do Povo Indígena. Neste contexto, a Jurema é destaque entre outras árvores das matas indígenas e a sua função nos rituais é de grande relevância. Por uma questão dos mistérios sagrados da transformação da Jurema/Raiz em Jurema/vinho, a Ciência da mistura é um processo segredado por aqueles que possuem o conhecimento da pajelança. Somente o vinho pronto é compartilhado no momento especial da festa do toré.

A Jurema é servida em uma “cuia”, aonde o Pajé serve um a um, como um ato de comunhão, que ao dizer palavras de fortalecimento, também faz uma reverência como contemplação do sagrado. Em todo Nordeste, a grande maioria das comunidades indígenas, em suas práticas rituais, faz uso da Jurema. Como diz a autora, ao se referir ao uso da Jurema no Ritual do Povo Indígena Pankararé, na sua teia complexa ritualística:

Cada interpretação inter-relaciona formando teias complexas. Nesta interpretação, a teia biológica unifica-se de organismo botânico ao sagrado. Vivenciado pelos indígenas mais idosos, as suas experiências contém afinidades intrínsecas na relação sistêmica entre natureza e espiritualidade. A expressão Planta Mestre é usada, porque os indígenas a consideram como Planta Professora que ensina a Ciência da Natureza. Abarcando todos os sentidos da expressão, a planta, portanto, tem Ciência. (BRITO, 2010, p. 50-51).

O Toré e a Mesa da Ciência constituem o cerne do ato sagrado do Povo Tumbalalá que possuem um grande respeito pelo encanto, pela ciência. Uma grande parcela da Comunidade no Terreiro ou na Mesa quando realizam as obrigações, ingerem a bebida para receber a força e alcançar o encanto.

A atividade preparativa para receber os encantados – cantando as linhas, dançando o toré ou bebendo a Jurema, sendo ela, a força que conduz um bom trabalho. Afirma a liderança espiritual Seu Dionísio (2011): *"Desde muito jovem eu via os mais velhos pegarem os *kuakis*⁴ e acenderem, na presença do Deus Tupã, pegar o maracá e o apito que junto com a fumaça chamavam os Encantados de Luz. A fumaça e o apito tanto serve para chamar o Encanto como para pedir que o aparelho⁵ vá embora para o seu lugar de morada"*.

⁴ Para o Povo Tumbalalá, *kuakis* significa cachimbo, também denominado *kampiô*, que possui a força do espírito que atua na pessoa [grifo nosso].

⁵ Aparelho é o indivíduo que através da mediunidade recebe o espírito/entidade/encantado [grifo nosso].

O processo de defumação na mesa dos trabalhos faz parte da harmonização criada no ambiente. *"A gente queima as ervas sagradas para defumar as pessoas do trabalho, com as folhas da jurema, liamba, alecrim do campo, quebra fraca, velame, entre outros se canta as linhas ao som do maracá"* (Seo Dionísio, 2011).

Ainda nas falas dos mais velhos, se afirma que o toré é o ritual sagrado que fortalece o Povo e dá força à luta. Diz que não existe uma aldeia fincada na sabedoria dos Encantos se não tiver resistência e a vivência nos elementos sagrados: ecossistema das águas, as correntezas das cachoeiras do Rio São Francisco, as matas e, sobretudo, a Jurema branca, sem deixar de vista os animais que dão vida as matas.

Para Kormondy - Brown (2002), o complexo sistema de interação do homem com a natureza consiste na compreensão completa da ecologia humana, frente aos grandes desafios que a ciência enfrenta. Diz os autores:

[...] os modelos ecológicos podem oferecer muito pouco ao entendimento das observações sobre aspectos religiosos encontrados em dado grupo cultural humano. Por outro lado, os ecólogos humanos oferecem explicações sobre algumas práticas religiosas como meio de garantir que os indivíduos pratiquem algum tipo de comportamento adaptativo [...]. (KORMONDY – BROWN, 2002)

O RIO SÃO FRANCISCO – FONTE DE VIDA

O Povo Tumbalalá, como ribeirinhos, constituiu conexões sistêmicas com o Rio São Francisco. "O Rio é morada dos Encantados" (Cacique Cícero Marinheiro, 2011). Este lugar é morada dos Encantados e por isso é sagrado, pode ser o lugar das lagoas e riachos, matas e serras, cachoeiras. As águas e os ecossistemas constituem elementos sagrados da interação dos indígenas com o ambiente. Muitos desses lugares foram violentados pela ação desenvolvimentista do Estado, com a construção das hidrelétricas do São Francisco.

O Rio São Francisco, antes, Rio Opará, como era conhecido na língua indígena e entendido como Rio Tonto ou Rio-Mar (O Rio que corre para o mar), é de grande importância para os Povos ribeirinhos e representa a própria identidade constitutiva de sua existência junto a esses corpos d'água.

Em todas as civilizações, um dos elementos fundamentais para escolha de um lugar é sua proximidade com os corpos d'água. No caso do rio São Francisco, todo o seu Vale tornou-se um caminho preferencial para os grupos pré-coloniais, desde suas cabeceiras até a foz, como pode ser observado nos sítios arqueológicos estudados em todo o seu curso. Além da água, fatores como clima, relevo e vegetação, foram determinantes para esta escolha. A dispersão dos grupos humanos pré-

históricos que viveram no São Francisco arcaico dependeu das condições geográficas e ambientais, tanto para suas caminhadas, quanto para alimentação e fabricação de instrumentos necessários à sua sobrevivência. (MARQUES, 2010, p. 19).



Pedra da Letra - Aldeia do Povo Tumbalalá (NECTAS/2009).

Ainda, como afirma Marques (2010), o interesse pelos locais habitáveis das regiões franciscanas se deu em virtude de características bem particulares, como água perene. O Rio São Francisco percorre 634.000 Km², com 2.700 km de extensão da nascente à foz, onde estão localizados 504 municípios que abrigam uma população estimada de mais de 18 milhões de habitantes. O autor ainda infere o São Francisco, como sendo o caminho natural para as rotas migratórias de povos pré-históricos. Tem ainda hoje grupos “remanescentes” dessas populações que habitam as margens nas proximidades de seus rios afluentes e, em alguns casos, nos topos de serras e brejos de altitude.

Assim como a Pedra da Letra, componente histórico dos antepassados Tumbalalá, localizada em lagoas marginais do Rio São Francisco, os afluentes constituem lugares importantes desta interligação simbiótica entre o Povo e os elementos constitutivos da natureza. A localização dos aldeamentos do Povo Tumbalalá é comprovada quando, através de sua memória histórica, conseguem elaborar etnomapas que descrevem esta relação.

O Aldeamento do Pambú, a mais antiga referência de povoamento Tumbalalá, localizado a margem direita do Rio São Francisco, é o marco histórico do processo de colonização e missões de jesuítas e capuchos. Desta forma, ao longo dos tempos, intervenções realizadas no Rio São Francisco, capitaneadas pelo poder do capital, mexeu bruscamente no desenho ritualístico da morada dos Encantados. “Muitos Encantados se mudaram, porque o riacho não é mais o mesmo” (Cacique Miguel Marcolino, 2010). Mas, substancialmente, a construção das hidroelétricas mudou os caminhos do São Francisco e, com isso, modificou os ecossistemas e os cursos dos riachos e lagoas, muitos desapareceram e com eles alguns Encantos.

O Rio São Francisco continua sendo ameaçado pelas construções de grandes projetos, como o projeto de transposição e a construção de mais duas hidrelétricas (Pedra Branca e Riacho Seco), que poderá modificar por vez a composição estrutural do território Tumbalalá. Para tanto, a memória e resistência do Povo mantém viva suas tradições. Em seus rituais, o Povo ainda escuta mensagens de Encantos do tipo: “Descruzem os braços Povo, o rio está se acabando e o que vocês estão fazendo é pouco... descruzem os braços e lutem. Querem ver o Rio morrer?!”.



Etnomapa do Povo Tumbalalá – Aldeamentos e Afluentes do Rio São Francisco (NECTAS/2009).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendendo os aspectos culturais-religiosos como parte fundamental na construção da identidade de um povo, buscou-se conhecer o processo dos ritos sagrados do povo Tumbalalá, especificamente o Toré, a Jurema “vinho” e o rio São Francisco como elementos sagrados e fundamentais para a conexão do humano com o encantado.

No Toré, a cataioba, o maracá, os toantes cantados, a dança, o kuaki junto com o vinho da Jurema, são os componentes que permitem a aproximação do eu humano com o sagrado. Esses artefatos fornecem a força que o corpo necessita para receber o encantado.

Observa-se a dimensão que todo o ambiente natural possui, na condição sagrada, para o povo indígena e seus rituais religiosos. O rio São Francisco e toda a sua biodiversidade são moradas dos encantados, porém, as intervenções provocadas pelos homens, ao longo do tempo, trazem uma nova configuração para o próprio curso do rio e para os encantados que ali se encontravam, fazendo com que eles desaparecessem de seu habitat.

Os componentes da natureza possuem papel fundamental na interação com o sagrado nas práticas ritualística do povo Tumbalalá. Para atingir a harmonia com o encantado, é indispensável em seus rituais, seja ele o Toré ou a Mesa da Ciência, o uso das ervas de cura, defumação, água, fogo e a ingestão do vinho da jurema, como condições fundamentais para a conexão entre o sagrado e a natureza da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Luis Sávio de. **Índios do nordeste: temas e problemas**. 4. Maceió: EDUFAL, 2004.

BRITO, A. F. S. **Etnoecologia da Jurema Preta - Mimosa tenuiflora (Willd. Poir) em Rituais Sagrados do Povo Indígena Pankararé, Raso da Catarina, Glória, Bahia, Brasil**. monografia apresentada ao curso de Ciências biológicas, na Universidade do Estado da Bahia, Paulo Afonso, Bahia, 2010.

CAPRA, Fritgof. **As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável**. São Paulo: Cultrix, 2005.

JUNQUEIRA, Carmem. **Antropologia indígena: uma introdução histórica dos povos indígenas do Brasil**. São Paulo: EDUC, 1991.

KORMONDY, E.J.; BROWN, D. E. **Ecologia Humana**. Atheneu Editora, São Paulo, 2002.

MARQUES, Juracy. TOMAZ, Alzeni, et al. **Povos Indígenas do Nordeste Impactados com a Transposição do Rio São Francisco**. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2010.

_____. **Cartografia Social do Povo Indígena Tumbalalá**. Catografia Social. UEA, 2007.

MOTA, Clarice Novaes da. **Os Filhos da Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do nordeste brasileiro**. Maceió. Edufal, 2007.

CONCEPÇÕES DO SAGRADO: “REFLEXÕES SOBRE A RELIGIOSIDADE DOS USUÁRIOS DO COQUEIRO OURICURI NO SEMIÁRIDO DE ALAGOAS”¹

Pretende-se com esse texto, através de uma breve revisão de literatura, bem como através de investigações junto a grupos humanos do Semiárido do Estado de Alagoas, aí inseridas as comunidades tradicionais e rurais, assim como etnias indígenas, que notadamente utilizam recursos do coqueiro ouricuri, promover uma reflexão sobre as concepções de sacralidade e religiosidade. Nesse entendimento, procura-se discutir sobre a constância dessa temática junto aos humanos, não obstante, o progresso científico e tecnológico e as tensões de caráter socioambiental.

Nesta perspectiva, percebe-se que a ciência e a alta tecnologia, ao contrário do que se esperava, não tem sido capaz de dar uma explicação plausível, pela via racional às crises sociais da atualidade, mesmo que esses novos conhecimentos tenham evoluído nas sociedades humanas como promessa de suprir até as suas necessidades mais íntimas, como por exemplo, as que as fariam prescindir da sua espiritualidade, do que não se pode explicar cientificamente, como se fosse possível racionalizar a sacralidade. Nesse entendimento, nos diz Marchi (2005 p. 35): “em outras palavras, seria dessacralizar o mundo e suprimir o pensamento religioso do conjunto das explicações da existência e dos sentimentos do homem”.

No entanto, os pontos de vista que preceituaram a morte de Deus e a exclusão do sagrado na natureza, que foi cultuada por intelectuais da nossa contemporaneidade, não têm conseguido desvincular os humanos dos mitos, das crenças, das expressões de religiosidade, estando essas práticas a instigar cientistas e intelectuais. Neste entendimento, Marchi (2005) ressalta que para um significativo número de pessoas, as percepções do sagrado estão conectadas às suas vivências religiosas. No Brasil, essa presença revela-se na trajetória do catolicismo e nas articulações de ritos e práticas litúrgicas de múltiplas tendências, e fazem surgir modalidades de convivência com o sagrado e maneiras originais de vivenciar a espiritualidade.

¹ Autor: Ulysses Gomes Cortez Lopes - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela UNEB/Campus VIII - Paulo Afonso/BA.

Sob a ótica socioambiental, há uma tensão em nossos dias, cuja origem está intrinsecamente ligada a uma crise espiritual pela qual passa a humanidade. Nesse entendimento, ter-se-ia perdido um link cuja existência remonta a ancestralidade, que vem a ser a sua interação com o meio natural e com o que há de representatividade divina ou sagrada na natureza.

Assim, quanto mais se degrada e explora a natureza, quanto mais se volta para objetivos essencialmente materialistas de caráter econômico, mais se distancia dos valores do espírito e das concepções do sagrado. Nesta visão, Moya (2000) afirma que a crise ecológica estaria vinculada à perda de valores e práticas coerentes com as leis naturais que são divinas. Portanto, em que pese os homens ignorarem a sua essência e procurarem colocarem-se como senhores e dominadores da natureza, a sua existência permanecerá atrelada à sacralidade da vida.

CONCEPÇÕES DO SAGRADO PELAS COMUNIDADES DOS SERTÕES NORDESTINOS

Observa-se junto aos povos e comunidades do semiárido brasileiro, uma característica no que se refere a sua religiosidade e essa parece estar conectada à atmosfera mística que emerge do meio ambiente das Caatingas com o qual os humanos interagem, externando conjuntamente com essa natureza a benignidade, a sua natural generosidade, a doçura e hospitalidade, assim como a disposição, a capacidade de superação, tudo isso convergindo para uma vivência plena do sagrado, do religioso e do místico, que é proclamado pelas populações sertanejas.

Silva (2002) considera que a compreensão sobre a religiosidade e religião de um povo é fundamental para a compreensão da História do Brasil, pois o universo das ideias, das mentalidades, das crenças e dos ritos faz parte integrante do cotidiano e da consciência de nossa gente, tanto quanto fazem no trabalho, as relações sociais ou as instituições políticas.

Neste contexto, as demonstrações de religiosidade e sacralidade pelos sertanejos apresentam-se como uma qualidade que os integra e, que estão presentes no seu cotidiano e tem sido objeto de estudo de pesquisadores e cientistas sociais, os quais procuram ser enfáticos em suas análises quanto à indissolubilidade existente entre os povos sertanejos e a sua exterioridade mística, religiosa, sacra. Nesse entendimento, Marchi (2005) afirma que a concepção de sacralidade está conectada a uma classe de interpretação, cuja existência só se concebe no domínio do que é religioso. Ou seja, a religiosidade dos sertanejos os conduz a vivenciar a sacralidade e a concebê-la como uma identidade, uma marca que os caracteriza e os identifica em todos os lugares desse País e, tão grande é essa identidade religiosa, que denota o aspecto mais forte de sua personalidade.

Sob esse aspecto, não é por pura coincidência que em cada lar sertanejo, no melhor cantinho de suas casas, imagens de anjos e santos nos recepcionam como que a nos dar boas vindas e abençoar a todos que as adentram, como a reafirmar as palavras de Pedro, apóstolo de Cristo Jesus, conforme Atos 3.1-11: “Não tenho ouro nem prata, mas o que tenho, isto te dou (...)”, ou seja, o que posso lhe oferecer é a minha fé, a minha religiosidade, a minha generosidade.

Nesse ambiente, o povo sertanejo, de um modo geral, tem a sua religiosidade ligada principalmente ao catolicismo, com demonstrações de fé e devoção a inúmeros santos e santas, a exemplo de São José, São Bento, São Sebastião, São Jorge, Nossa Senhora Aparecida, Santa Clara, São Francisco, dentre outros. Portanto, no sertão de Alagoas, especialmente em São José da Tapera e Olho d'Água das Flores verificou-se que a maior parte das comunidades que vivem dos recursos do Licuri, segue esta tradição conforme Figura 1.



Expressões de religiosidade encontradas nas residências dos habitantes do Semiárido de Alagoas (CORTEZ).

CONCEPÇÕES DO SAGRADO NO CONTEXTO DO SUSTENTO PELA VIDA

Conforme Carvalho (2010), existe a interpretação de uma sacralidade da natureza, que está associada ou que contempla uma estrutura material que perpassa pela subsistência² e pela sobrevivência da vida.

Portanto, Martínez (2009 p. 33/34) entende essa perspectiva como ecologismo do sustento e da sobrevivência humana. Ressalta que há povos e comunidades, como camponeses, indígenas, quilombolas, agricultores familiares, entre outros, que ao se verem ameaçadas, assim como os seus territórios, pelo assedio de grupos econômicos, recorrem pelos seus direitos e a sacralidade da natureza, defendendo a

² Conforme Pacheco & Romero (2011), os modelos de subsistência humana se inserem no âmbito da interdisciplinaridade que perpassa pela arqueologia e a ecologia evolutiva humana, cujo objetivo é procurar compreender o comportamento humano na sua busca pela obtenção e escolha de recursos para consumo. De acordo com os autores, estes modelos permitem realizar previsões sobre alguns aspectos do comportamento humano, em determinadas regiões.

sua sobrevivência, a fonte de sua subsistência e o seu sustento. Segundo o autor, esses grupos interagem de forma sustentável com o meio ambiente, de modo a assegurar a conservação de sua biodiversidade.

Assim, para avaliar esse nível de compreensão se fez necessário aplicar uma pesquisa de campo, junto às pessoas que têm o Ouricuri como fonte de subsistência e vivem entre os municípios de Olho d'Água das Flores e São José da Tapera, na região do Semiárido alagoano. Deste modo, nas investigações sobre os usos dos recursos da espécie vegetal *Syagrus coronata* (mart) Becc, conhecida popularmente como coqueiro ouricuri, ou, simplesmente, licuri, foram colhidas impressões sobre a religiosidade daquela gente e das suas concepções sobre o sagrado, particularmente, no que se referia à natureza e ao coqueiro ouricuri, espécie vegetal utilizada por eles. Nesse ambiente, com o propósito de explicar essa particularidade de expressões, apresenta-se alguns depoimentos resultantes deste estudo. Vale esclarecer que os depoimentos aqui apresentados foram colhidos de forma aleatória, desconsiderando-se, por conseguinte colher informações que representassem a opinião das pessoas com maior ou menor atividade de uso do coqueiro. Nesse segmento, os dados obtidos nesta pesquisa atestam, que na comunidade licurizeira do sertão alagoano, especificamente nos municípios já identificados, as expressões de religiosidade se estendem ao seu objeto de trabalho, como pode-se verificar nas falas apresentadas a seguir:

- Dona Maria Izabel: “O Licuri é sagrado por parte de ser útil às pessoas, para sobrevivência das pessoas”.
- A Senhora Jucilene da Silva: “É através do Licuri que eu vivo. Então é mais do que sagrado para mim”.
- Dona Josefa Isaura: “Para um coqueiro nascer e nos dá tanta coisa, só sendo com o poder de Deus, então para mim o Licuri é sagrado. É uma obra que Deus fez, ele cresce, dá a palha, dá o coco e não foi o homem que plantou. Foi o fruto que Deus deixou, uma obra que Deus fez. Que só Deus tenha consentimento para acabar com os coqueiros e nunca os homens”.
- Dona Maria José Wanderley: “Deus está presente na natureza e ele criou o coqueiro Licuri para nos ajudar, nos dar um meio de viver. Acho então que ele é sagrado sim. Deus também está presente no bem, nas boas ações e no agir corretamente, mesmo que a gente viva em dificuldade”.
- Dona Maria das Dores: “Acho que Deus fez o coqueiro Licuri para ajudar a gente, acho que é sagrado por isso”.
- A Senhora Mariza Santos: “Só Deus daria uma planta tão boa assim prá gente. Ela não pede nada e nos dá tudo”.

- Dona Ana Maria Farias dos Santos: “Penso que o Licuri é uma criação de Deus prá gente”.
- A Senhora Adriana Alves: “Acho que o coqueiro Licuri é sagrado, pois dá sustento a todo mundo”.
- Dona Lúcia Alves: “Acho que o Licuri é sagrado porque ajuda todo mundo a sobreviver”.
- A Senhora Maria Narciso: “Acho que o coqueiro Licuri dá o sustento as pessoas da região e ninguém botou ele aqui, então é coisa de Deus, da natureza”.
- Dona Maria José Ribeiro: “Se não fosse o coqueiro Licuri, nós não estaríamos aqui agora fazendo tantas coisas, ganhando o sustento da vida. Ele é o nosso sustento e muitas famílias iriam sofrer sem ele. Acho que é criação de Deus por isso”.
- A Senhora Cleila Farias: “Muita gente sobrevive do coqueiro Licuri e agente está aqui trabalhando graças a Deus, que deixou ele aí para nos ajudar”.
- A Senhora Maria Pereira da Silva: “Considero o coqueiro Licuri sagrado, porque só Deus iria fazer e deixar uma planta tão boa prá gente”.
- Dona Edite Maria dos Santos: “Acho que é obra de Deus, porque só nos faz o bem, então considero o coqueiro Licuri sagrado”.
- A Senhora Maia das Graças: “O coqueiro Licuri dá a sombra, dá o fruto, dá a palha, é coisa de Deus, da natureza e por isso é sagrado e nos ajuda muito”.

Muitas outras expressões foram ditas e todas com demonstrações de agradecimento a Deus pela existência do Licuri, por ser uma manifestação da bondade de Deus para com aquelas pessoas. Porém, uma das falas evidenciou toda a sacralidade e religiosidade concebidas ao coqueiro pelas populações, sendo mencionada pela senhora Petronila Batista de Souza, remanescente quilombola do Povoado Gameleira, no município de Olho d'Água das Flores, a saber: “As pessoas aqui da região levam as palhas do ouricuri para benzer suas casas, fazem uma cruz com as palhas e deixam essa cruz em suas casas para protegê-las dos ventos fortes e dos olhos maus”.

A percepção dessas pessoas vem corroborar com o ponto de vista de alguns intelectuais e pesquisadores, a exemplo: Martínez (2009), Carvalho (2010), Pacheco e Romero (2011), particularmente quanto à concepção da sacralidade ser análoga e viabilizar, isto é, tornar possível a sobrevivência, o sustento da vida física e espiritual.

Não obstante tantos matizes e expressões de religiosidade e concomitante sacralidade nas falas proferidas pelos entrevistados, essas levam a questionar como se processam as manifestações, que imputam a uma espécie vegetal tamanho grau de atributo. Nesse sentido, Marchi (2005), para esclarecer a manifestação do sagrado através dos objetos, cita Eliade (2001), que chama essa manifestação de hierofania. Esse nos esclarece que perceber o que é sagrado nos objetos, especialmente para o homem ocidental não é algo comum, pois aceitar que certas pessoas admitem uma pedra ou uma árvore, ou algo como um cálice de vinho, um local, seja ele uma gruta ou uma casa, uma igreja, um templo maçônico, uma sinagoga, um terreiro de umbanda, como expressão de algo sagrado, ou a manifestação de uma sacralidade não é uma tarefa fácil, no entanto, nos explica: “Não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias revelam algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o ganz andere³”.

Por conseguinte, constata-se nos depoimentos, que é atribuído ao coqueiro ouricuri a significação de uma dádiva, de um bem supremo oferecido por Deus, portanto algo sagrado, cujo objetivo é de amenizar suas dificuldades e suas carências. Percebe-se também, uma exteriorização de religiosidade de forma espontânea e natural, deixando transparecer que os seus sustentos e sobrevivências estão interligados em todos os contextos do sagrado com o Licuri.

CONCEPÇÕES DO SAGRADO PELAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Os povos indígenas da região manifestam a sua religiosidade por meio dos ritos espirituais, dos cerimoniais, das vestimentas, da invocação do sagrado existente em elementos do meio natural. Para essas populações indígenas, o coqueiro Licuri é um desses elementos, cujo simbolismo religioso representa uma deidade espiritual (MOTA, 2007). Nessa manifestação sacra, ocorre uma apropriação do coqueiro ouricuri como símbolo religioso, que conduz a uma identidade aborígine (Quirino, 2006; ALL Ferreira, 2007). Neste sentido, seriam os ouricurizais as representações imateriais, e por isso, considerados pelos povos indígenas “florestas dos espíritos”.

O indígena Xicê⁴, da etnia *Fulni-ô*, relatou que o seu povo é o único no Nordeste brasileiro que mantém a tradição linguística viva e ativa, o “ia-tê”, e em comemoração a sua ancestralidade realizam um ritual denominado por eles de Ouricuri. Na

³ “Ganz andere” é uma expressão inspirada pelas ideias do teólogo protestante Rudolf Otto (1869-1937) e que aparece na introdução do clássico “O Sagrado e o profano: a essência das religiões” de autoria de Mircea Eliade. O sentido da expressão aponta para aquilo que é grandioso e “totalmente diferente”. Em relação ao “Ganz andere”, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de não ser nada mais do que uma criatura, segundo os termos com que Abraão teria se dirigido ao Senhor – de não ser senão cinza e pó (Gen: 18:27). “Ganz andere” se identifica com aquilo que o homem religioso interpreta como a materialização extrema do sagrado.

⁴ Que se encontrava no II Congresso Latinoamericano de Etnobiologia e VIII Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia, na cidade de Recife. Novembro de 2010.

oportunidade, Xicê mencionou que as áreas próximas de sua aldeia, onde existe uma floresta de coqueiros ouricuri, tanto a região quanto os coqueiros são considerados sagrados. Assim, para comprovar a religiosidade de seu povo e a sua ligação com a Divindade, a qual ele chama de “Deus Criador”, escreveu a seguinte frase em “ia-tê”:

“EEDJADWA YATHOOKETHAKLÁ NAUDÉ VELINANKÔ”,
cuja tradução literal, segundo o próprio Xicê é:
“DEUS É O PAI DA CRIAÇÃO E MANDA EM TUDO”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É de se notar que há uma diversidade de concepções sobre a sacralidade da natureza e, especificamente, ao coqueiro Licuri. Essa diversidade, em algumas interpretações, configura mística ou religiosamente elementos do meio natural, sejam eles procedentes de sua fauna, de sua flora ou os paisagísticos. Certamente, essas interpretações corroboram para o entendimento do sagrado, ao fazer menção às culturas indígenas e às culturas tradicionais nas suas expressões.

Vale ressaltar que as expressões de sacralidade, observadas junto às comunidades, procedem de sua própria essência, do que é próprio aos humanos e, em razão disso, da natureza do que lhe é essencial, seus sentimentos, seu âmago, enfim, sua subjetividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, Luzineide Dourado. **Ressignificação e reapropriação social da natureza: Práticas e programas de „convivência com o semiárido” no território de Juazeiro (Bahia).** 2010. 342 f. Tese (Doutorado) – Núcleo de Pós-Graduação em Geografia e Pesquisa, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2010.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano. A essência das religiões.** São Paulo: Martin Fontes, 2001.

FERREIRA, ALL. **A Jurema entre a Igreja, dona Irene e a Rainha do Mar Ferreira.** Ana Laura Loureiro Ferreira; Trabalho de Conclusão de Curso - Instituto de Ciências Sociais/ Universidade Federal de Alagoas, 2007.

MARCHI, E. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões & Debates.** Curitiba, n. 43, p. 33-53, 2005. Editora UFPR.

MARTÍNEZ Alier, Juan. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**/ Joan Martínez Alier; (tradutor Maurício Waldman) – 1.ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2009.

MOTA, Clarice Novaes da. **Os filhos de jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro**. Tradutores: Clarice Novaes da Mota, Marcelo Rangel. – Maceió: EDUFAL, 2007.

MOYA Retamales, Valentina. **O divino e o sagrado da natureza: a filosofia védica e o biocentrismo na relação sociedade – ambiente – o movimento Hare Krishna no mundo contemporâneo** / Valentina Moyá Retamales. Campinas, SP: (s.n.), 2000. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

PACHECO, Mírian Liza Alves Forancelli & ROMERO, Guilherme Raffaeli. A apropriação do ambiente do entorno de abrigos sob-rocha por grupos humanos pretéritos: implicações ecológicas e paisagísticas no estabelecimento dos padrões de mobilidade para a alocação de recursos alimentares no cerrado. **Revista Eletrônica do Laboratório de Arqueologia e Paleontologia da UEPB**. Campina Grande, Ano II – Vol.1 - Número 02 – Março de 2011.

QUIRINO, Eliana Gomes. **Memória e Cultura: os Fulni-ô afirmando identidade étnica**/Eliana Gomes Quirino. – Natal, RN, 2006.

VIANNA, Lucila Pinsard. **De Invisíveis a Protagonistas: Populações Tradicionais e Unidades de Conservação**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2008.

ZILLES, U. A Sacralidade da Vida. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 157, p. 337-351, set. 2007 – [HTTP:// revistaseletronicas.pucrs.br](http://revistaseletronicas.pucrs.br).

O PODER DA CABOCLA JUREMA E A NATURALIZAÇÃO DO SAGRADO NA DIMENSÃO ECOLÓGICA DO CANDOMBLÉ NO SERTÃO: A SIGNIFICAÇÃO DO ENCANTO NOS SEGREDOS DA NATUREZA¹

A luz da ciência da Ecologia Humana, as investigações socioecológicas e culturais interpretam paisagens, mitos, histórias e estórias na lucidez das relações ecossistêmicas. No entanto, às sombras das manifestações que a realidade concreta externaliza, percorre no tempo e no espaço uma trajetória complexa em busca de respostas que explique a fenomenologia² da Entidade nomeada Cabocla Jurema. Estudar-se-á, a ação da Jurema enquanto Encantado de Luz no terreiro de Candomblé, no Sertão do São Francisco, na região do Semiárido Nordeste.

Neste artigo, propõe-se, através do método etnográfico, trazer presente ao estudo da Ecologia Humana experiências dos fenômenos do poder espiritual da entidade Jurema³ junto à espécie humana. A maneira como ocorre essa manifestação no campo da espiritualidade e a conexão substancial com o ambiente da vida, são ensinamentos que produzem, em alguma medida, efeitos físicos e confirmam mudanças ocorridas no ambiente sociológico, ecológico, cultural, político, territorial, medicinal e comportamental da natureza humana.

Os desafios da atualidade condensam feitos de práticas que a vida oferece. A experiência desta natureza no sagrado transformam vidas na dimensão do concreto,

¹ Autores: Alzení de Freitas Tomáz - Graduada em Direito; Coordenadora do LAPEC/NECTAS (Laboratório de Cartografia Social do Núcleo de Estudo e Pesquisa em Povos e Comunidades Tradicionais e Ações Socioambientais) UNEB/Campus VIII. Paulo Wataru Morimitsu - Mestrando em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII; Técnico-pesquisador do LAPEC/NECTAS - UNEB/Campus VIII. Aline Franco Sampaio Brito - Mestre em Biodiversidade Vegetal pela UNEB/Campus VIII; Pesquisadora do NECTAS (Núcleo de Estudos e Pesquisa em Povos e Comunidades Tradicionais e Ações Socioambientais).

² A fenomenologia deriva das palavras gregas *phainesthai* que significa aquilo que se mostra, e *logos* que significa estudo, sendo etimologicamente "o estudo do que se mostra". Na filosofia de Edmund Husserl, é o método de apreensão da essência absoluta das coisas. A fenomenologia tem como objeto de estudo o próprio fenômeno, isto é, as coisas em si mesmas e não o que é dito sobre elas, assim sendo, a investigação fenomenológica busca da consciência do sujeito através da expressão das suas experiências internas. A fenomenologia busca a interpretação do mundo através da consciência do sujeito formulada com base em suas experiências. (http://www.consciencia.org/husserl_comunicacao-marcos.shtml. Citado: 12/07/2011)

³ Optar-se-á neste artigo, em usar a etnografia da fala dos Espíritos Encantados em forma de *itálico* entre aspas, privilegiando a voz como citação ou representação do diálogo com essas Entidades.

entre os quais, o sagrado se manifesta no fato incomum e na solidez da natureza mutável. Neste sentido, a subjetividade é tão concreta quanto à própria concretude, pois as conexões ocultas se manifestam numa realidade visível.

A Jurema para um Povo de Terreiro de Candomblé de Mãe Edneusa⁴ é uma entidade espiritual que se revelou para fazer caridade. Para muitos Povos Indígenas, a Jurema é força da natureza e é um encantado. A Jurema, na sua significação cognitiva, é Entidade que atua na dimensão do sagrado, na cura, nos ensinamentos, é um Espírito que se manifesta na realidade humana e que, através do fenômeno mediúnico⁵, estabelece contato e transmite suas mensagens:

Tem cura que a Jurema faz e deixa na minha cabeça e que eu já posso usar e fazer em outras pessoas que precisar. A resposta que vem na minha cabeça eu aprendo. Tem outra coisa que eu aprendo que são os avisos, que mim dão um pouco de sabedoria. A sabedoria de perceber, de curar, atinar o que está acontecendo. Atinar também para as coisas do futuro (MÃE EDNEUSA, 2011).

Capra (2005, p. 267) desenvolveu uma estrutura conceitual de integração das dimensões biológicas, cognitivas e sociais da vida. E diz que a análise dos sistemas vivos são interligados a partir da perspectiva da forma, matéria, processo e significado. Assim, infere o autor, “é possível aplicar uma compreensão unificada da vida não só aos fenômenos materiais, mas também aos que decorrem no campo dos significados”.

A palavra “espírito” em português, assim como nos idiomas europeus, sugere o contrário da matéria. Como parte de nossas palavras são herdeiras de palavras latinas e gregas, essas foram forjadas pelos gregos e romanos, então, muitas das estruturas fundamentais da linguagem estão escravizadas. Por isso, que no pensamento moderno aquilo que é material vale mais, as realidades que se apresentam imateriais sofrem grandes desprestígios (CONBLIN, 1978, p. 9).

No ritual da Jurema, o Ser espiritual se fortalece nos elementos da vida: a água, a raiz, a terra, a pedra, a semente, o fogo, tudo isso é alimento do Encantado de Luz. Suas cores e vibrações se conectam como fibras de cordões ocultos que se entrelaçam nas extremidades dos seres. “*A Cabocla Jurema chegou pra trabalhar*” (JUREMA, 2010), ou seja, fez a conexão na médium e exigiu seu lugar.

⁴ Mãe de Santo do Centro da Deusa Oxum de Idejemim Mãe Edneusa, situado em Paulo Afonso- Bahia- Brasil.

⁵ Toda pessoa que sente, num grau qualquer, a influência dos Espíritos. Existem variedades de médiuns, cujas espécies de manifestações podem ser: médiuns de efeitos físicos; médiuns sensitivos ou impressionáveis; auditivos; falantes; videntes; sonâmbulos; curadores; pneumatógrafos; escreventes ou psicógrafos (KARDEC, 2004, p. 147).

No caso aqui analisado, trata-se de um terreiro da Jurema, construído a seu pedido para realizar suas caridades, Ela o define como “uma Taba Sagrada⁶, uma Taba Mirim”. É uma oca ou maloca feita de palha de coqueiro aos fundos de um quintal, num Bairro Rural chamado de Barroca⁷, na cidade de Paulo Afonso – Bahia, lugar de história dos antepassados. A Barroca é um bairro pobre do Sertão do São Francisco, violentado pela construção das barragens hidroelétricas⁸, patrocinadas por um modelo de desenvolvimento predador.



Cruzeiro e Altar da Jurema na Taba Sagrada (TOMÁZ/2010).

⁶ Lugar, território sagrado onde os guerreiros indígenas ouve o chefe da tribo. A Taba Mirim é um pequeno território sagrado.

⁷ As terras ocupadas pelo povoado de Barroca em Paulo Afonso foram inundadas, em 1974, decorrentes do enchimento do reservatório de Moxotó (uma das hidrelétricas do complexo Paulo Afonso), atingindo de surpresa a população de Glória e do povoado da Barroca, que ainda não tinha sido removido, cujos relatos da Chesf dão ênfase aos prejuízos materiais, e não humanos. (MORIMITSU, TOMÁZ, et al, 2011).

⁸ O Rio São Francisco possui uma cascata de barragens que foram construídas, destruindo culturais materiais e imateriais. Muitos territórios considerados sagrados pelos Povos Indígenas desta região foram totalmente inundados.

Neste cenário, a Entidade Jurema se manifesta e quer formar sua Aldeia de Encantados⁹. É o espírito de luz que atua e ao mesmo tempo quer formar sua aldeia com outros espíritos que se mostram na realidade comum. O seu principal objetivo é fazer caridade para quem precisar. Seus trabalhos de consulta são dos mais variados: da cura espiritual, da cura das doenças do corpo, das explicações dos eventos da natureza, dos conselhos para uma vida saudável. “*Na Taba da Jurema tem regime. Tem lei severa, e a Jurema não gosta de poité*”¹⁰ (JUREMA, 2010). Os toantes¹¹ cantados pela Jurema reforçam sua fala:

Lá nas matas
Lá na Jurema (bis)
É uma lei severa
É uma lei sem pena (bis)

“*A Jurema não trabalha só, onde a Jurema tá tem mais Caboclos*” (JUREMA, 2010), além de buscar a formação de uma Aldeia de Encantados, esses por sua vez têm o papel de ajudar a Jurema nas curas, nos alertas, nos conselhos. Para realizar os trabalhos, a Jurema também escolhe seu povo, pessoas que contribuem na missão de ajudar aos outros. Ela os chama de “Kayataem” (na linguagem da Jurema, quer dizer povo da Jurema, meninos e meninas da Jurema). Alguns Encantados da Raiz da Jurema são entidades que incorporam em alguns Kayataem: Hashinaka, Sutão das Matas, Sete Flecha. Esses Encantados são caboclos de luz. Veja no canto popular, abaixo:

A Jurema tem, a Jurema dar
Caboclo bom pra trabalhar (bis)
Seu Juremeiro é pau-ferro
É pau que quebra machado (bis)

Cada Kayataem possui um talento e são designados para tomar parte na Taba da Jurema. Estes são incumbidos de realizar tarefas indicadas no momento oportuno. São aprendizes, com um propósito imutável. São membros de uma parte da árvore: “*A Raiz é a Jurema, o Tronco é a Mita*¹², *as Folhas são os Kayataem que semeiam cada um com suas qualidades, a capacidade permitida por Zambi*¹³ *na missão de ajudar aos outros*” (JUREMA, 2011).

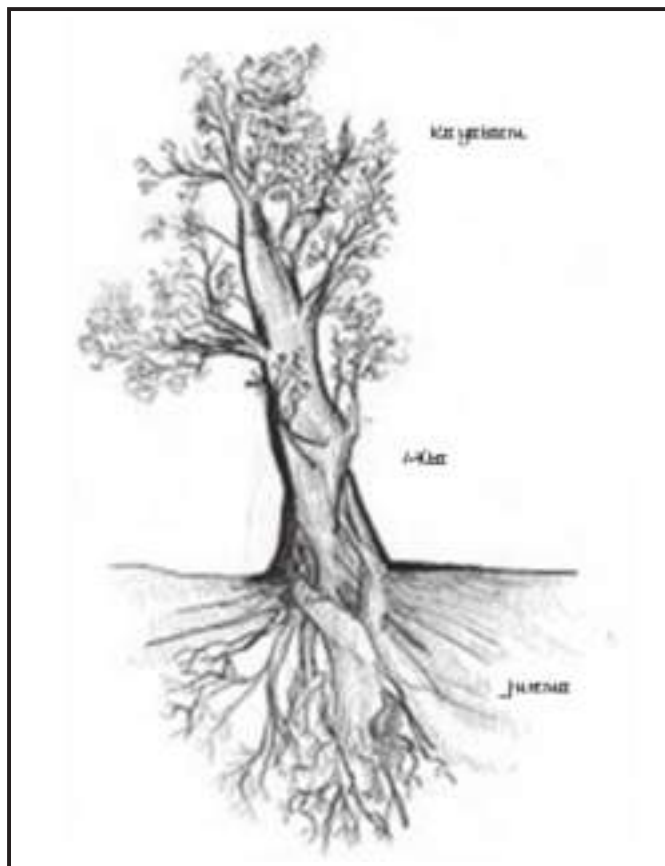
⁹ Os Encantados são antepassados que, enquanto estavam vivos, se transformaram e se tornaram parte da natureza. Muitos, inclusive, estão associados a algum elemento natural, como por exemplo, a Encantada Jurema que está associada à árvore da jurema (Nhenety – Índio da Etnia Kariri-Xocó, 2008).

¹⁰ Na linguagem da Jurema (provavelmente oriundo da linguística tupi), “poité” quer dizer “mentira”.

¹¹ Música Popular, cantado nos rituais da Jurema.

¹² Nome dado pela Jurema para referir-se a médium que incorpora a Jurema, é uma Mãe de Santo confirmada há 30 anos, pertencente ao Terreiro de Candomblé.

¹³ Deus dos Índios. Tudo é tão-somente permitido por Ele.



Etnodesenho das partes da Jurema (TOMÁZ/2011).

O conhecimento, para Castaneda (2009, p. 244 - 245), possui um propósito inflexível, que passa pela vontade de realizar um processo necessário dentro dos limites do conhecimento que está sendo instruído. Ele se firma, primeiro na frugalidade, cujos atos obrigatórios são situações fora dos limites da vida; segundo, o conhecimento situa-se na firmeza de julgamento, onde a capacidade de avaliar consiste em juntar todas as partes dos ensinamentos no momento em que a ação tiver de ser executada. Por último, ao mesmo tempo em que se aprendem mais partes, a orientação se modifica. A Jurema ensina, cria e recria, através de suas conexões, os ensinamentos de acordo com o sistema dinâmico que a vida oferece.

Os conhecimentos transmitidos pela Cabocla remetem a uma naturalização do sagrado. Seus ensinamentos às vezes serenos, controversos, extasiantes, também são severos, emitem palavras que leva a caminhos, em muitas situações difíceis de serem interpretados. É necessário ter firmeza de pensamento, compreender bem os significados, observar bem os sinais muitas vezes emitidos pela natureza. Tudo é real, e possui uma profunda conexão das coisas entre si, mas não somente são conexões que seguem além. Marques (2011, p. 82) infere que “há formas diversas de apreensão

da alma em relação ao corpo: como paralelos, como retas convergentes a um ponto num sentido e outro, labirinto, como encruzilhada, enfim. Nesta última, há um ponto de solda dessas duas substâncias do ser”.

A HISTÓRIA DA JUREMA NO SERTÃO DO NORDESTE

A manifestação dos fenômenos que envolvem a Cabocla Jurema é antiga. Muitos estudiosos relatam cultos à Jurema antes mesmo do processo de colonização e está vinculada a árvore conhecida pelo próprio nome (jurema), habitada no agreste e caatinga nordestina. O culto à jurema é uma prática religiosa de tradição indígena.

A cultuação e utilização de partes desta árvore, durante os rituais religiosos dos nativos brasileiros, pode ser constatada nos escritos de Oliveira (1942 apud Bastide, 1985), Cascudo (1978), Herckmam (1982), Nascimento (1994), Mota (1987) e Vandezande (1975), os quais referem-se à confecção de uma bebida sagrada a partir da casca, tronco e raízes da referida planta. Quando ingerida, acredita-se que tal bebida possui a propriedade de transportar os homens para o mundo do além, possibilitando-os a comunicação com os seres que lá habitam (SANTIAGO, 2008).

A Jurema é motivo de resistência interétnica. Perpassaram caminhos desde momentos de genocídio, grandes perseguições acometidas pela violência colonizadora contra índios e negros. Os indígenas a ocultaram enquanto árvore sagrada, marco de resistência e ritualidade, com seus usos e significados, para somente depois, a Jurema representar a condição essencial de autoafirmação étnica, o elo vivenciado nos costumes sagrados, o culto à própria natureza.

O nome jurema parece ter vindo do tupi *Yu-r-ema*, (Mota, 2002:21), *Yú-r-ema*, (Sangirardi, 1983:191 e Souza, 2002:24) ou *Yu' rema*, (Andrade e Anthony, 1999:104), que quer dizer, segundo Lima (1946:56) e Sangirardi (*ibid*), “espinheiro”. Ainda segundo Lima, o pesquisador Oliveira China (1935) designa o termo como “espinho succulento”. Para Lima, o termo jurema viria de “iucema”, que quer dizer “*iú-* espinho e *cema-* partícula que indica agrupamento, servindo para formar os substantivos coletivos. A transformação de ‘iucema’ em ‘iurema’ obedeceu a uma índole eufórica tão forte na língua tupi, (...) tais como ‘cemirera’ que passou a ‘remirera’ (resto), ‘cetama’ a ‘retama’ (pátria) e até mesmo a ‘rama’” (ALBUQUERQUE, 2002, p.16).

A jurema é muito mais que um espécime botânico, pois a jurema é muitas coisas: uma bebida fermentada com propriedades mágicas, mas também o encantado, o princípio de tudo, o lugar mítico de origem. Assim, o fenômeno cultural, conhecido como jurema, mostra diversas faces simbólicas. O uso dela vem de tempos remotos, tida como prática religiosa conhecida como Catimbó e nos cultos afro-brasileiros que no Nordeste tomaram o nome de Xangô, como infere a autora:

Parece que originalmente tratava-se de uma prática religiosa nativa da região, mas no presente está claro que foi largamente influenciada por tradições da religiosidade africana e portuguesa. A Jurema representa o caboclo e o nativo no imaginário popular, sendo sua efígie nos cultos afro-brasileiros a de uma mulher de pele morena com longos e negros cabelos (MOTA, 2007, p. 120).

Somente Zambi permite todas as coisas. Ele é quem determina o que a Jurema deve falar e fazer. Portanto, entender sua trajetória na vida terrena são fragmentos permitidos pelo grande Pai Tupã ou Zambi. A Cabocla Jurema (2010), como entidade, afirma: “Sou nascida na Aldeia Nambikwara¹⁴, perdida nas matas, fui encontrada e criada na Tribo Tupinambá. Sou Cabocla Jurema filha de Tupinambá”. A língua, o modo de viver, a convivência com outros povos e a relação com o ambiente (florestas, águas, rios, serras, plantas, aldeias, além de outros elementos da natureza), sintetiza o jeito e a vida da Cabocla quando encarnada. “O Espírito quando segue possui mistérios que não podem ser revelados. Zambi não permite que se fale das luas passadas, a Jurema só pode dizer que é uma Cabocla de pena filha de Tupinambá” (JUREMA, 2010). A própria Jurema expressa à assertiva com o canto popular entoado:

Jurema é um pau encantado
É um pau de ciência
Que todos querem saber
Mas, se você quiser Jurema
Eu dou jurema a você. (bis)

Diz a lenda que a Jurema, quando criança, foi levada para uma tribo oponente a sua, foi criada na Aldeia Tupinambá. A Jurema, enquanto entidade, confirma que é filha originária do Povo Nambikwara e que um dia perdida nas matas foi encontrada pela tribo de Tupinambá, portanto, criado por estes. A lenda ainda diz que, numa guerra entre Povos, os Tupinambá capturaram um grande guerreiro, cuja paixão conduziu a Jurema em fuga para salvar seu amado, até serem mortos. No lugar de sua sepultura nasceu a árvore conhecida como jurema.

Buscar a Jurema no contexto histórico é perceber o complexo caminho percorrido pelos povos indígenas desde períodos pré-históricos passando pelas histórias, mitos e culturas contemporâneas. Sua origem e sua importância estão interligadas com o modo cultural, social e histórico dos indígenas, além dos Povos de terreiros de tradições africanas e brasileiras, mas, mais do que isso, a Jurema possui a significação do Encanto nos segredos da natureza. É a atuação do Espírito no mundo dos humanos.

¹⁴ Nambikwara é um Povo Indígena situado no Oeste do Mato Grosso. O termo nambikwara provém do Tupi (que significa “orelha furada”). A língua é a Nambikwara Sul e a Mamaindê do grupo Namibakwara Norte. Além de diversos dialetos como: Manduka, Khithaulhu, Halotesu, Saxwetesu, Wakalitesu, Serra Azul, Hahaintesu, Wasusu, Aletesu, Waikisu, Galera, Sarare, Alaketesu, Anunsu, entre outros (MILLER, 2008).

Dom Juan¹⁵ em seus ensinamentos à Castaneda (2009, p. 194-195) explica que o homem tem a presunção de crer que vive em dois mundos, mas isso é apenas vaidade. Porque, diz ele, só existe um único mundo para nós [...]. A lição de Dom Juan leva a compreensão de que os humanos manifestaram o desejo pelo sobrenatural por causa da curiosidade, da vaidade. A Jurema manifesta seu mistério com o humano, mas, ao mesmo tempo não é nada igual a um humano. É como explica a experiência de Castaneda com o Mescalito, “se lhes fazem uma pergunta ele lhe mostra o caminho”. A jurema é esta capacidade, é uma consciência que mostra a lição, indica o caminho que está no coração, ajuda a sintonizar a mente e o coração, ela é mestre, ensina.

“A Jurema fez muita caridade e ficou conhecida. Uns foram passando para os outros há muitas e muitas luas, é por isso, que Jurema é conhecida” (JUREMA, 2010). Alguns acreditam que um Espírito evoluído vem a esse planeta em forma de planta para ensinar aos humanos uma vida de luz. A Jurema é considerada um desses Espíritos mais evoluídos, seu Ser se manifesta como a própria Natureza Divina. Os caminhos da compreensão desses fenômenos são parte de sonhos contínuos, que o tempo e o espaço entrelaçam com obstáculos. Eles são avisos que se comunicam com tarefas que precisam ser cumpridas, alguns são como premunições, nem sempre claros, são sinais de um mundo a ser decifrado. É assim que, muitas vezes, a Jurema se manifesta.

“A Jurema não aparece e não atua somente quando está incorporada. A Jurema não abandona seus filhos, a Jurema vai aonde for chamada” (JUREMA, 2011). O Espírito se move, flui, é um sopro, uma força, luz. Ele indica de diferentes formas o caminho a percorrer. Avisa aos Kayataem e a Mita o que precisam fazer. Ela se comunica na linguagem dos sonhos, pela intuição, visão, sentidos, sensações, tudo depende dos dons de cada um, mas se um Kayataem não está preparado para perceber os sinais emitidos pela Jurema ou pelo seu próprio Encantado, outro é avisado e tem o papel de ajudar. Na interação da árvore, os Kayataem, a Mita e a Jurema são parte de uma mesma planta que se completam.

O ESPAÇO SAGRADO CONSTRUÍDO: O TERRITÓRIO

A relação dos Encantados com os humanos é algo que, desde os tempos remotos, a filosofia estuda, sobretudo, como atitude crítica à religião. E ao passar dos tempos efetuaram-se, com base numa diversidade de obras, a revalorização de uma exegese espiritualista dos mitos, ritos, costumes e tantas manifestações que a natureza humana é capaz de expressar. Se o espírito humano se eleva do inferior ao superior, talvez seja esta elevação o caminho a percorrer e, de fato, não é diferente do que querem alcançar as religiões.

¹⁵ Dom Juan Matus é um velho xamã do Povo Yaqui, originário do Estado de Sonora – México. Grupo Indígena Estudado pelo antropólogo Carlos Castaneda.

Os espaços sagrados criam-se nessa atmosfera de ritos e crenças. *“Tu sabe que essa terra será um dia sagrada, num sabe?”* (fala da Jurema por ocasião da inauguração da Oca, 2010). Mais tarde, a Jurema atesta: *“aqui é uma mine Taba Sagrada, tem que cuidar, deixar limpo, colocar as proteções, tirar o calçado, não entrar sujo, vir de mente limpa...”* (JUREMA, 2011). Para se pisar na Oca da Jurema tem-se que tirar as sandálias.

Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa.” (Êxodo, 3: 5) Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. (ELIADE, 1992, p.17).

O Espaço Sagrado não tem geometria, nem tem fronteira. Vai além da Oca, segue os caminhos das Caatingas, das Serras e das Cachoeiras (mesmo trancadas a sete chaves nos paredões da Chesf). *“A Jurema tem mais força nas matas”* (JUREMA, 2011). O espaço aqui é relativizado, aparece e desaparece na medida das necessidades diárias. Mas, o ponto fixo do território sagrado da Oca para as pessoas que frequentam o ambiente, é o espaço que assegura a comunicabilidade com a Jurema, é o lugar mais sagrado, é o lugar de oração. Todavia, sua força está em tudo.



A Oca: é a casa de oração (TOMÁZ/2010).

Recentemente, a Jurema, num de seus ensinamentos, expressa com firmeza: *“um dia até o pó desta terra vai curar, de tão sagrada que ela vai ficar”* (JUREMA, 2011). E ainda disse: *“Na Oca tudo é mais sagrado, quando alguém entrar é um por vez pra não atrapalhar, porque são muitos pensamentos, nela é lugar de oração”*. A Sacralização do ambiente, a partir do ritualístico, torna possível a orientação que fixa limites e estabelece determinada ordem no ambiente, dando-lhe estrutura, forma e norma. Eliede (1992) infere que o significado do ritual é muito mais complexo, e quando nos damos conta de todas as suas articulações, compreendemos porque a consagração de um território equivale à sua cosmização. É a aproximação dos humanos junto aos Encantados de Luz.

O CANDOMBLÉ NO SERTÃO E A TRADIÇÃO INDÍGENA DA JUREMA



A Jurema incorporada na médium Mãe Edneusa na Festa de 30 Anos - Yalarixá Idejemim (TOMÁZ/2011).

Paulo Afonso, antes conhecida como Forquilha, era o berço imortal dos rituais indígenas, o lugar de encontro para realização de seus rituais sagrados. Pinturas rupestres datadas de mais de 9 mil anos compravam o povoamento deste território como lugar de morada dos antepassados (MARQUES e VERGNE, 2009).

O Rio São Francisco é marco histórico de grande importância para os contextos socioculturais pertencentes aos Povos Indígenas e Povos de Terreiros de tradição africana. Estes grupos possuem a memória das Cachoeiras como lugar de ritualidade e movimento ecológico dos sistemas humanos e vegetais e outras feições naturais:

A cachoeira de Jatobá, que hoje é cachoeira de Itaparica, lá os índios tinha uma grande convivência por lá, através da pesca, a sobrevivência pra se manterem lá e mandar mais o peixe pra quem não ia lá, crianças e senhoras indígenas. E lá, através da cachoeira, eles também tinham danças e das danças eles invocavam o encantado, conversando com os

índios que até hoje existe aqui na tribo, mas os encantados lá das cachoeiras, os encantados das águas dizia para os índios, que um dia isso ia acabar, era pra fazer através disso, a frequência nas cachoeiras de Jatobá, que hoje é cachoeira de Itaparica, e foi cachoeira de Paulo Afonso, que antigamente se chamava cachoeira da furquia, era onde os índios encontravam conhecimento, através do diálogo de índio com forças encantada, o índio como humano e o encantado como forças encantadas, forças ocultas. (JULIÃO PANKARARU – liderança indígena apud Cartografia Social do Povo Pankararu, 2008).



Pequenas Cachoeiras monitoradas pela policia militar de Paulo Afonso – O uso é proibido¹⁶ (TOMÁZ/2011).

A relação simbiótica dos Povos nesta região converge a um lugar histórico, de luta e de resistência. Negros e Índios vivenciam o sagrado e se relacionam com as divindades que lamentam sua destruição. As cachoeiras são prisioneiras de um modelo desenvolvimentista da eletricidade, essas são proibidas hoje de serem experimentadas como parte de uma paisagem ecológica de vivências humanas e espirituais.

A relação dos encantados é por causa da convivência de experiência de encanto para esse pessoal obter conhecimento, o conhecimento como de cura de doença, previsão de coisa ruim ou coisa boa, e os índios sempre se basearam, até hoje em dia, em conversar com os encantos, interrogar e os encantos fornecer conhecimento ideológico e seguro para que os índios se baseassem naquilo que foi dito, que eles ouviram que foi dito pelas forças encantadas. E essas forças encantadas se encontram nas nascências d'água e antigamente era nas cachoeiras, muito pouco, era somente nas nascências d'água, por causa das águas boas e o acesso e o convívio das serras. (JULIÃO PANKARARU – liderança indígena apud Cartografia Social do Povo Pankararu, 2008).

¹⁶ A Jurema escolheu esse lugar para realização de oferendas, rituais e aconselhamentos. É uma pequena Cachoeira, remanescente da Grande Cachoeira da Forquilha que escorre no Cânion São Francisco. O acesso é por um caminho rompido por pedestres que envergaram as grades chesfiana.

No contexto dos Encantados de Luz, não é muito difícil observar que os Povos Negros de tradição religiosa africana, possuem semelhanças à cultura indígena. Estas, em alguma medida, se entrelaçam num determinado momento, para depois vivenciarem experiências de uma ciência oculta. Os cultos aos Caboclos Encantados estão presentes nos conhecimentos e na prática do Candomblé e Umbanda no Sertão.

Os cantinhos do culto do sagrado, em alguns casos, grandes centros, em outros quartos adaptados para o “assento” dos orixás, caboclos, pretos velhos, marinheiros, turcos, etc, são testemunhos do respeito e amor de babalorixás, yalorixás e omolorixás de Paulo Afonso às forças cultuadas nos rituais de matriz afro-indígena na nossa cidade, verdadeiras casas de inclusão dos excluídos. (MARQUES, TOMÁZ, *et al*, Candomblé e Umbanda no Sertão: Cartografia Social dos Terreiros de Paulo Afonso, 2009).

A Jurema (2011) assegura: *“A Jurema é forte nas matas”*. Observa-se que é nas Caatingas que a Cabocla encontra mais força para realizar seus feitos. A relação fenomenológica do Encantado com os elementos da natureza remete ao entendimento desafiador da encarnação do espírito. Questiona-se, entretanto, em que medida o Espírito atua neste mundo com a força que a alma produz? A percepção da coisa em si é contida no ambiente que através dele brota a coragem e captura a plenitude completa da vida que nela reproduz. É onde o pensamento simbólico aborda o método de interação com o sagrado. O Encantado, nesta dimensão, assume a sua função social e pública, legítima e disciplinadora da conduta humana, que remete ensinamentos de nossos ancestrais comuns e remotos.

UMA ALDEIA DE ENCANTADOS

“A Jurema quer formar sua Aldeia e, chama um e outro, até que numa lua a Aldeia esteja pronta, completa” (JUREMA, 2011). Observa-se que, nesta Aldeia da Jurema, parece existir um regime. Uma espécie de estrutura organizativa, com a presença do Cacique e do Pajé. Nos seus ensinamentos, a Jurema explica que ninguém escolhe um Espírito, o Espírito é quem escolhe a pessoa. O médium é esse instrumento ou mensageiro que os Espíritos utilizam para poder agir. Na estrutura orgânica da Aldeia da Jurema, um Caboclo se manifestou, pisou o poracé¹⁷ e se revelou. Definiu-se pelo nome de Hashinaka do Povo Indígena *Nambikwara*. É Ele o Pajé nomeado pela Jurema para ajudar nas caridades. *“Hashinaka é um Pajé Nambikwara das pedras, terras e águas”*, (HASHINAKA, 2011).

¹⁷ Na linguagem da Jurema Poracé é a dança do Toré.

“A Jurema é Cacique e o Hashinaka Pajé” (JUREMA, 2011). O Pajé Hashinaka possui uma língua diferente. Ele (2011) mesmo indica: *“a língua do Hashinaka é a Manatumanadaia”* – segundo estudiosos, os Nambikwara possuem diversos dialetos (MILLER, 2008). Nos ensinamentos, a Jurema afirma que os caboclos chegam e vão doutrinando aquela pessoa escolhida, até estarem prontas de ensinamentos. Assim, atesta Mãe Edneusa (2010), “Eles chegam e vão brincando o Toré, outra vez chega e conversa, depois podem estar prontos para trabalhar”.

O Pajé Hashinaka já fala numa compreensão linguística do português. Sobre isso, a Jurema explicou que ao Hashinaka chegar, alguém teria que pedir-lhe para procurar na cabeça da médium as palavras na língua compreendida. Disse, ainda, que *“a Jurema conhece a língua Nambikwara e ainda a língua Tupinambá e ainda a fala de vocês (português), então a Jurema sabe mais, porque conhece mais línguas”* (JUREMA, 2011).

O regime na Taba é rigoroso. A Jurema (2011) assevera: *“aqui tem lei severa, tem que levar a sério. Não pode ter ‘rirrirri’ para não atrapalhar a concentração. Quem não quiser vir, fica na sua oca. Cada Kayataem tem que ter seu petum¹⁸ e fumar o seu”*. Cada Encantado que compõe a Aldeia da Jurema tem o seu Cachimbo ou Malaco para fumar o seu próprio petum. A Jurema vem apresentando suas regras. A limpeza do terreiro, o regime do Toré e as ervas utilizadas nas cura, são elementos recomendados pela Jurema que precisam ser providenciados. Muitas dessas tarefas são difíceis de serem realizadas. Por exemplo, uma oferenda num lugar de Rio, com águas correntes ou uma cura em serras distantes antes do pôr do sol. Encontrar o lugar certo é sempre uma tarefa que exige sacrifício. Muitos lugares do rio São Francisco já estão privatizados, não existe mais lugar para realizar rituais, conforme diz a Jurema. Para isso, a Jurema (2011) explica: *“o sacrifício é parte da cura. Quando a Jurema disser para fazer alguma coisa. Se não puder ir ou fazer o que se pediu numa lua¹⁹, vai em outra lua, mais vai e faz”*.

A experiência da Jurema na Barroca diz respeito a um ambiente urbano. Os espaços do rio São Francisco estão tomados pela Chesf²⁰ ou propriedades particulares, muitas delas, estão situadas em áreas de proteção ambiental. Os lugares públicos quase sempre são inapropriados para a realização dos rituais. Alguns desses lugares, para serem encontrados, são indicados como labirintos ou quebra-cabeças a serem decifrados, embora se observa que muitos desses lugares estão associados a territórios sagrados de indígenas que viveram nesta região.

O Pajé Hashinaka (2011), também ensina sobre esse regime: *“Poracé é coisa séria. Tem que levar a sério. É no poracé que Caboclo tem força. O petum no malaco não se fuma com o*

¹⁸ Fumo na língua da Jurema.

¹⁹ Lua tem sentido de “dia” para a Jurema. A Lua é o dia indicado. O dia Certo.

²⁰ Companhia Hidrelétrica do São Francisco.

corpo, se fuma com o 'acangar' ²¹ pra puder ter visão longe. A fumaça serve para curar o corpo e espantar os maus espíritos. O maracá dá força no poracé. Quando se pisa com o pé inficado no eywá ²² sagrada, se pisa com o coração e com a mente". O regime do toré, para os Povos Indígenas do Nordeste, é aquilo que condensa sua etnicidade:

É preciso, portanto, ter um "regime de índio". É preciso que os membros do grupo sejam "regimados no toré", independentemente de serem detentores de saberes mais profundos, para que o grupo se mostre, de forma essencialmente política, como a "comunidade indígena" [...] Consideram-se índios aqueles que participam da tradição do toré, sendo, preferencialmente "regimados" na mesma, detendo a "ciência do índio", aqui entendida como um corpo de saberes dinâmicos sobre o qual se fundamenta o "segredo da tribo" (cf: GRÜNEWALD, 1993, p. 238).

Para a Jurema, o regime da Aldeia são as regras por ela recomendada que devam ser cumpridas. O Toré bem feito, pisado na terra sagrada com a sintonia do corpo e da mente, leva aos Encantados. É possível chegar mais próximo dos ensinamentos, é ao mesmo tempo a busca do significante e do significado, de forma a dar sentido ao ritual. Os toantes e a pisada do toré ainda não são bem definidos no grupo, mas, aos poucos os Encantados ensinam o passo certo, o ritmo do maracá e os toantes cantados, como este toante que segue abaixo, cantado por muitas etnias:

Pisada bonita só é de caboclo
Pisada bonita só é de caboclo
Ô pisa caboclo
No rastro do outro (bis)

Além do Pajé Hashinaka Nambikwara, outros Encantados fazem parte da Aldeia, como o Sultão das Matas, Sete Flecha e outros que ainda estão a se apresentar. Aos poucos, os Kayataem se irradiam, parece que cada um, no momento certo, permitido por Zambi, terá presente o Encantado que lhe escolher. Trata-se do Espírito protetor de cada um. A Jurema (2011) fala sobre o Sultão das Matas, disse que "*quando vivia, Sultão fazia parte de uma Aldeia inimiga de Tupinambá, mas, quando seguem para o mundo dos Encantados não existe mais rivalidade, é tudo igual*". O Sultão veio também para trabalhar e ajudar na Aldeia.

AS SEÇÕES DA JUREMA

As seções de consulta da Jurema são realizadas quase sempre nas primeiras quintas-feiras de cada mês. Inicia o processo com a defumação do terreiro, dos presentes e dos maracás. Um toante é cantado para abrir o terreiro:

²¹ Significa cabeça, mente na língua falada pelas Entidades Jurema e Hashinaka.

²² Terra, Natureza Sagrada.

Defuma com as ervas da Jurema
Defuma com arruda e guiné,
Alecrim, beijoim e alfazema
Vamos defumar filhos de fé (bis)
(Toante cantado pelo Povo de Terreiro, 2011)

Em seguida, outro canto é celebrado invocando o Povo das Águas (orixás relacionadas com as águas: Iemanjá, Oxum, Iara, Oxumaré, entre outros) para realizarem a abertura do terreiro, neste canto abaixo, uma demonstração de sincretismo religioso enseja a ritualidade:

Hoje é dia de Nossa Senhora
Hoje é dia de Iemanjá
Maromba ê, ê, ê, ê, á
Maromba ê, ê, ê, ê, á
(Toante cantado pelo Povo de Terreiro, 2011)

Após esta abertura, toantes de caboclos ao som do maracá são cantados para chamar a Cabocla Jurema.

Jurema é um pau Encantado
É um Pau de Ciência
Que todos querem saber
Mas, se você quiser Jurema
Eu dou Jurema a você (bis)
(Toante cantado no Terreiro da Jurema, 2011).
.....
Lá no pé do Cruzeiro, Jurema
Ela pisa com seu maracá na mão
Pedindo a Jesus Cristo
Contrito no seu coração (bis)
(Toante cantado no Terreiro da Jurema, 2011).

A chegada da Jurema é cheia de emoção. No pé do cruzeiro ela saúda e segue para oca. *“A Jurema veio para trabalhar e acudir quem sente dor”* (JUREMA, 2011).

Eu venho lá da Jurema
Foi Zambi quem me mandou (bis)
A minha missão é muito grande, meu povo.
É espalhar a caridade
E socorrer quem sente dor (bis)
(Toante cantado pela Jurema em seus Trabalhos de Caridade, 2011).

De um a um, a Jurema prossegue nas consultas. Seu trabalho é caridoso, não se cobra por este serviço. Nesta tarefa, é a própria divindade que incorporada aconselha, cura, faz revelações. Aqui a bebida da jurema²³ é usada na cura ou na partilha ao final da

²³ Vinho confeccionado com a casca da jurema-preta.

seção. Finalmente, se fecha o terreiro com as recomendações necessárias para os Kayataem, onde a Jurema defuma os presentes para limpar de algum mau espírito, partilha alguma oferenda presenteada, distribui o vinho da jurema e recomenda: “*Zambi que te proteja*”.



A Jurema numa festa de Caboclo no Terreiro de Candomblé do Centro Odejei de Mãe Neta (TOMÁZ/2011).

AS PLANTAS DÃO FORÇA E CURA

A Oca, o cruzeiro e os adornos dão força ao trabalho da Jurema. Na oca, ervas são colocadas em vasilhas de madeira ou barro para a serventia da cura de algum mal. As mais comuns, colocadas à disposição da Jurema, são: folha do fumo (*Nicotiana tabacum* L.), ou o próprio fumo confeccionado e usado no cachimbo, o alecrim de caboclo (*Baccharis sylvestris* L.), alecrim de vaqueiro (*Lippia aff. gracillis* H.B.K.), alfavaca (*Ocimum gratissimum* L.), casca de jurema preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd] Poir), vinho confeccionado da casca da jurema, cansação (*Cnidoscolus loefgrenii* [Pax & K. Hoffm]), urtiga (*Cnidoscolus vitifolius* (Mill.) Pohl), entre outras indicadas pela Jurema para a realização de trabalhos específicos.



Casca da Jurema para confecção do vinho, usado no ritual do terreiro (TOMÁZ/2010).

Eu me visto de pena
Mas, não sou passarinho
Se tiver a Jurema Mameta
Me der um pouquinho.
(Toante Cantado pela Jurema quando está em outro terreiro diferente
pedindo o vinho da jurema, 2010).

.....
A folhinha da Jurema
Não deixa o vento levar (bis)
Ela serve de remédio
Ela é boa pra curar (bis)
(Toante cantado no terreiro da Jurema, 2011).

.....
A Jurema bota
Umas flores brancas (bis)
Quem não colhe ela, meu Deus
Não sabe o que planta (bis)
(Toante cantado no terreiro da Jurema, 2011).

São muitas interpretações dos povos indígenas e povos de terreiros na busca de respostas quanto à atuação da divindade e sua relação com a natureza. Mostram, no entanto, que o Encanto é a própria força da natureza que atua para ensinar aos humanos grandes coisas. A planta confunde-se com o espírito que se manifesta. Conforme a autora, referindo-se ao uso da jurema no ritual do Povo Indígena Pankararé, no município de Glória – Bahia, explica:

A teia da jurema explica a complexidade interpretativa dos vários sentidos dados a essa espécie. Os entrevistados na faixa entre 20 a 29 anos consideram a planta Jurema como um Encantado, uma Planta Sagrada, uma Bebida Sagrada e, por último, uma Planta Mestre. Os entrevistados entre 50 a 59 anos em suas definições não consideraram a Jurema como uma Planta Mestre, diferindo neste sentido dos anteriores. Todavia, os mais idosos, nas faixas etárias 60 a 69 e 80 a 89 anos, concebem a planta Jurema como Planta Mestre e Ciência da Natureza (BRITO, 2010, p. 50)

O sistema complexo da relação dos Povos Indígenas e Povos de Terreiros com o uso da Jurema é descrita em várias obras, situadas em várias partes do Brasil, cuja interpretação situa uma forte relação dos povos com a natureza e, a partir destes, com o sagrado. A experiência vivenciada no Sertão do Nordeste, talvez esteja ainda longe de ser compreendida, mas ao observar o marco da Jurema refletida nas suas diferentes naturezas, seja esta, uma revelação.

A bebida Jurema neste espaço sagrado (na Taba da Jurema), tem sentido de poder e de cura. Da bebida se alcança o Encanto, mas, também é do Encanto que se alcança a bebida que cura, celebra e diviniza a alma.

A importância da Planta Jurema está muito associada aos rituais sagrados. Sendo assim, por meio do levantamento da pesquisa in loco, 47% afirmaram que a Jurema é importante para o uso no ritual, 20% dos índios ratificaram a importância para a cura do corpo e da alma e 13% corroboraram que era a produção do vinho. Todos esses resultados estão intimamente relacionados às tradições desse povo, totalizando 80% dos indígenas entrevistados. Isto comprova que esta etnoespécie tem valor essencial nas práticas ritualísticas (BRITO, 2010, p. 52).

A força da Cabocla Jurema está nas matas, nos rios, nas serras, nas aguadas. O Encanto também faz o combate e guerrilha na defesa de seus protegidos frente às atrocidades dos humanos. A inveja, a mentira, o ciúme e a raiva são sintomas que dilaceram a alma e adoece o corpo. São inúmeras as pessoas que chegam vítimas do sintoma, são esses que a Jurema cuida com carinho. A superação das dores da alma está na prática do bem e do amor. *“A Jurema cura os que sentem dor”* (JUREMA, 2011).



Processo de defumação da Cabocla Jurema num Ritual nas Matas (TOMÁZ/2011).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Jurema é vista como um culto, um ritual que permite aos humanos uma experiência com o sagrado. Ela é vista como um Encanto, uma divindade, uma planta. Uma árvore com todos os componentes botânicos, vastamente estudados e seus componentes são entendidos como algo que desperta memória. A Jurema também é vista como consciência e autoconsciência, essas transformações são fenômenos da ação da Jurema no seio da humanidade. Aqui o divino é tão humano quanto à própria humanidade, ao passo que a humanização do Espírito desperta a todos, sem prejuízo a sacralidade.

A ciência da jurema
Mora debaixo do chão
Pertence o poder da mente
Quem tem a chave dela é o grande rei Salomão (bis)
(Toante cantado em casas de Candomblé e Umbanda no Sertão).

Os segredos e os ensinamentos refletem caminhos regradados na busca pela felicidade. Uma busca pessoal profunda de sinais de transformação encontrados no interior de cada um. As aldeias indígenas situadas nesta região sustentam-se na tradição da Jurema, como divindade e força da natureza para manterem suas tradições e seus territórios étnicos. Os Povos Indígenas ainda lutam para demarcar seus territórios tradicionais, ora perdidos por causa da perseguição colonizadora e neocolonizadora, ora violentadas pelos grandes projetos desenvolvimentistas do Estado, como foi o caso da construção de barragens hidrelétricas no São Francisco.

A experiência da Jurema transcende a realidade indígena e revela-se também, num lugar de tradição africana, o Candomblé do Sertão, considerado oriundo da nação Ketu e Angola, possui a fisionomia do Sertão e situa-se numa realidade urbano-rural. Os ensinamentos da Jurema remetem à cultura de caboclo. É dona de uma memória ancestral que se renova no sagrado, cria força e dá força na paisagem do nordeste Caatingueiro.

O aprendizado com o Encantado de Luz é incomum. É processo contínuo que cria e recria tradições. Resgata memória, sonhos do passado que remete ao futuro. Evidencia relações com tempos imemoriais envolvidos de esperanças. Sustenta a alma que o corpo conduz e cura o corpo que a alma seduz com as proteínas botânicas das matas e toda sua paisagem. A Caatinga esconde a ecologia da Jurema e dos seres Encantados, tudo o que há na natureza é inseparável, alimentam-se entre si e são sagrados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Destreza e Sensibilidade: os vários sujeitos da Jurema (As Práticas Rituais e os Diversos Usos de um Enteógeno Nordestino)**. Trabalho de Monografia para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais, com área de concentração em Antropologia, pela Universidade Federal de Campina Grande, Campus I, Campina Grande em outubro de 2002.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. **A Jurema nas Práticas dos Descendentes Culturais do Africano no Brasil**. In: As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Mota, C.N. da e Albuquerque, V.P. de (org.). Recife: Bagaço.

BRITO, A. F. S. 2010. **Etnoecologia da Jurema Preta** (*Mimosa tenuiflora* [Willd] Poir). em **Rituais Sagrados do Povo Indígena Pankararé, Raso da Catarina, Glória, Bahia, Brasil**. Monografia apresentada ao curso de Ciências Biológicas da Universidade do Estado da Bahia.

CAPRA, Fritjof. **As Conexões Ocultas: ciência para uma vida sustentável**. São Paulo: Cultrix, 2005.

CASTANEDA, Carlos. 1931 – 1998, **A Erva do Diabo**/ Carlos Castaneda; tradução: Luzia Machado da Costa – 34ª ed. revista – Rio de Janeiro: Nova Era, 2009.

COMBLIN, José. **O Espírito no Mundo**. Editora Vozes Ltda. Rio de Janeiro, 1978.

ELIADE, Mircea, 1907 1986. **O sagrado e o profano** / Mircea Eliade; [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992. – (Tópicos).

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. **Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Umã**. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *A viagem de volta : etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro : Contra Capa, 1999. p.137-72. (Territórios Sociais, 2).

_____. **"Regime de índio" e faccionalismo : os Atikum da serra do Umã**. Rio de Janeiro : UFRJ, 1993. 238 p. (Dissertação de Mestrado) 2002.

HUSSERL, Edmund.- **A Idéia da Fenomenologia**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, sd. 29.

KARDEC, Allan, 1804-1869. **O Livro dos Médiuns: guia dos médiuns e dos evocadores** / Allan Kardec; traduzido por Renata Barboza da Silva, Simone T. Nakamura Bele da Silva. – São Paulo: Petit, 2004.

LA PORTA, Ernesto M. **Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros**. Rio de Janeiro – São Paulo: Atheneu, 1979.

MARQUES, Juracy. (Org.). TOMÁZ, Alzení *et al.* **Candomblé e Umbanda no Sertão: Cartografia Social dos Terreiros de Paulo Afonso**. 1. ed. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2009. v. 1. 150 p.

MARQUES, Juracy. ; TOMÁZ, Alzení; BARROS, Juliana *et al.* **Cartografia Social do Povo Pankararu**. Casa 8 Design/UEA Edições, 2008.

MARQUES, Juracy. ; VERGNE, Cleonice. **Pedras Pintadas: Dilemas Socioambientais de Quebradores de Pedras do Complexo Arqueológico de Paulo Afonso**. 1. ed. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2009. v. 1. 244 p.

MARQUES, Juracy. **Cultura Material e Etnicidade dos Povos Indígenas do São Francisco Afetados por Barragens: Um Estudo de Caso dos Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia – UFBA, como requisito para obtenção do título de doutor. 2008.

_____. **Amor e Paixão no Divã: a Letra do Amante e do Amado em Lacan**. Monografia apresentada a Escola Brasileira de Psicanálise – Sessão Bahia e da Faculdade Bahiana de Medicina, Salvador, 2011.

NAZARETH, J. Manuel. **Demografia : A Ciência da População** / J. Manuel Nazareth. - 2ª. - Lisboa : Editorial presença, 2007 (Barcarena : Multitipo - Artes Gráficas LDA). - 270 p.; 24 cm. Demografia--População--Crescimento Demográfico - Natalidade - Mortalidade RIPS - D (CVP) - MON 1/2009.

MARÇAL, H.A.J., EMERY, F. da.S. & SILVA, A.M. **Enraizamento de Estacas de Alfavaca (*Ocimum gratissimum* L.)**. Comunicado Técnico 56. ISSN 1517-4875. Corumbá, MS. Ano 2006. Acessado em 10/05/2010. <<http://www.cpap.embrapa.br/publicacoes/online/COT56.pdf>>

MILLER, Joana. **'Nambikwara', Povos Indígenas do Brasil, Instituto Socioambiental**, São Paulo, SP, Brasil. 2008.

MOTA, Clarisse Novaes da. **Os Filhos da Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do nordeste brasileiro**/ Clarice Novaes da Mota; Tradutores: Clarice Novaes da Mota, Marcelo Rangel – Maceió: EDUFAL, 2007. 30.

MORIMITSU, Paulo Wataru. TOMÁZ, Alzení de Freitas *et al.* **Impactos Sócio Ambientais e Territoriais do Complexo Hidroelétrico de Paulo Afonso: Um Estudo de Caso sobre o Bairro Barroca e as transformações do Município de Paulo Afonso/BA/Brasil**. Trabalho apresentado a Disciplina do Professor Júlio Rocha do Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Sociambiental da UNEB/CAMPUS VIII. 2011. No Prelo.

OLIVEIRA, M. F. S. de. **Bebendo na Raiz: Um Estudo de Caso Sobre Saberes e Técnicas Medicinais do Povo Brasileiro**. Tese de Doutorado. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. **A Jurema Sagrada da Paraíba**. (UFPB/UEPB) QUALIT@S Revista Eletrônica. ISSN 1677-4280 V7.n.1. Ano 2008.

SILVA-VIGNOLI, M & MENTZ, L.A. **O Gênero Nicotiana L. (Solanaceae) no Rio Grande do Sul, Brasil**. Acessado em 23/05/2010 <http://www.fzb.rs.gov.br/publicacoes/iheringia-botanica/Ih60-2p151-173.pdf>



EM BUSCA DO SAGRADO PERDIDO: OS REGISTROS RUPESTRES COMO REPRESENTAÇÃO DE RITUAIS XAMÂNICOS¹

Nos primórdios da humanidade os homens encontravam-se num caos tanto exterior como interior, dizimados pelos "demônios" da doença, da fome e da morte. No seu desamparo, pediram ajuda ao Ser Supremo. A *Águia* é enviada. Inicialmente rejeitada - era apenas um pássaro - volta investida de um poder supremo que teria de ser dado ao primeiro ente que encontrasse. Este é uma bela mulher com quem copula, gerando assim o primeiro xamã: filho do *Conhecimento* e de uma energia feminina - indicação de que a cura e proteção devem vir do próprio ser humano e de sua capacidade de ampliar a consciência. Trabalho do instintual (nossa condição de animal humano) e da consciência egóica. (Mito Xamânico)²

ENTRE A CONSCIÊNCIA E O ÊXTASE

No decorrer de centenas de milhares de anos, ou mais, os seres humanos viviam em cavernas ou em outros abrigos, em condições análogas as dos animais, e as suas principais energias eram concentradas para o processo elementar de recolher alimentos, os mais factíveis que pudessem ser. Após este período, nossos índios ancestrais passaram a fazer instrumentos para caçar e pescar, ao passo que desenvolveram diferentes formas de linguagens para se comunicarem uns aos outros.

A arte pré-histórica foi caracterizada pelo legado cultural dos seres humanos,

¹Autores: Elis Rejane Santana da Silva - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII; Docente do Curso de Graduação em Matemática da Universidade do Estado da Bahia; Especialista em Metodologia do Ensino, Pesquisa e Extensão em Educação/UNEB; Coordenadora UPT (Programa Universidade para Todos), Núcleo de Pesquisa NUPEMPA (Núcleo de Pesquisa e Extensão em Educação Matemática de Paulo Afonso/SBEMBA), Grupo de Pesquisa em Gênero Flores do Sertão/OPARÁ; Pesquisadora do NECTAS (elisss@hotmail.com). Maria Cleonice de Souza Vergne - Dra. em Arqueologia pela USP; Coordenadora do Centro de Arqueologia e Antropologia de Paulo Afonso - CAAPA/UNEB; Vice Coordenadora do Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental da UNEB/Campus VIII. José Ivaldo de Brito Ferreira - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela UNEB/Campus VIII (jivaldobf@hotmail.com). Juracy Marques - Professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII e da FACAPE; Doutor em Cultura e Sociedade; Pós-doutor em Antropologia; e Pós-doutorando em Ecologia Humana.

²MITO Xamânico (APUD Izildinha Konichi) www.institutonumen.com.br/.../sonhos-e-cura-no-xamanismo.pdf

a partir do desenvolvimento das muitas formas de linguagem, sejam eles desenhos, símbolos, riscos, nas paredes das cavernas. Esta produção cultural, não necessariamente esteve intrínseca à ideia de arte. Tais representações pictóricas gravadas em abrigos ou cavernas são denominadas como arte rupestre. Alguns pesquisadores brasileiros classificaram essas pinturas e gravuras em dois grupos: naturalismo - representação de figuras humanas em movimentadas cenas de caça, guerra e trabalhos coletivos, figura de animais; geometrismo - apresentam linhas paralelas, grupos de pontos, círculos, círculos concêntricos, cruzeiros, espirais e triângulos.

Estes registros seriam apenas representações de ações diárias? Seriam registros mentais? Ou, como apontam alguns estudos, representações de ritos sagrados e representações religiosas? O que há por detrás destas figuras?

É notório que, desde a mais remota civilização, os seres humanos pintaram (desenharam) em cavernas, escolheram sua própria caverna e puderam estimar de forma tácita o espaço. A concepção de espaço vai mudando com o fim do nomadismo, quando o homem torna-se sedentário, sendo a arquitetura a primeira interferência do homem no meio em que vive. Se buscarmos na mais longínqua história de nossas ascendências, nas representações entalhadas nas pinturas rupestres, nos desenhos circunscritos em pedras, chamados petroglifos; observaremos os esforços ensejados não só na construção de representações para a comunicação, sobretudo no desejo de conservarem alguns elementos da palavra e do pensamento.

As pinturas rupestres deixadas por nossos ancestrais nos apontam para uma revelação mítica: Relação mágica entre os caçadores das tribos primitivas e a natureza, obtidas através de sentimentos religiosos para com os animais, uma vez que dependiam deles para sua sobrevivência e transcendência. Eles contavam histórias sobre estes animais, em suas conversas a beira das fogueiras e revelavam histórias oriundas do mundo sobrenatural para onde parecia ir quando “morriam”. Estes mesmos caçadores realizavam rituais para os espíritos dos animais e os traziam de seus “transes”, representando-os através destas pinturas rupestres.

Considerando estas análises, temos como motivação discutir a simbologia pertencente aos supostos “rituais” expressos via registro rupestre, que caracterizariam os mitos e, conseqüentemente, o “sagrado” cultuado por muitas civilizações pretéritas.

MITO: EM BUSCA DE CONCEITOS

[...] *Regando as areias regando o regato das luzes do*
Éden das flores
Na terra dos homens
No circo dos anjos
Guardiões implacáveis do céu
Dançamos a dança da vida
No palco do tempo teatro de Deus
Árvores, sândalos, sonhos
Os frutos da mente são meus e são teus

(Sagrado Coração da Terra)³

O *mito*, em termos de sua origem, pode ser definido, como nos orienta Leonardo Boff (1971): “Mito é a mais antiga forma de conhecimento, de consciência existencial e ao mesmo tempo, de representação religiosa sobre a origem do mundo, sobre os fenômenos naturais e a vida humana”. Tem origem grega *mythos*, palavra, narração discurso, e dos verbos *mytheyo* (contar, narrar) e *mytheo* (anunciar e conversar). Neste sentido, podemos compreender que sua função é,

[...] descrever, lembrar e interpretar todas as origens seja ela a do cosmo (cosmogonia), dos (teogonia), das forças e fenômenos naturais (vento, chuva, relâmpago), acidente geográfico, seja ela a da causas primordiais que impuseram ao homem as suas condições de vida e seus comportamentos. Em síntese, é a primeira manifestação de um sentido para o mundo (BOFF, 1971: 62-63).

Na acepção grega tem-se que *mito* quer compreender, do mesmo modo que a filosofia trata a gênese do mundo, da existência humana do surgimento da vida, num combate entre o racional de cada indivíduo, com a crença e as tradições exercidas pela sociedade a qual se encontram inseridos.

Num outro mote, tem-se *mito*, como forma autônoma e legítima de pensamento, condicionada ao sentimento. Neste caso, não há uma dicotomia entre a verdade intelectual e outra fantástica e poética, que Schelling (APUD Abbagnano, 1970, 642) define como uma religião natural do gênero humano.

Para Durkheim (Apud Abbagnano, 1970:645), *mito* é a projeção da vida social do homem, sendo, deste modo, *mito* entendido não como natureza, mas sim como sociedade. Em outras acepções, temos *mito* como forma de controle social, ou como forma de explicar elementos que se constituem na cultura do próprio grupo.

³ SOB O SOL - Sagrado Coração da Terra (Marcus Viana) - letras.terra.com.br

O mito cumpre uma função intimamente ligada à natureza da tradição e à continuidade da cultura, com a relação entre maturidade e juventude e com a atitude humana ligada ao passado. A função do mito é reforçar a tradição e dar-lhe maior valor e prestígio unindo-a a mais alta, melhor e sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais (MALINOWSKY apud ABBAGNANO, 1945: 645).

Segundo Mircea Eliade (1963), o *mito* incide a própria fundamentação da vida social e cultural. O mundo contemporâneo ainda mantém certo comportamento mítico, cujo *mito* se assemelha com uma “forma de estar no mundo”, “inserindo-o em uma categoria da história sagrada, uma história em que ele, o *mito*, toma forma de seres que se assemelham à imagem humana”. O mito é aproximado por Eliade a Deus ou como herói civilizador.

Lévy Strauss (1970) formula o princípio básico de seu método de análise, qual seja um *mito* não existe isoladamente, ele está relacionado com outros *mitos*. A sua interpretação somente se torna possível quando analisado conjuntamente com outros grupos de *mitos* que lhes são próximos. O referido autor, para explicar as transformações dos sistemas mitológicos, afirma:

À medida que a nebulosa se expande, portanto, o seu núcleo se condensa e se organiza. Filamentos esparsos se soldam, lacunas se preenchem, conexões se estabelecem algo que se assemelha a uma ordem transparece sobre o caos. Como numa molécula germinal, seqüências aonde ondas em grupos de transformações vêm agregar-se ao grupo inicial, reproduzindo-lhe a estrutura e as determinações. Nasce um corpo multidimensional, cuja organização é revelada nas partes centrais, enquanto em sua periferia reinam ainda a incerteza e a confusão (STRAUSS, 1970:21).

Neste sentido, observa-se que os traços culturais de uma sociedade (mitos, rituais, práticas alimentares etc.) só podem ser compreendidos se analisados a partir da junção destes elementos e não isoladamente. Sob o impacto dessa perspectiva estrutural, o que diferencia o ser humano dos outros animais é o uso de símbolos para se comunicar, ou seja, sua capacidade de interlocução é o que o torna um ser diferenciado. Essa sintonia com a linguística é uma forte característica do mote estruturalista.

A partir do estabelecimento desta nova visão do sagrado, emerge uma nova forma de pensar o *mito*, que harmoniza a experiência sensível com a inteligível, Lévi-Strauss (1970) inaugura a superação da permanente dicotomia entre saber arcaico e o saber moderno, entre pensamento mágico e científico, entre magia e ciência.

Logo, o pensamento dos primitivos também tem sua lógica própria e que ela não é diferente ao pensamento ocidental. A distinção está entre a lógica construída a partir

dos dados sensoriais da experiência, uma ciência do concreto e outra lógica que privilegia categorias científicas e, por esta razão, abstrata, matematizadas e biologizantes. No sentido selvagem, se privilegia (se é que há) o específico. No sentido científico/domesticado, privilegia-se o sentido analítico e esquemas eminentemente explicativos e categorizantes.

Os mitos antigos foram concebidos para colocar a mente, o sistema mental de acordo com o sistema corporal com a herança do nosso corpo. A mente pode divagar de mil formas estranhas e querer coisas que o corpo não quer. E os mitos e rituais eram meios de colocar a mente de acordo com o corpo e a maneira de viver de acordo com a natureza no que Morin (2000: 28) reitera:

Devemos estar bem conscientes de que, desde o alvorecer da humanidade, encontra-se a noção de noosfera — a esfera das coisas do espírito —, com o surgimento dos mitos, dos deuses, e o extraordinário levante dos seres espirituais impulsionou e arrastou o *Homo sapiens* a delírios, massacres, crueldades, adorações, êxtases e sublimidades desconhecidas no mundo animal. Desde então, vivemos em uma selva de mitos que enriquecem as culturas. (pág. 28)

Podemos concluir que o conceito de *mito* é abrangente e engloba várias teorias, muitas destas contraditórias. Todavia, este conceito se transmuta de acordo com a evolução do tempo da sociedade e da cultura. Nesta esteira evolutiva, a história avança dos conceitos gregos relativos aos aspectos mitológicos, alcançando os que, atualmente, encontram-se enraizados nas culturas cuja relevância é capaz de modificar e controlar inconscientemente a maneira pela qual os indivíduos agem.

Aqui, tomamos a acepção de *mito* como caminho que traça eixos internos, subjetivos, salutares para o autoconhecimento, que também cria itinerários de relação com a natureza e com o sagrado.

O XAMANISMO CON-SAGRADO

*Tudo que move é sagrado
E remove as montanhas
Com todo o cuidado
Meu amor
[...] Abelha fazendo o mel
Vale o tempo que não voou
A estrela caiu do céu
O pedido que se pensou [...]
O destino que se cumpriu
De sentir seu calor e ser tudo
Sim, todo amor é sagrado.⁴*

⁴ Amor de Índio-Beto Guedes

O termo *Xamanismo* tem origem siberiana e é empregado hoje como uma forma singular usado para descrever as práticas no mundo todo. Ou seja, as práticas são universais, e são transmitidas ao mundo espiritual para a humanidade inteira, sem limites, sem fronteiras.

As ascendências do *Xamanismo* são arcaicas e alguns antropólogos, a exemplo de Mircea Eliade⁵, chegam a pensar que elas retrogradam até quase tão longe quanto à própria consciência humana. O tronco do xamanismo data cerca de 40.000 a 50.000 anos.

Tomando como base a definição de Mircea Eliade, o termo xamanismo origina-se de xam, que vem do dialeto tungu, da palavra saman, composta com o termo sânscrito sramana, que significa “homem inspirado pelos espíritos.”

Entre muitos outros povos pretéritos, xamã e o curandeiro ocupam papéis idênticos e utilizam semelhantes técnicas psicológicas, embora tenham caráter diferenciado. A presença do curandeiro é notada majoritariamente em grupos primitivos, com poucas exceções. Sua função é a de médico, contudo, na maioria dos casos, seu papel ultrapassa a do médico e se justapõe a exercida pelo pastor ou sacerdote, ou atualmente pelo psicólogo.

Parafraseando Andréas Lommel⁶ (1979), os membros da tribo analisam-no como sujeito que, em transe, pode separar a "alma" do corpo pela força de sua vontade e viajar para o "outro mundo" ou para o "além", onde cria (num plano psicológico) condições necessárias a acontecimentos de fatos no mundo real. O xamanismo, como técnica e como atitude mental, certamente se desenvolveu num período “em que o homem não mais se sentia unido à natureza numa entidade orgânica, e se tornara consciente de uma existência física e mental independente”.⁷

Alguns autores compartilham da ideia que o Xamanismo se configura como raiz pré-histórica de todas as religiões, como nos afirma o antropólogo americano Weston La Barre⁸. “Pinturas rupestres (rituais de caça e de cura) atestam no Paleolítico as suas primeiras manifestações”. Fenômeno universal que dominou a Ásia Central e Setentrional e as Regiões Árticas, hoje é mais atuante na África e nas Américas.”

Para os xamãs, os animais são nossas entidades que atuam como guias, neste sentido, parceiros da criação. Estão sempre no interior de cada indivíduo, atuando mesmo que não se dê conta deste fenômeno.

⁵ IBID.(92)

⁶ Fonte: A Arte Pré-Histórica e Primitiva, Andréas Lommel, diretor do Museu de Etnologia de Munique, Livraria José Olympio Editora.

⁷ IBID (102)

⁸ La Barre, Weston 1989 The Peyote Cult. University of Oklahoma Press.

Uma das características do “modus operandi” (dentre outras) do xamã relaciona-se com o evento das caças cuja finalidade é obter êxito em suas empreitadas de caça, o xamã transporta-se, ou seja, dirige sua alma para “outro mundo”, enquanto "seu corpo fica como se estivesse morto". Após realizar esta travessia, ele passa a caçar espíritos de animais, ou negocia com a "senhora dos animais", espírito ao qual toda a fauna deve obediência. O xamã encontra nos desenhos (registros rupestres), poemas e danças, meios pelo qual se utiliza para deixar registrada sua viagem e nestes veículos a comunicação de sua ocorrência, como forma de preservá-los. Vestígios de uma travessia bem sucedida é mentalmente visualizada, com antecipação, pelo xamã, e registrada com tamanha exatidão e convicção que não deixa aos caçadores em suas “expedições reais”, nenhuma dúvida ou possibilidade de fracassar em seus itinerários.

Outra característica mágica do xamã é relativa ao fato de ter o poder de afastar doenças e acidentes, tanto quanto possível seja. A técnica utilizada é de exercer influência sobre a atitude psicológica do indivíduo/paciente. Essa influência, exercida sobre o bem-estar de sua tribo, é resultado de estímulos, que possam despertar sentimentos de autoconfiança, e absoluta convicção de que terão sucesso tanto na cura de seus problemas de saúde, quanto na prevenção dos acidentes.

Ademais, as representações artísticas elaboradas pelo xamã em seus “transes”, muitas vezes estimulada pela batida incessante de um tambor- dentre outros instrumentos tradicionais- são de suma relevância para a compreensão das pinturas rupestres, cuja figura, seja zoomorfas, fitomorfas ou antropomorfas, guarda em si, explicações e são expressões reveladoras de sua mente criativa subconsciente.

EM BUSCA DO SAGRADO “PERDIDO”

“Somos os muitos reflexos de um único Deus” (Cabala)

Como premissa básica, deve-se considerar que a arte rupestre constitui forma particular, no âmbito natural ou social e, parafraseando Etchevarne (2000. p.19), “[...] posto que aponta diretamente para um aspecto essencial das representações mentais das populações pretéritas: A simbolização”.

O termo arte rupestre costuma englobar, de maneira geral, todas as variações de signos gráficos pintados ou gravados sobre suportes rochosos fixos, sejam abrigos, grutas, paredões, lajedos ou algum tipo de afloramento. Os autores destes grafismos rupestres são sempre relacionados, pelos especialistas, a *grupos humanos pretéritos*, vinculados à formação socioeconômica de caçadores-coletores, horticultores, agricultores ou pastores. (Etchevarne, 2007 p.18).

Este posicionamento denota certa confusão quanto ao caráter de comunicabilidade que este fenômeno possui, já que há uma tendência de se ver a arte rupestre, enquanto comunicação, como uma forma de linguagem, passível de ser analisada e compreendida pelo parâmetro da linguística.

Lima e Lanner de Moura (2003) argumentam que a dança, a música, o desenho e a carta são linguagens artísticas que homens e mulheres inventaram para conhecerem a si próprios e aos outros.

No que concerne ao tema, ao se apropriar dos conceitos míticos representados pela simbologia, significa tomar conhecimento do mundo que nos cerca, é estar atentos aos nossos sentidos e percepções que este mundo nos causa, já que como expõe Lima e Lanner de Moura (2003: 03), ao interagir com o mundo a sua volta, o ser humano, por meio dos sentidos (visão, olfato, paladar, tato e audição) “suspeita o mundo, simboliza, se expressa”, constrói a si e ao outro.

Assim, observamos que, por meio de nossos sentidos, percebemos o mundo, não somente de forma biológica (através das percepções cerebrais); mas também, com o intuito de compreendê-lo, construímos representações, atribuímos-lhe significados, passamos a criar e a recriar. Para tanto, podemos utilizar de artifícios da fala, dos gestos, da escrita, das imagens, dos símbolos, da transcendência.

Segundo Edgar Morin (2000), o homem daquele tempo não pode ser reduzido a sua feição técnica de homo faber nem à feição racionalista de homo sapiens. É preciso considerar na feição do homem o mito, a festa, a dança, o canto, o êxtase, o amor, a morte, o despropósito, a guerra, enfim, aos pares de contraditórios.

As pinturas encontradas nas paredes das grutas e abrigos rochosos inserem-se no contexto arqueológico como um tipo particular de vestígio. Apresentam-se como um sistema de ideias de natureza sociocultural, visíveis em sua estrutura outrora compartilhada dentro do grupo pré-histórico. Diferenciam-se do restante do conteúdo material do sítio por apresentar signos de natureza simbólica, e podem exprimir o cotidiano desses grupos através de representações isoladas ou agrupadas de cenas de caça, luta, dança, entre outras atividades, ou, de maneira aparentemente estática, antropomorfos, zoomorfos, fitomorfos, sinais geométricos simples ou complexos (quando estão associados vários sinais simples formando um único sinal).

É interessante perceber que a imagem possui uma liberdade dimensional que a escrita nunca terá, e que ela pode desencadear um processo verbal que terminará na recitação de um mito a que a imagem não está diretamente ligada e cujo contexto desaparece com o recitador.

Isso nos revela a importância da linguagem nesse processo de conhecimento e representação do mundo. Embora haja muitas definições para o conceito de linguagem, tomamos como definição a sugerida por Lima e Lanner de Moura (2003), que consiste na capacidade de simbolizar, de dizer o mundo, de se expressar e de se comunicar e, acrescentamos, de interagir; já que esta perpassa todas as relações humanas. Assim, concordamos com esses autores, que afirmam que a linguagem é “o que há de mais humano no ser humano” (p.03).

Tomando como medida a linguagem como instrumento de comunicação, complementaremos este discurso acrescentando o “desenho” como forma de expressão e deste modo de linguagem. Neste caso, temos o xamã como o recitador, que ao desaparecer deixa seu “rastro” registrado nas figuras rupestres.

Muita atenção se tem dado, com razão, ao papel social do xamã como mágico, sacerdote e médico. Suas realizações artísticas, porém, talvez sejam mais importantes, pelo menos do individual. São logicamente vitais para a compreensão das pinturas rupestres. Todo o processo de se tornar e agir como xamã é, essencialmente, um processo de criação artística. Em seguida, sua eficácia social consiste em repetir o processo à vontade, em ocasiões específicas.

Principia caindo em transe, para o que usa diversos meios, geralmente o som realizado repetidamente e solitário de um tambor - bem como de outros instrumentos tradicionais e encantamentos -, acompanhado de suas coreografias de dança. Que, ao “deslocar” sua consciência, dá vazão à sua mente criativa subconsciente.

A visão xamânica incorpora elementos da natureza, bem como a utilização de todos os sentidos, dando à visualização (capacidade de criação de imagens) um toque único. O Xamanismo atribui às coisas animadas ou inanimadas um espírito ou energia que vibra de acordo com um nível de frequência específico. Esta frequência é percebida na cor e densidade da imagem criada.

Deve-se à antropóloga Felicitas Goodman⁹, ao estudar imagens de antigos povos tribais, a descoberta de que determinadas posições corporais eram utilizadas por xamãs e pajés¹⁰ para provocar o transe espiritual. Para cada tipo de “trabalho” uma postura-transe de um animal deve ser imitada.

⁹ Através de posturas específicas, descobertas e estudadas por mais de 20 anos, a antropóloga Dra. Felicitas Goodman Ph. D.(2010) combinadas com estímulos rítmica de instrumentos tradicionais, como exemplo o maracá e, a partir dos sons emitidos, o corpo imerge em alterações neurofisiológicas dramáticas mas temporárias, e experiências visionárias são vivenciadas.

¹⁰ Guia espiritual dos indígenas, uma combinação de sacerdote, feiticeiro e médico. Como sacerdote, o pajé cuida da educação espiritual da tribo, promovendo rituais em adoração aos deuses, consultor da tribo para assuntos relevantes, promovendo ainda curas com utilizações de substâncias produzidas por ele mesmo, o que se denomina pajelança. O que difere pajé de xamã é o fato de o pajé ser pertencente a povos indígenas, no que o xamã não tem especificidades correlacionadas ao pertencimento de etnias ou uma única etnia/tribo/povo, Hennezel(1999).

As pinturas rupestres deixadas por nossos ancestrais mostram como os caçadores dessas tribos primitivas eram influenciados pela natureza e por sentimentos religiosos para com os animais, pois dependiam deles para sua alimentação. Eles contavam histórias sobre eles e o mundo sobrenatural para onde parecia ir quando morriam. E os caçadores realizavam rituais para os espíritos dos animais que partiam, tentando convencê-los a voltar e serem sacrificados de novo. Piers Viebsky (APUD), em "O xamã", alega que em 1991 foi encontrado o corpo mumificado de um homem conservado sob as neves dos Alpes Austríacos. Foi apanhado por um temporal ao cruzar um desfiladeiro da montanha há cerca de cinco mil anos. Poderia ser de um pastor (de ovelhas), mas as tatuagens na pele, um disco de pedra numa correia e alguns musgos secos medicinais encontrados em sua posse permite a suposição de que era um xamã numa viagem ritual.

Antes mesmo de ter sido encontrado e denominado por “homem de gelo”, na entrada do século XX, foram descobertas pinturas rupestres pré-históricas no Sul da França. O painel continha figuras antropomorfas, zoomorfas, sendo estas figuras em formatos de semi-animais e semi-humanas, dentre outras compostas por animais comuns à época. As já mencionadas figuras representavam xamãs e, a partir deste fato, chegou-se a conclusão que o Xamanismo foi à religião uma criação original e primordial da raça humana.



<http://boiadeirorei.wordpress.com/2010/11>

O painel na página anterior é composto por gravuras que representam um homem com o falo ereto e que, possivelmente, está deitado ao lado de um bisonte (animal típico das florestas siberianas), cuja cabeça era representada por um pássaro. Torna-se factual presumir que a figura possa representar um xamã em pleno transe. Essa interpretação foi difundida vastamente na década de 60.



<http://boiadeirorei.wordpress.com/2010/12>

A pintura rupestre vista na figura 02 foi encontrada na Les Trois Frères nos Pirineus franceses, em um abrigo, recebeu a denominação de “Feiticeiro Dançador”, também foi considerada como a representação de um xamã, sendo a mesma uma conjunção de vários animais (“orelhas de lobo, chifres de veado, rabo de cavalo e patas de urso”). Contudo, se observarmos seu conjunto, conclui-se que se trata de um ser humano híbrido. Outra interpretação pode ser dada, como sendo um “espírito Senhor dos animais”, cuja combinação de animais em uma mesma figura, possa representar a essência de todas as espécies, numa forma de contemplar todos os animais.

Isto nos remete a condição humana de sentir-se parte do todo, em estado de unificação com o cosmos, universo, homem, natureza, formando uma única teia, uma única energia. Como nos afirma Crema (2002), nesta concepção, o ritual tem uma função que articula periodicidade biológica e de estação e *o passado que liga, ao longo das gerações, os mortos e os vivos.*

RETOMANDO ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

“Somos a um só tempo seres cósmicos e terrestres.” (Morin, 2000).

Entendemos que mito é o caminho escolhido pela humanidade para sua descoberta pessoal, subjetiva e transcendental e, deste modo, o ser humano buscou, desde os primórdios de sua existência, maneiras, estratégias de ir ao fundo de si mesmos, utilizando para tanto substâncias enteógenas, dança, ritmo pintura, - enfim, da “arte”- que nada mais são que formas valiosas de expressão. Este espólio da humanidade não tem fronteiras, subjazem credos, raças, filosofias. A religião é universal, embora atenda a categorias que as diferem por dogmas e ritos.

O grande e indelével objetivo é o de “re-ligare” ao espírito universal criador de toda a vida, seja por quais caminhos forem necessários.

O Xamanismo é, por essência, uma prática religiosa, pois atende a uma necessidade profunda de “re-ligare”, cujas práticas dependerão como já nos acenava Lévy Strauss (1970) do contexto global que incluem modelos culturais da comunidade/sociedade/tribo. A pintura rupestre pode ter sido o grande caderno no qual estes “homens inspirados pelos espíritos” deixaram desenhados seus encontros consigo mesmos, numa trajetória além-corpo, em suas expedições inconscientes a lugares inimagináveis, que lhes proporcionavam cura e êxtase.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. (1962), **Dicionário de Filosofia** (coord.e revisto por A. Bosi), S. Paulo: Editora Mestre Jou.

BOFF, L. **O mito de uma realidade**. Centro de investigação e divulgação, teologia/I. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1971. [1]

CREMA, Roberto. **Antigos e Novos Terapeutas – abordagem transdisciplinar em terapia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

ELIADE, M. **Aspectos do Mito**. Rio de Janeiro: Perspectivas do homem/Edições 70, 1963.

ETCHEVARNE, Carlos. **Escrito Na Pedra: Cor, Forma e Movimento Nos Grafismos Rupestres da Bahia**. Rio de Janeiro, Odebrecht. 2006.

GOURHAN, L. **Caçadores da Pré-História**. Lisboa: Edições 70 Brasil, 1995.

LANNER DE MOURA, A. R. et all. **Movimento conceitual: atividade de ensino e de pesquisa** In: Anais. VII EBRAPEM - Encontro Brasileiro de Estudantes de Pós-Graduação em Educação Matemática, Rio Claro, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. RJ: Tempo Brasileiro, 1970.

_____. **O Pensamento Selvagem**. SP: Nacional, 1976.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

_____. **Tristes Trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1979.

LOMMEL, A. **A Arte Pré-Histórica e Primitiva**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979.

MALINOWSKI, R. **Uma teoria científica da cultura**. RJ: Zahar, 1962.

MORIN, Edgard. **Os Sete Saberes Necessários a educação do Futuro**. 2 ed. São Paulo, Cortez. Brasília:UNESCO, 2000.

WESTCOTT, W.W. **Uma Introdução ao Estudo da Cabala**. Edit. Madras, 2003.



POVOS NEGROS





**Festa de Santo no Candomblé de Mãe Silvia,
Paulo Afonso/BA**

Fonte: TOMÁZ, 2012

NATUREZA NEGRA: O SAGRADO NAS RELIGIÕES AFROBRASILEIRAS¹

INTRODUÇÃO AO AXÉ²

A dimensão da Ecologia/Natureza, em determinados rituais afro-brasileiros e indígenas, como a umbanda, candomblé, ciência do índio, toré, entre outros, está diretamente relacionada à dimensão da espiritualidade. Espírito e Natureza complementam-se nos sistemas ecológicos desses grupos culturalmente diferenciados.

No candomblé, a forma de produção do saber está intrinsecamente vinculada ao movimento da natureza em uma perspectiva mais abrangente até as mínimas peculiaridades dos seus preceitos. Procede com o encanto que apenas uma sábia mãe pode fornecer tão preciosos segredos sobre o conhecimento da vida para um filho.

Não podendo desenvolver-se diferente, o mito da criação da Terra está estruturado a partir dos quatro elementos fundamentais da natureza, como também é desenvolvido nas ditas ciências ecológicas sobre a formação do Planeta como é visto no documentário Home (2009), que são: água sendo associada no candomblé à força da rainha dos Mares; a Terra à velha mãe; o Fogo ao Sol; e o ar às intensas energias do sagrado. Com esses quatro elementos, que são quatro Orixás detentores do saber da Natureza, forma-se o mito para representar a estruturação do Planeta Terra.

O Deus maior, o pai de todos os Orixás, Olodumare, castigou Yemanjá por encontrá-la sentada em seu trono. Como penitência, obrigou a residir na Terra, levando todo os seus pertences, que seriam os seus 7 (sete) mares. Não havendo espaço suficiente para repousar os mares, Yemanjá terminou por desenvolver uma inundação total no planeta. Sem saber como assentar toda aquela abundância, Yemanjá pede auxílio ao Deus da Terra, Ogum, para cavar um buraco com o intuito de acomodar suas águas. Ogum assim realiza tal tarefa, acarretando em um outro problema, pois as águas de Yemanjá atingem o reino de Omolu, o Deus do fogo terrestre, inundando-o.

¹ Autores: Antônio André Valécio Jesus - Psicólogo; Psicanalista; Pesquisador do Núcleo de Estudos em Comunidades e Povos Tradicionais - NECTAS/UNEB/Campus VIII; Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela UNEB/Campus VIII. Juracy Marques - Professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII e da FACAPE; Doutor em Cultura e Sociedade; Pós-doutor em Antropologia; e Pós-doutorando em Ecologia Humana.

² Axé significa energia, força, encanto, a prosperidade para o povo de candomblé.

Omolu, revoltado com o acontecido, entra em fúria, provocando terremotos, que, em consequência, faz nascer continentes, montanhas e vales. Ainda Muito agitado e inconformado, surge a Deusa Nana para acalmar Omolu com suas águas doces, criando rios e lagos, terminando por realizar a estabilização do planeta (SOUZA, SD).

Estabelecido o equilíbrio na Terra, podem, então, surgir todos os seres, animais, plantas, micróbios, bactérias, minerais, os homens e as mulheres. Esses, por último, desenvolvem o culto à natureza enquanto divindade, enquanto saber, através dos orixás (representações energéticas, simbólicas da Natureza), com a religião de Orí.

ARQUEOLOGIA DO POVO DE TERREIRO

Advinda de Negros da África que se tornaram escravos durante um longo período pelos europeus, a religião de Orí, que simboliza a grande Natureza no seu sentido original, foi difundida no Brasil nas senzalas, desenvolvendo o culto às divindades. (BARRETO, 2011). Procedente das festas, batuque, brincadeiras, o nome Candomblé surge a partir desse movimento e foi disseminado, primeiramente na Bahia, e, em seguida, em todo o resto do país com essa identidade.

De acordo com Ramos (2011), o Candomblé é uma religião estritamente brasileira, apesar de possuir sua essência nas raízes africanas e de aproximação tão intensa à santeria em Cuba. É a miscigenação de vários povos africanos, Angola, Ketu, Nagô, entre outros. Como relata Ialorixá, Mãe Stella, “não há nação pura” no Brasil, Oxumaré com Bessen, Iroco como Loko e Tempo” (RODRIGUÉ comenta STELLA, 2001, p. 43).

A nação de Ketu é o panteão iorubano, é a nação que regeu as primeiras casas de candomblé no Brasil. Os povos advindos da cidade de Ketu e de Jeje foram os últimos povos a chegarem ao Brasil e, conseqüentemente, sofreram menos influências da igreja católica que os povos das outras nações, já que havia um certo tempo como sujeitos escravizados. Inclusive com o fim da escravidão, abolição da escravatura, o povo Jeje reingressou para as terras africanas.

O candomblé no Brasil, no seu início ao culto, adaptou-se às questões ambientais, que diferenciavam da África, mas continuou com seus aspectos filosóficos, culturais e religiosos que se disseminaram através da oralidade dos grupos negros que se estabeleceram no Brasil.

Na África, cada Orixá possuía sua terra na qual era rei. O culto é realizado a partir do Deus ou da Deusa que reina na cidade específica. Xangô é o absoluto na cidade de Oyó. Todos os habitantes pertencem a Xangô. No Brasil, as adorações são feitas nos terreiros a todos os Orixás, não havendo especificação.

Segundo Rodrigué (2001), o primeiro terreiro com uma linhagem africana institucionaliza-se no Brasil, enquanto espaço físico, na década de 30. No século XIX, foram nos encontros realizados pelos integrantes da irmandade secreta da *Nossa Senhora da Boa Morte* na igreja da Barroquinha, nascendo, assim, o primeiro terreiro em Salvador *Ilê Axé Airá Intilê*.

Sobre essa polêmica estabelecida pela nomenclatura do Candomblé da Barroquinha, uma delas é trazida por Pierre Verger (2002), relatando que o primeiro terreiro da nação de Ketu tinha por nome *Iyá Omi Àsé Airá Intilê*.

Responsável pela disseminação do Axé de Xangô da nação de Ketu, Iá Nasso, junto com Iyá adetá e Iyakalá, embasadas na religião tradicional nagô-yorubá e com ajuda da elite negra da irmandade da Barroquinha, e também por membros da Sociedade Secreta de Ogboni e da Sociedade Secreta de culto aos Ancestrais, fundou-se o terreiro Iá Omi axé Airá Intile, tornando-se conhecido como Ilê Iá Nasso, pela grande representatividade da Mãe de Santo no qual governava a casa. (SODRÉ, 1999). De acordo com Silveira (2006), uma das fundadoras do candomblé da Barroquinha foi justamente Iya Nassô.

[...] A comunidade-terreiro Ilê-Iya-Nasso foi o primeiro culto público conhecido de Xangô na Bahia. Transferido para o Engenho Velho, onde existe até hoje, dele derivaram o Ilê Oxóssi, conhecido como Gantois, e o Axé Opô Afonjá [...] (SANTOS, 2000, p. 44).

A crescente, no desenvolvimento do candomblé, foi em meados do século XX, com o surgimento dos terreiros Ilê Iyá Omi Àsé Iyamasse, conhecido como Gantois. E o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, ambos disseminações do terreiro da Casa Branca.

O Gantois foi fundado pela senhora Júlia Maria da Conceição e teve uma grande ascensão a partir dos cuidados da senhora Escolástica Maria da Conceição Nazaré, que herdou a função de Ialorixá do terreiro. Mais conhecida como mãe Menininha do Gantois, Sra. Escolástica tornou-se conhecida por todos, pelo seu engajamento político diante da liberação da prática do candomblé. Foi um período histórico bastante conturbado, marcado pela repressão da polícia frente ao movimento da disseminação do candomblé na Bahia (SILVEIRA, 2006).

Mãe menina do Gantois enfrentou o preconceito e exclusão social pelo carinho às pessoas e, principalmente, pela religião e suas possibilidades de encontros com a Natureza; com o amor pela vida e pela tradição africana que marca em uma terra cheia de encantos e magia. Isso só pode ser explicado a partir do Axé dos terreiros e pelos Orixás com sua beleza e energia.

OS ORIXÁS E O SEU ENCANTO

No candomblé, todos os recursos para o movimento dos rituais, alimentação, vestimenta, entre outros, estão diretamente relacionados com a Natureza. É inconcebível ver o homem e a mulher, sem estar conectado à Natureza. O sagrado é concebido em uma relação direta com a Natureza. Só a partir do Axé, que seria a energia que movimenta a todos, os rituais podem ser desenvolvidos.

Os terreiros de candomblé têm como principal preceito o culto aos orixás. São seres pertencentes à natureza, aqueles responsáveis pela criação e administração de toda a vida no universo. Nessa Natureza, nada se inventa ou se cria, apenas se desenvolve o aprendizado que é realizado no dia a dia, em consequência ao merecimento e humildade de quem deseja aprender, o aprimoramento relacionado com a prática e a vontade desse sujeito (BARRETO, 2011).

O que estabelece a inter-relação entre candomblé e Natureza são os Orixás, já que suas histórias, mitologia foram construídas de acordo com os elementos da Natureza. Esses Orixás terminam por ser os patronos da energia natural. Assim, pode-se observar, pelas características sempre associados a eles, um aspecto da Natureza, como é visto no pai dos Orixás, Oxalá, ou Orixá Nlá, senhor supremo do ar e da respiração, responsável pela criação do mundo natural e social, o senhor absoluto, aquele, que criou a vida. Percebe-se que o Orixá está associado a um elemento da Natureza, no caso específico o ar, sendo indissociável pensar Orixá e Ecologia.

Na Natureza, há segredos em toda parte, na origem da vida, na cura dos seres vivos, na sabedoria de viver. Todo esse saber, acessado por apenas uma entidade, Exu, está presente em todos os lugares sagrados. E, de acordo com Prandi (2001), Exu foi aconselhado por escutar todas essas histórias que falassem a respeito dos acontecimentos dos dramas dos seres vivos. Essas histórias revelavam os sofrimentos, felicidades, aventuras, manutenção da saúde, vida, morte, glórias alcançadas e inalcançadas. Exu também observou as oferendas oferecidas aos deuses que chegavam ao final feliz em cada problema resolvido. Exu escutou esses dramas que foram contados pelas divindades, pelas plantas, animais, homens e mulheres, todos os seres que habitavam a Terra e o mundo espiritual.

Assim, Exu reuniu um número de 301 histórias, possuindo o conhecimento total da Natureza e do mundo dos seres humanos, sabendo o desenrolar de todo o processo que acontece na Terra entre homens, mulheres, crianças, animais e plantas. O que é da doença, o que traz vida e morte. Esse conhecimento foi todo dado para Ifá, que, assim, transmitiu para os babalaôs, que são os pais e as mães de Santo.

O Ifá é um conjunto oracular, formado pelo Deus da sabedoria Orunmilá e a Deusa do amor Olekun. Eles relatam que tudo o que procede da Natureza é advindo do Axé, sendo o responsável pela criação da luz que ilumina a escuridão e assim estabelece a criação. A palavra fá está associada ao frescor do ar e da água.

Exu também é o responsável pela fecundação biológica, sendo considerado no candomblé o grande mensageiro, aquele que proporciona a conexão entre os orixás e o mundo material. Sem ele, não há movimento, mudança nem reprodução na Natureza.

Percebe-se que Exu está no lugar da própria Ecologia e detém todo conhecimento da Natureza. É o responsável pelo movimento dos seres vivos de uma forma macro, inclusive no processo de povoamento das espécies e da transmissão da evolução do mundo espiritual na Terra, já que ele é a conexão entre os mundos e está no lugar da Ecologia do Candomblé.

Outro grande Orixá é Ogum, o orixá da agricultura, o responsável pelas guerras, pela tecnologia e realizações pessoais. Governa a partir do ferro e da metalurgia.

Quando se observa na Natureza, Ogum é o próprio ferro presente na mesma, é o impacto de fúria e vivacidade, ele é vida na intensidade. Como um guerreiro, Ogum está presente nos conflitos dos animais para marcar seu território, no ato de colocar um prego na parede. Ele é o próprio impacto, ele é a luta cotidiana.

Oxossi é o grande caçador, aquele que caça com apenas uma flecha, é o pai das matas e das floras, o que proporciona a sobrevivência dos homens e mulheres e dos animais através do trabalho. Ele está presente na Natureza no momento em que um ser vivo se alimenta, nos pássaros pequenos, principalmente no momento em que cantam. Oxossi é o próprio canto, ele é a própria arte. No momento em que um sujeito contempla-se na existência da vida, quando pinta uma tela, ou esculpe uma escultura, está sempre acompanhado da energia desse Orixá. Na construção do verso, quando nasce uma poesia na angústia de um poeta, é o encontro da beleza da Natureza Oxossi com a magia de um homem ou uma mulher. É a preguiça do baiano em uma vontade de nada fazer, terminando por deparar-se com a contemplação da beleza da inércia.

Nanã, mãe da Terra, é considerada a senhora do planeta. Dona das lamas que existe no fundo dos rios e lagos, é o encantamento da própria morte, ela é a responsável pelo portão sagrado que faz a conexão entre a vida e a morte. Quando observamos a Natureza, Nanã é o encontro da terra com a água, é a chuva que cai e lava a terra para a purificação dos seres. Da lama que há nos pântanos, lagos, ela a utilizou para criação dos homens e mulheres. Assim como na biologia, na

explicação da propagação das espécies, a lama que continha nos pântanos era morada para uma gama de seres vivos que foram responsáveis pelo desenvolvimento do planeta. A vida surge de Nanã como a morte também é de seu conhecimento (NEWTON, 2010).

Os filhos de Nanã, são Oxumarê, Omolu e Euá. Oxumarê é o orixá da fertilidade da terra, é o Deus da riqueza, aquele quem traz a fartura para todos. Ele possui o arco-íris, que colore e encanta os céus com todas suas cores e proporciona boas colheitas para os agricultores, pois é o deus da serpente que controla a chuva.

Pertencentes a mesma influência porém sendo diferentes em idade, há, Obaluaê, o mais novo, o guerreiro, lutador, e Omolu, o mais velho, sendo o feiticeiro, o sábio, aquele que guarda o segredo da vida. Apesar de distintos, ambos possuem a mesma força da natureza, são os senhores do Sol e da quentura, os responsáveis pelo saber da cura, e também da doença, reis do interior da terra, cujo rosto jamais pode ser visto pela doença que o desfigurou.

Euá é a Deusa do canto, aquela que representa a alegria e vivacidade. Senhora da beleza, ela vai dar cor aos seres vivos, beleza à Natureza e o que pertence a ela. Rainha da mutação, é a responsável pela transformação orgânica e inorgânica. Em momentos, Euá está em estados sólidos, em outros gasoso, e em outros líquido, ela desenha em azul celeste o céu da Terra. Pode-se ver Euá na Natureza, na transformação da lagarta em borboleta, no abrir do botão de rosa, que serve de alimento para uma abelha, e no encanto da mulher e do homem apaixonados.

O orixá mais cultuado no Brasil é Xangô. Ele é o primeiro deus iorubano, o dono do trovão, o rei das pedreiras e o senhor dos coriscos. É o rei da justiça e gera a política na Natureza. Ele está presente nas pedras, nas lavas dos vulcões, Xangô é o próprio vulcão. É o calor do Sol, que organiza o que é justo e não justo no movimento da Natureza. É o juiz ecológico.

Em seguida, vem sua mulher Iansã, rainha dos raios, ciclones e furacões. Iansã é o Orixá do fogo, é o calor voltado para a sexualidade dos seres vivos. Ela é a paixão intensa, a loucura do desejo, o ímpeto vivenciado na pele. Iansã está presente na Natureza em forma de eletricidade, nos trovões, no funcionamento de máquinas e tecnologias, ela é pura energia.

Oxum é a rainha das águas doces, das cachoeiras e a dona de todo ouro. Ela é ligada ao desenvolvimento da criança quando ainda se encontra no ventre da mãe. Oxum é a meiguice, o equilíbrio, é o amor verdadeiro, aquela quem fornece subsídios para os românticos, poetas e que querem viver no mundo regido pelo movimento do amor presente em toda a Natureza. Ela é a personificação do amor dos encantados.

Se Oxum é a rainha das águas doces, Iemanjá é das águas salgadas. É a majestade dos mares e dos oceanos, sereia sagrada. Ela é quem recebe os bebês quando nascem, deixando de ser responsabilidade de Oxum e se tornando dela. Ela é o símbolo da família e é considerada a grande mãe.

Por último, Oxalá, o pai de todos os Orixás. Se Exu inicia tudo, Oxalá encerra, ele é o pai da morte, o princípio que está relacionado ao fim da vida. Se é visto o grande pai do Candomblé no equilíbrio presente na Natureza, na paz entre homens e mulheres, na harmonia dos ambientes vivenciados. Ele é o grande deus Ecológico.

Segundo Santos (2000), nas práticas concebidas para Oxalá, a cor branca é fundamental para o desenvolvimento do ritual e está relacionada diretamente aos ancestrais, utilizado-se um giz branco chamado de Efún para cruzar o corpo daqueles que estão inseridos. É utilizado cal, constituído de fosfato de cálcio e colágeno, uma estrutura pesada, totalmente renovada no organismo, pertencente a uma conjuntura de células ósseas que está associada a existência da vida, pois está presente todo o tempo no corpo. Na hierarquia, a cabeça vai ser o lugar predominante já que é a moradia do Orí.

O cálcio é, por sua própria natureza, o primeiro reagente elétrico do organismo, um dos responsáveis na coagulação sanguínea e também na contração muscular. Também bastante abundante na Natureza sob a forma de carbonato, sendo rochas calcárias (RODRIGUÉ, 2001).

Outro ritual que torna bastante evidente a conexão direta do sagrado junto ao movimento da Natureza, é a celebração para Xangô. É feita a renovação através do fogo, no dia 28 (vinte e oito) de junho, quando se acende uma fogueira dentro do terreiro em conjunto com os três atabaques que são construídos com madeira e couro de animais sacrificados nos rituais, que têm como nome Rum, Rumpi e Lé, ressoam o Alujá (dança), em frente à casa do próprio Xangô, ocorrendo o sacrifício do carneiro, que é responsável pela iluminação do ritual. O fogo tem que ser bem alto, chegando muitas vezes a 6 (seis) metros, responsável simbólico pela abertura dos 12 (doze) dias de obrigação a Xangô, responsável pela renovação e o orixá da justiça. Todo esse ritual é desenvolvido através dos cantos, principalmente pela língua iorubá. (RODRIGUÉ, 2001).

Cantar é chamar um ente por seu verdadeiro nome, atingir o âmbito vital da designação, penetrando-lhe a identidade ou medida simbólica. O simbólico, proveniente do canto, é a base para nomear, parto que revestido pelo sagrado, o abriga e fixa para que este não retire a proteção que concede os mortais (BEANI, 1995, 25p.).

Segundo Barcellos (2008), existem algumas forças no candomblé que estão

diretamente relacionadas com a união dos Orixás. Entre elas, há uma bastante conhecida que é a xeroquê, a junção de Exu e Ogum, podendo acarretar diversos desastres, coalizões de navios, quedas de aviões entre outras. Uma outra força é de Exu com Ogum e Iansã que gera o fogo e também a explosão.

Quando se observam conflitos entre mãe e filho, e pai e filho, é a presença da junção entre Exu e Iemanjá. Outro elemento presente na Natureza, é o calor e a quentura, que é aproximação de Exu com o Orixá Tempo. Quando se vê um bom relacionamento entre pai e filho, é a presença de Oxossi e Logun Édé. Quando ocorre um casamento, Oxossi e Oxum estão juntos.

Na cura de pessoas ou animais, é o momento em que Ossâim e Obaluaê estão juntos no desenvolvimento do ato.

Quando algum ser vivo morre, é o encontro entre Obaluaê, Iansã, Nanã e Oxalá. Nas tempestades com raio e trovão, é Xangô Iansã e Obá.

E quando se aproximam Ossâim e todos os outros orixás, o axé ocorre gerando a energia vital, e assim pode se desenvolver o candomblé.

PENSANDO SOBRE ESSAS NATUREZAS

Toda construção simbólica e subjetiva no candomblé está diretamente relacionada com o saber presente na Natureza. O desenvolvimento dessa estrutura religiosa não nasce apenas no saber social, como argumenta Chauí (2005, p. 52):

A lei humana é um imperativo social que organiza toda a vida dos indivíduos e da comunidade, determinando o modo como são criados os costumes, como são transmitidos de geração em geração, como fundam as instituições sociais (religião, família, formas do trabalho, guerra e paz, distribuições das tarefas, formas de poder etc.). A lei não é uma simples proibição para certas coisas e obrigação para outras, mas é a afirmação de que os humanos são capazes de criar uma ordem de existência que não é simplesmente natural (física e biológica). Esta ordem é a ordem simbólica.

Essa lei humana é construída no Candomblé em uma relação direta com a Natureza. As proibições, as regras, o seu funcionamento estão intrinsecamente vinculados ao funcionamento natural da Ecologia. O saber social nesse grupo é adquirido da relação Homem-Natureza, uma construção de vivências a partir do movimento de pertencimento ao ecossistema. Orixá, como foi visto no supracitado, é o próprio movimento da Natureza, inclusive no plano simbólico do ser humano. Faz parte dos

arquétipos de cada sujeito, onde as pessoa possuem características pertencentes ao seu Orixá, e as regras e o funcionamento do terreiro funcionam de acordo também com seus costumes, como é visto no mito de Obaluaê:

Obaluaê era um menino muito desobediente. Um dia, ele estava brincando perto de um lindo jardim repleto de pequenas flores brancas. Sua mãe lhe havia dito que ele não deveria pisar as flores, mas Obaluaê desobedeceu à sua mãe e pisou as flores de propósito. Ela não disse nada, mas quando Obaluaê deu-se conta estava ficando com o corpo todo coberto por pequeninas flores brancas, que foram se transformando em pústulas, bolhas horríveis. Obaluaê ficou com muito medo. Gritava pedindo à sua mãe que o livrasse daquela peste, a varíola. A mãe de Obaluaê lhe disse que aquilo acontecera como castigo porque ele havia sido desobediente, mas ela iria ajudá-lo.

Ela pegou um punhado de pipocas e jogou no corpo dele e, como por encanto, as feridas foram desaparecendo. Obaluaê saiu do jardim, tão bom quanto havia entrando (PRANDI, 2001, p. 204).

No século XVIII, com a estruturação do racionalismo, tornou-se mais do que coesa essa concepção de separação entre cultura (civilização) e Natureza (instinto). Kant (2010) talvez seja o filósofo, nesse período, que tenha mais contribuído para a realização dessa ruptura enquanto saber. O mesmo relata que a cultura é repleta de liberdade, razão, o homem está livre para pensar, não está preso aos instintos primitivos nos quais a Natureza reina. O homem pertence a sua própria vontade, podendo realizar escolhas entre o bem e mal, justiça e injustiça, beleza ou feiúra. Na natureza, não, nada se passa de aprisionamentos determinados pelas necessidades.

Mas, no final do século XIX e o início do século XX, a sociedade ocidental foi surpreendida com uma concepção de movimento relativa ao sujeito diferenciada. Surge Freud e sua teoria do Inconsciente.

Freud (1996) relata que o sujeito, independente do seu grau de instrução, do seu nível educacional, ou se é ou não de uma dita civilização, seu movimento estará sempre a mercê de seus instintos. Existe uma pulsão que faz com que o sujeito sempre vá se movimentar em busca da satisfação do inconsciente. Quem estará no comando do sujeito será sempre o inconsciente.

Essa concepção traz justamente uma fragmentação do pensamento Kantiano, pois o sujeito movimentando-se através de sua Natureza (instinto), não possuindo o controle consciente de suas atitudes, estará sempre a mercê da pulsão.

Estruturado como uma religião pagã, o candomblé tem em seus seguidores o movimento

que é herdado de seus orixás, constantemente ligado ao seu patrono, inclusive existe o fio de conta, que é responsável por conectar o sujeito junto ao Orixá (RAMOS, 2011).

O candomblé não é uma religião catequizadora. As pessoas a que pertencem, são convocadas pela religião, tomadas por uma força que emana pelo seu orixá que dirige o Orí e, a partir daí, o sujeito segue os preceitos do candomblé. É algo que surge do íntimo, que acontece de dentro para fora (BARCELLOS, p. 2008).

É por esses vieses, que Jung (2004) estabelece a separação e a importância do desenvolvimento do sagrado, e a vivência de contemplação que é diferenciada do judeu-cristianismo que são as religiões catequizadoras.

A religião é o fato de levar em consideração, com consciência e atenção o que Rudolf Otto chamou, de modo muito feliz, *numinosum*, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico que não encontra sua causa num ato arbitrário da vontade. Ao contrário, o efeito pega e domina o sujeito humano, que sempre é muito mais sua vítima que seu criador. O *numinosum* - seja sua causa qual for - é um condicionamento do sujeito que é independente de sua vontade (JUNG, 2011, p. 56).

E é justamente por esse viés que procede toda a estrutura do candomblé, principalmente pelo preconceito estabelecido pelas ditas religiões cristãs, que relatam que tal disseminação do candomblé é o culto do próprio demônio, por estar estruturada em uma religião pagã.

Segundo Beniste (2010), o candomblé é uma religião determinista, pois o sujeito que herda as características de seu orixá, já possui seu destino traçado nos 256 destinos Possíveis, que são chamados de Odus. Todos os seres vivos pertencem há um dos Odus, sua personalidade está estruturada a partir deles. Quem criou esses destinos foi o Deus Olorum. Os principais são: a insubordinação, a dúvida, a obstinação, a calma, o brilho, a riqueza, a violência, a intranquilidade e a alienação, a doença, a pressa, a justiça, a meditação, a sabedoria, o discernimento e a paz.

De acordo com Barcellos (2008), na mitologia Inca, o número 4 (quatro) está relacionado à fixação da energia do Planeta. Multiplicando-se daria 16 (dezesesseis) o mesmo número de Odus principais para o povo de Ketu.

Essa experiência religiosa é uma experiência na qual a psiquiatria nem a teologia ainda não dão conta, pois ambas repensam como ideias delirantes ou atitudes que ultrapassam o pensamento que está de acordo com seu conhecimento existente. Só aqueles que vivenciam e passam pelo campo da irracionalidade podem aceitar tal experiência (JUNG, 2004).

Julien (2010) vai relatar que o sagrado é uma experiência universal, que perpassa por sensações gerais, mas todas de ordem psíquica. É algo que está no primitivo, separadamente do sentido pejorativo, mas daquele que retorna para o primeiro, para a nossa própria natureza. Sua crítica vai estar correlacionada, justamente, às religiões que determinam suas crenças em dogmas absolutos criados a partir dos preceitos fundadores como verdades absolutas.

Heidegger, (2008) em *Ser e Tempo*, diz que o conhecimento da Natureza não está estruturado no sentido, justamente ao contrário, está fora de sentido. Ela é o mundo desmundanizado. Não se pode explicar a Natureza pela interpretação, qualquer tentativa de explicação desemboca na incompreensão. Mas ao refletir, percebe-se que ela é explicável, no momento que se explica que é incompreensível.

Esse é o lugar das tentativas de interpretações dos sujeitos que buscam enquadrar as ditas religiões da Natureza, no caso o candomblé, em estruturas rígidas empíricas, que respaldam o movimento das ciências positivistas. O encantado movimenta-se de acordo com um processo desmundanizado como trata Heidegger. É uma conexão entre o ente e o ser no processo da existência no terreno.

“ Mais eis o dia! Esperava-o, vi-o chegar. E o que vi, que o sagrado seja minha palavra” (DUBOIS, 2004, p. 216. Comenta HOLDERLIN).

O sagrado para o poeta é a própria Natureza, é quando ela fala se faz presente. Ela é a abertura primária, o próprio Caos como sentido originário, é quem une o todo, os Deuses com o homem. Ela é o lugar dos próprios Deuses.

O sagrado é o anterior último para toda aparição – inclusive a aparição mais elevada, a epifania divina. Ou ainda: é a partir do sagrado como abertura primordial que se “dividem” as regiões celestes e terrestres. O sagrado: aquilo que dá lugar ao “mundo” pensando desse modo, como o quadro [Geviert] do céu, da terra, dos homens e dos deuses, quando não enquanto uma cena imóvel, mas o que une os quatro. A “natureza”: o sagrado: o coração do mundo. (DUBOIS, 2004, p. 217).

DISCUSSÃO FINAL

A Natureza é a materialização do sagrado, o lugar de moradia dos encantados, dos Deuses, a geradora da vida, da morte, aquela que fornece a existência dos seres vivos. O candomblé, como pertencente à própria Natureza, logo é o lugar do sagrado, é a conexão direta entre homem e ecossistemas.

Diante do processo histórico, onde houve uma dominação da religião cristã e o horror ao pensamento pagão, o candomblé se tornou uma religião marginalizada, principalmente por ser cultuado pelos negros escravizados no período Brasil colônia, época marcada pela total descrença no saber e o valor dos povos advindos da África, por parte dos brancos europeus que residiam no Brasil e que controlavam todo o seu funcionamento enquanto nação.

É a partir desse momento que surgem os preconceitos e a necessidade de associar os santos católicos junto aos Orixás, denominado de sincretismo religioso. Esse é o lugar de afirmação da diáspora africana e a preservação do saber do candomblé junto à construção existencial Natureza.

Pensar no candomblé de Xangô, não é o sentido pejorativo vinculado a qualquer associação ao que não é bom. Se continua e se defende o que é rotulado e excluído, existe sim, macumba, que é festa, toque, alegria. E Xangozeiro, aquele quem participa do ritual de Xangô, que é justiça, força a ação da intensidade da própria biologia.

E também Magia Negra, magia é “encantado”, contemplação, descoberta da intensidade do íntimo, aquilo que só pertence ao segredo da Natureza. E negra é o encanto e o encontro dos segredos do povo negro, é o segredo do próprio candomblé, que perfaz o mistério da própria Natureza, sendo a materialização do próprio Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTHUS-BERTRAND, Yann. **Home: Nosso Planeta, Nossa Casa** (Filme-Documentário). França: Europa Filmes, 2009.

BARCELLOS, M. **Os Orixás e os segredos da vida**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

BARRETO, J. **Candomblé da Bahia**. Salvador: Solisluna, 2010.

BEAINI, T. **Máscaras do tempo**. Petrópolis: Vozes, 1995.

BENISTE, J. **Jogo de búzios: Um encontro com o desconhecido**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática. 2000.

DUBOIS, C. **HEIDEGGER: Introdução a uma leitura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FREUD, S. **Ensaio de Metapsicologia e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008.

JUNG, C. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 2011.

JULIEN, P. **A Psicanálise e o Religioso**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. 79p.

KANT, E. **Crítica da Razão Pura**. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2010.

NEWTON, I. **Origens das Espécies**. São Paulo: Martin claret. 2010.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

RAMOS, E. **Revendo o candomblé**: respostas às mais frequentes perguntas sobre a religião. Rio de Janeiro: Mauad X. 2011.

RODRIGUÉ, M. **Orí Àpéré ó: O ritual das águas de Oxalá**. São Paulo: Sammus. 2001. SANTOS, J. **Mãe Senhora lembranças e reflexões**. In: **mãe Senhora, saudade e memória**.

SANTOS, BOAVENTURA. **Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna**. Estud. av. vol. 2 no. 2. São Paulo May/Aug. 1988.

SILVEIRA, R. **O candomblé da barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro de Keto**. Salvador: Corrupio, 2000.

SODRÉ, J. **Ialorixá, o poder singular feminino**. In: **Faraimará. O caçador traz alegria**. Rio de Janeiro.

SOUZA, N. **A senhora da Luz Velada**. <http://www.cruzeiroluz.net/> Capturado, 13/01/2010.

VERGER, P. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.



O SAGRADO NAS MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS¹

Localizada em plena Caatinga, no município de Salgueiro, Sertão Central de Pernambuco, a comunidade quilombola de Conceição das Crioulas, segundo os moradores mais antigos, foi fundada no início do século XIX, quando seis negras escravas que conquistaram a liberdade quando chegaram à região, arrendaram uma área de aproximadamente 3 léguas (1 légua = 6 km) em quadra. Com a produção e fiação do algodão que vendiam na cidade de Flores, conseguiram arrendar uma vasta extensão de terra, ainda em 1802. A escritura definitiva continha o carimbo da Torre, com dezesseis selos, e foi feita por José Delgado, então escrivão do cartório de Flores.

Registros da história oral, repassados de geração em geração, apontam que a religiosidade, principalmente no contexto católico, predomina no meio social dos moradores da Vila de Conceição e dos vários sítios espalhados no distrito. Assim, para seus quilombolas, Conceição nasce do encontro entre a fuga da opressão e o sagrado, pois é a partir da fé, não uma fé sem ação, mas uma fé que gerou a ação e resultou na conquista do território quilombola.

Nesse sentido, a fé e o sagrado se juntaram para animar a luta de mulheres que reagindo ao processo de escravidão, chegaram naquele território e se firmaram. Para a professora, ex-vereadora e uma das lideranças femininas da comunidade, Givânia Maria da Silva (2011), a fé em nossa Senhora da Conceição, padroeira da localidade, - 1º distrito de Salgueiro -, foi o “mote” para defender uma terra “livre”, onde a vivência das crioulas com os que ali, no caso, os índios Atikum, não foram barreiras nem para o povo indígena e nem para o quilombola. Ainda conforme Givânia (2011)², “Isso significa dizer que, apesar de origens e fé, muitas vezes entendidas de maneiras diferentes, na prática se comungam e convivem harmoniosamente, garantindo, ao mesmo tempo, individualidade e coletividade”.

¹ Autor: Emanuel de Andrade Freire - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII, no Programa de Pós-graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (andrade.emanuel@gmail.com). Juracy Marques - Professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII e da FACAPE; Doutor em Cultura e Sociedade; Pós-doutor em Antropologia; e Pós-doutorando em Ecologia Humana.

² Entrevista realizada em agosto de 2011, na Vila de Conceição das Crioulas.

A presença dessa interação, ainda é muito presente na comunidade, basta ver as festas tradicionais onde as celebrações feitas se misturam e a devoção a Nossa Senhora da Conceição não tem ligação apenas com os descendentes das crioulas, mas com o povo de Conceição, com as novas gerações. Os organizadores da festa pontuam que o evento já virou algo sagrado e a cada ano atrai pessoas de comunidades rurais circunvizinhas e até de outras cidades da região sertaneja.

Portanto, para seus moradores, com maior evidência os católicos, a fé não é uma divisão e sim um encontro de povos, que, com o passar dos tempos, outras pessoas não ligadas etnicamente a esses dois povos, foram incorporando valores que em princípios tinham relação com a promessa das crioulas por um território livre e passou a ser um sentimento maior da comunidade.

Então, a divisão entre a luta e o sagrado é uma linha invisível, que só por meio do imaterial é possível ser percebida ou sentida. Essas histórias, elaboradas a partir da memória oral, são de fundamental importância na construção da identidade dos “quilombolas”. Aqueles que acreditam no mito e se sentem descendentes das seis crioulas, fazem parte da representação de um grupo, por eles mesmos definido de várias formas: “nós”, os “negros”, os “morenos”, os “pretos”, os “remanescentes” ou os “quilombolas” como, também, costumam se definir.

No lado oposto, estão os “outros”, os que não aceitam o mito, aqueles que não se identificam nem são identificados como “quilombolas” ou “remanescentes”. São eles: os “não-remanescentes”, os “brancos”, os “fazendeiros brancos”, ou “posseiros” ou, ainda, os “grileiros”, além dos “índios”.

Como afirma Mabel Albuquerque,

(...) nesse sentido, não importa se o mito é uma história verdadeira ou falsa. Apreensão da dimensão mítica das duas versões (a negra e a branca) se faz independente do questionamento de sua verdade. É dessa forma que, através das histórias que contam e de como a terra foi comprada a comunidade negra de Conceição das Crioulas estabelece uma relação formal com os fatos mais importantes de sua trajetória histórica (escravidão e posse da terra) e de sua própria identidade étnica (negra) (ALBUQUERQUE, 1997: 30)

O sagrado, muitas vezes, apresenta-se nas crenças diversas a partir da fé que muitos de seus moradores desenvolvem, considerando que algumas famílias da comunidade preservam outras crenças como o ritual das rezadeiras e os cultos evangélicos. Educador e agricultor da comunidade, João Alfredo Silva (2011)³, observa que as relações com os elementos sagrados ganharam força a partir da história contada nos

³ Entrevista realizada em agosto de 2011, na vila de Conceição das Crioulas

mais diversos sítios, ligando a identidade da comunidade de Conceição das Crioulas à descendência das suas fundadoras, que pelo trabalho tomaram a iniciativa de legitimar o terreno, antes mesmo dos homens que chegaram à localidade. Como conta Alfredo (2011):

Um deles chamado Francisco José, fugido da guerra, trouxe na bagagem uma imagem de Nossa Senhora da Conceição. Ao encontrar-se com as crioulas, tiveram a ideia de construir uma capela e tornar a santa sua padroeira. Surgindo daí o nome do povoado: Conceição das Crioulas.

Dessa forma, percebe-se que a identidade de “quilombolas”, habitantes de Conceição das Crioulas, não vem sendo totalmente construída a partir de uma história de resistência negra à escravidão, mas a partir do mito de uma fundação, cujo marco primeiro seria a aquisição da terra. Na interpretação dos “remanescentes”, esse passa a ser o principal fato e, a partir dele, ganha corpo e significado a ideia de uma comunidade negra, que luta pela posse da terra e por uma identidade étnica, baseada em fatos que julgam verdadeiros.

A única data significativa que o grupo guarda é 1802, ano em que as crioulas haviam registrado a compra das terras. Como esse ano está no início do século XIX, há uma preocupação das lideranças atuais do movimento de Conceição das Crioulas em inferir que a chegada das seis crioulas tenha ocorrido no final do século XVIII, não se especificando, pois, o ano da chegada (ALBUQUERQUE, 1997: 24). Observe-se que essa não-especificação de datas é usual das construções mitológicas. No caso em estudo, o que conta são fragmentos presentes na memória coletiva.

O próprio nome de Conceição das Crioulas está ligado ao mito da origem. Contam os mais velhos, que enquanto trabalhavam na cultura do algodão, as crioulas fizeram uma promessa: se um dia conseguissem comprar as terras que ocupavam, ergueriam uma capela em homenagem a Nossa Senhora da Conceição. Com o resultado do seu trabalho e a "ajuda da santa", o sonho tornou-se realidade e as crioulas construíram a capela, dando origem ao nome da comunidade. Inscreve-se, pois, nas raízes do nome da comunidade, uma homenagem à padroeira e às próprias crioulas.

RELIGIOSIDADE: A FÉ NO CATOLICISMO E NAS REZADEIRAS

Quando chega o mês de agosto, os moradores de Conceição das Crioulas – envolvendo crianças, jovens e idosos –, abraçam os rituais católicos num misto de sagrado e profano para festejar as manifestações religiosas em torno da padroeira Nossa Senhora da Conceição. A tradição dura cerca de duas semanas, quando os quilombolas conduzem o novenário diariamente e abrem a programação para atividades esportivas e culturais. Um dos pontos altos, além das apresentações

culturais da banda de pífanos e do grupo de percussão, ocorre com a dança do trancelim que, para muitos, é uma celebração de fé. Ainda para João Alfredo(2011), esse é mais que um ritual sagrado, um momento de oração através do corpo, da dança, da brincadeira e da fé cristã.

A festa de agosto, em Conceição das Crioulas, segundo os moradores, é um evento que acontece desde o início do século passado e que reúne não só moradores de Conceição, mas também os que já não residem na localidade e mantêm vínculo com os costumes e tradições locais, sobretudo, com a religiosidade em todas as formas de expressão. Descrever a religiosidade de Conceição das Crioulas (SOUZA, 2008) é mergulhar no catolicismo popular que permeia a vida rural, ao mesmo tempo em que encontramos elementos da religiosidade negra e indígena.

A fé nos santos católicos está presente na parede de cada casa. Frei Damião e Padre Cícero são assíduos nos lares, acompanhados por nossa senhora da Conceição, nossa senhora da Assunção, São Jorge, entre outros, a vivência religiosa da comunidade é muito mais plural e diversificada do que possa parecer a um olhar mais desatento ou reducionista. Afinal, a contraparte da noção de pluralidade é a garantia de um espaço onde se vive à diferença, condição e modo de vida indispensável à sobrevivência da comunidade. Como analisa Carvalho (1992):

Garantir esse lugar para diferença, não importando como ela se manifesta, passa a ser um aspecto importante de uma nova abordagem analítica do fenômeno religioso. E isso significa contrapor-se à visão monológica, etnocêntrica (ou, no nosso caso, cristianocêntrica), que costumava ler tudo reportando – se a um ponto de vista sempre auto-referente e jamais auto-crítico.

Já Gouveia (2007) citando Durkheim, observa que a religião surge nos estados de efervescência social, em que o tempo sagrado interrompe o tempo profano das atividades sociais e econômicas. Para Marques (2007), a religiosidade é uma qualidade do indivíduo, que é caracterizada pela disposição ou tendência da mesma, para perseguir a sua própria religião ou integrar-se às coisas sagradas.

Num gesto imensurável de fé, a comunidade também celebra a homenagem à Nossa Senhora da Assunção, mas se reconhece que a padroeira é Nossa senhora da Conceição, com quem a comunidade divide a origem do nome. A festa é uma prova da força do povo de Conceição das Crioulas, que vem fortalecendo a identidade quilombola por meio de suas atividades culturais, sociais e religiosas.

Dentre as mudanças ocorridas com o passar do tempo, João Alfredo observa ainda (2011) - um dos organizadores da festa da padroeira -, que as rezadeiras também fazem parte do cenário sobre o que é sagrado e, assim, preservam a “fé natural”, utilizando espécies da caatinga para rezar principalmente em crianças que apresentam problemas de saúde.

Em Conceição, observa-se uma indiferenciação lúdico-sagrada, já que as práticas religiosas convivem juntas com as festas profanas, o que revela singular aspecto da dinâmica cultural dessa comunidade: a fé e a festa são inseparáveis. Tal criação, segundo Carvalho (1992), significa contrapor-se à visão “cristianocêntrica”, ou seja, a de que o catolicismo no Brasil contrariou a tradição europeia original, construindo, ao longo do tempo, a sua própria forma, o seu próprio jeito de viver a sua espiritualidade. Isso é possível de ser visto por todos aqueles que visitam a comunidade.

A festa mais popular da comunidade, que ocorre sempre na primeira quinzena de agosto, por sua vez, agrega manifestações religiosas seguidas de profanas, dentre elas o forró pé de serra e estilizado, a dança do trancelim, a brincadeira de roda, torneios de futebol e oficinas de arte e comunicação. Em agosto deste ano, conforme o portal da Prefeitura de Salgueiro quem foi à Conceição das Crioulas para comemorar, junto com a comunidade quilombola, as festividades em louvor à sua padroeira - Nossa Senhora da Conceição -, deparou-se com um encontro multicultural envolvendo as manifestações religiosas em torno do novenário na capela local e dos atrativos culturais de um povo que não perde a magia de sua raízes afros ao embalar o visitante com a tradição da dança e da música.

A vila recebeu, além dos moradores de sítios circunvizinhos do distrito, a presença de católicos da cidade, de outros estados e até do estrangeiro. No último dia de festa, assim que a novena se encerrou, os fieis se espalharam do lado de fora da capela para assistir ao chamado ‘momento do ramo’, com cantos católicos guiado por um grupo de pessoas enfileiradas, carregando flores e velas. A tradicional Banda de Pífanos da comunidade também entrou em cena levando seus ritmos consagrados.

Uma das novidades foi a primeira apresentação pública das mulheres de Conceição que estão se iniciando nas aulas de percussão de uma banda de pífanos feminina do Centro de Música Maestro Iválter, instalado no núcleo da comunidade. Para a economista carioca Marta Antunes⁴, que neste período de agosto estava na comunidade desenvolvendo sua pesquisa para dissertação de doutorado, a festa agrega diversos elementos que traduzem cultura e fé.

Essa é uma festa bonita, alegre e verdadeira que mistura religiosidade com traços de sua cultura, correspondendo às raízes de um povo que tem uma história de resistência desde a formação da comunidade. A festa para eles se completa diante do fato de que o apego à religiosidade se traduz no que há de mais sagrado na convivência social cultural e religiosa.

⁴ Entrevista realizada em agosto de 2011, na vila de Conceição das Crioulas

Durante as noites, como destacou o portal da Prefeitura do município, a comunidade católica se volta para os novenários realizados nos sítios da comunidade rural e da vila de Conceição.

As apresentações folclóricas e shows com as bandas da região focadas na música jovem, no tradicional forró pé se serra, no coco e maracatu, também deram o tom à festa. A secretária de Cultura Eliane Alves (2011)⁵, através do portal, enfatiza que a festa de Conceição se traduz como uma confraternização que une os filhos da terra que retornam ao seu lugar de origem para celebrar suas tradições dando lugar a um momento sagrado.

Desde o início da década de 80, conforme Souza (2010), a comunidade tornou-se responsável pelos festejos, posição que lhe possibilitou utilizá-los como estratégia de mobilização, coesão e de formação comunitária, objetivo que os fazendeiros enquanto estiveram à frente dos mesmos, buscaram impedir. Atualmente, cada noite é organizada por um determinado grupo representante dos sítios que preparam, festejam e encenam peças teatrais.

Ao final dessas atividades, pontua Souza (2010), dependendo de quem esteja organizando a noite, é dançado o “Trancelim” ou o Toré reafirmando a descendência comum do tronco indígena, das “caboclas e caboclos”. Para o índio atikum Antônio Rosa, o “Toré” é dança de índio e divertimento dos caboclos. É interessante perceber que, na festividade, desaparecem os distanciamentos étnicos, uma vez que tanto índios como negros dançam o “Trancelim” como também o “Toré”. Tal atitude parece-me bastante significativa, pois possibilita perceber a historicidade dessa produção cultural, dos elementos que a envolvem e dos sentidos a eles conferidos.

O laudo antropológico de Conceição, elaborado por Vânia Rocha Fialho (2002), chegou à conclusão de que descrever a religiosidade de Conceição das Crioulas é mergulhar no catolicismo popular que permeia a vida rural, ao mesmo tempo em que encontramos elementos da religiosidade negra e indígena.

As práticas religiosas convivem juntas com as festas profanas na comunidade de Conceição das Crioulas e revela singular aspecto da dinâmica cultural entre seus moradores, que fazem questão de afirmar e lembrar que a fé e a festa são inseparáveis. O sindicalista Andreino da Silva(2011)⁶ faz parte da comissão organizadora das festividades e enfatiza que os mais antigos são fieis seguidores dos novenários como algo sagrado, mas acabam se envolvendo nas manifestações lúdicas e profanas, muitas vezes levados pelos jovens.

⁵ Entrevista realizada em agosto de 2011, portal www.salgueiro.pe.gov.br

⁶ Entrevista realizada em agosto de 2011, em Conceição das Crioulas



Festa do Sagrado do Ramo no Quilombo Conceição das Crioulas (FREIRE/2011).

Para Andrelino, o sagrado e o profano se desenvolvem no comportamento de cada um e já virou tradição. A tendência das festividades, conforme Andrelino, é continuar atraindo novos elementos socioculturais, mas a religiosidade de seu povo continuará primando pelo sagrado.

Em todos os seus aspectos, pudemos compreender que as festividades desses quilombolas sertanejos passaram a desempenhar um papel multicultural, mas sem perder o viés religioso, pois para a comunidade, é um momento singelo e sagrado que vem sendo passado de uma geração para outra.

É quando os mais velhos reafirmam sua fé, ao mesmo tempo em que contagiam os mais jovens, costurando um papel importante no processo de aprendizagem e iniciando os mais jovens nos segredos e mistérios dos cultos. Rudolf Otto (1985), em seu livro o “Sagrado”, explicita que “o sagrado não pode ser definido, nem ensinado; deve ser evocado ou despertado no sentimento e descrito por analogia ou metáfora”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo, produzido a partir de diálogos com moradores da comunidade, leitura de produções científicas reportagens de sites e jornais impressos, a exemplo do “A Voz da Resistência”, feito pela Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (AQCC), serve de ponte para compreender que a construção das identidades sociais, nesse caso, a dos quilombolas de Conceição das Crioulas, está relacionada ao conhecimento das práticas cotidianas, a partir da percepção da memória coletiva, considerando as narrativas de seus habitantes alinhada no imaginário mítico-religioso.

O tema abre uma pluralidade de percepções e análise também do ponto de vista não só religioso, mas cultural, social, antropológico e até político, portanto, permite-se abrir outras discussões, tendo como foco as manifestações religiosas que para muitos – num sentido mais amplo e coletivo – traduzem a prática de atividades dadas como sagradas, em que a crença se apresenta como o campo subjetivo aberto à diferentes interpretações. Para os quilombolas que vivem dentro do distrito ou moram em outras regiões e marcam presença todo os anos nas festas, não importam as interpretações de outras etnias. As manifestações católicas no coletivo vão além do significado do ato de sagrar, definido no Aurélio (1993): 1.dedicar à divindade ou ao serviço divino; 2.Benzer consagrar; 3.Investir numa dignidade por meio de uma cerimônia religiosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, José Jorge de. **O Encontro de Velhas e Novas Religiões**: Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade. Brasília, 1992. Série Antropológica 131.

FERREIRA; Aurélio Buarque de Holanda. **Mini-dicionário da Língua Portuguesa**, 1993. Ed Nova Fronteira. Rio de Janeiro.

LEITE, Maria Jorge dos Santos. **Conceição das Crioulas: terra, mulher e identidade étnica no Sertão de Pernambuco**. Fortaleza, 2001. 117 p. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal do Ceará.

JORNAL CRIOULAS: **A voz da resistência**. maio de 2004, Ano 2, nº 4.

JORNAL CRIOULAS: **A voz da resistência**. abril de 2003, Ano 1, nº 1.

MEDEIROS, Bartolomeu Figueirôa e ALBUQUERQUE, Mabel Ann Black de (organizadores). **Comunidades remanescentes de quilombos no interior de Pernambuco**. Recife: UFPE, 1997.

MOURA, Gloria. **Fé, Alegria e Luta: o exemplo dos quilombos contemporâneos.** In: Quilombos no Brasil, Revista Palmares nº. 5. Fundação Cultural Palmares/MinC. Brasília, 2000.

LEITE, Maria Jorge dos Santos. **Conceição das Crioulas: terra, mulher e identidade étnica no Sertão de Pernambuco.** Fortaleza, 2001. 117 p. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal do Ceará. p. 72

PREFEITURA MUNICIPAL DO SALGUEIRO www.salgueiro.pe.gov.br

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva. **Relatório de Identificação da Comunidade Negra de Conceição das Crioulas.** Recife. 1998.

SOUZA, Maria Aparecida Oliveira. **As Mulheres, A comunidade de Conceição das Crioulas e suas lutas: as histórias escritas no feminino-** Dissertação de mestrado. Brasília, UNB: 2007 (mimeo).

OTTO, Rudolf Otto. **O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional.** (tradução: Prócoro Velasquez Filho). São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.



APICULTURA E MELIPONICULTURA NA REGIÃO DA APA SERRA BRANCA, RASO DA CATARINA – JEREMOABO/BA¹

RELAÇÃO ETNO ESPIRITUAL

A Apicultura na região da APA Serra Branca Raso da Catarina, no município de Jeremoabo – BA, tornou-se uma atividade extra para os agricultores da região, que exploram o mel como complemento de renda familiar, alguns até já estão organizados em forma de cooperativas e associações enquanto outros trabalham individualmente, e tem até aqueles que vêm de outras regiões para aproveitar a área que é formada pelas Unidades de Conservação: APA Serra Branca Raso da Catarina e Estação Ecológica Raso da Catarina, ambientes com boas possibilidades para esta atividade. Trata-se, portanto, de um tema que carece de uma reflexividade, haja vista, tocar em questões que diz respeito à conservação da biodiversidade da Caatinga e à sobrevivência de diversas famílias do Semiárido.

Na região do Raso da Catarina, fala-se até em superpopulação de abelhas entre nativas e exóticas (*Apis mellifera*). Este fato ainda não foi comprovado, mas a quantidade de colmeias existente na região de Jeremoabo-BA, no Bioma Caatinga é grande (como pude observar em diversas ocasiões de minha estada nesse local). A relação dos nativos dessa região com a Apicultura e Meliponicultura² é forte, com a comercialização do mel, trazendo ganhos financeiros, e alguns já entendem a importância das abelhas para o equilíbrio do ecossistema. As comunidades indígenas tratam disso com a maior naturalidade, eles têm uma prática esplendorosa quando se refere a esta e outras atividades relacionadas com a natureza, sobretudo, nas culturas associadas à Meliponicultura, uma vez que a Apicultura trabalha com espécies exóticas no Bioma Caatinga.

Certa vez, tive a oportunidade de visitar o Cacique Afonso, da tribo indígena Pankararé, e pude observar a relação que ele tem com as abelhas, em um local chamado bebedouro no Brejo do Burgo. As abelhas voam em grandes quantidades e

¹ Autor: Antônio de Siqueira Neto - Pedagogo; Especialista em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental e em Gestão de Negócios; Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela UNEB/Campus VIII (antaosn@terra.com.br).

² Meliponicultura: é a criação de abelhas sem ferrão. Sua criação está associada às espécies que fabricam e armazenam maior quantidade de mel. As abelhas Melipona são as prediletas.

o mesmo, sem o menor receio, fica entre elas e não leva nenhuma ferroadada, conforme o entendimento que tive desse fato, é a sintonia com a natureza que o faz ficar imune da agressividade das abelhas. O respeito que os indígenas dessa região tem com a “Ciência da Natureza” é profundo, acreditam que devem estar sempre em sintonia quando se refere à manipulação dos recursos naturais.

Entre os indígenas que vivem nas Caatingas, os Pankararé são os que mais trabalham com o manejo de espécies nativas de abelhas. Além de usarem para suas práticas tradicionais (ritualísticas de cura), também comercializam o mel nativo. Desenvolveram, ao longo de anos, um modo de observação sobre a ecologia dessas espécies. Num dia de observação do projeto de manejo de espécies de ema e cutias, pudemos observar a habilidade para identificar abelhas e suas comeias na caatinga: o Cacique Afonso agachou-se num poço d'água e mostrou a quantidade de abelhas (nativas e exóticas) que estavam bebendo água. Espantou-as e ficou observando seus voos. Disse: «Viu ? algumas voaram baixo e já pousaram. O mel delas está perto. Outras foi longe. Quer o mel dela vá lá longe pegar».

Outro grupo tradicional, que trabalha com a cultura do mel, são as comunidades quilombolas que vivem num grande Vale, em Jeremoabo, Raso da Catarina. Ainda conservam práticas tradicionais de manejo, como « criar abelhas nativas » em troncos de árvores ocos, telhas de barro e canos pvc. O mel, para essas comunidades, é fonte de alimentação e renda. Também cultivam abelhas exóticas, para eles mais produtivas e rentáveis.

Porém, alguns fatos já aconteceram por conta de manejo mal elaborado, provocando acidentes em animais e pessoas que executavam trabalhos de pesquisa na região da APA Serra Branca Raso da Catarina em Jeremoabo – BA. Refiro-me a um grupo de dez pesquisadores da Empresa de consultoria ambiental “ECOSSISTEMAS”, que, em 2001, estava fazendo o levantamento ambiental para elaboração do Diagnóstico ambiental da Unidade de Conservação APA, citada anteriormente. Alguns técnicos receberam mais de cem ferroadas das abelhas italianas (*Apis mellifera*), foram socorridos pelo próprio grupo, aqueles que receberam menos ferroadas socorreram os que estavam mais graves, segundo relatos da Coordenadora do Grupo, Gisele Sossegolo, passaram a noite inteira no hospital em Jeremoabo – BA, ajudando os enfermeiros a retirarem os ferrões das abelhas dos companheiros que se encontravam mais graves.

Sabemos dos desafios socioambientais com a introdução de espécies exóticas no ecossistema. A introdução da *apis mellifera*, abelha africanizada, na região do Raso da Catarina, ao mesmo tempo em que disposta como uma fonte de renda para as populações pobres, é indicada como um grave problema ambiental, quer por sua pressão sobre as espécies nativas e interações com plantas e outros animais, quer por seus riscos aos grupos humanos.

Analisando os grupos envolvidos nesta atividade de Apicultura e Meliponicultura na APA Serra Branca Raso da Catarina, a relação deles com esta atividade é de respeito às formas de tratar com as abelhas, e é necessário bastante conhecimento para evitar acidentes quando do manejo. As comunidades são portadores de lógicas de utilização tradicionais no trato com as espécies nativas e exóticas.

Zé de Bida é um agricultor que reside na periferia do centro urbano de Jeremoabo. Há mais de dez anos trabalha em terras de um fazendeiro chamado Otávio Nolasco; planta sementes de feijão e milho para o sustento de sua família, porém faz algumas rendas extras fiscalizando as terras do patrão e se tornou um apicultor, influenciado por outros agricultores e treinado pelo SEBRAE. O seu filho, Marcos Carlos de Lima Souza, que foi criado vendo as atividades do pai, também foi treinado, tornando-se Apicultor e, hoje, é o Presidente da COOPERAPIS – Cooperativa dos Apicultores e Meliponicultores Integrados do Sertão da Bahia, com mais de 500 associados, com grande importância econômica para região, exportando mel para grandes centros como São Paulo – SP. Esta Cooperativa, só neste ano de 2011, no período de janeiro a julho, registrou uma produção de 150 toneladas de mel. E, em 2010, o município de Jeremoabo tornou-se o segundo maior produtor de mel do estado da Bahia, com uma produção de 232ton (IBGE, 2010).

O que pude observar, conversando com os apicultores, foi a melhora na qualidade de vida das famílias envolvidas, porém, demonstraram um grande respeito pela natureza, conduzindo esta atividade da Apicultura com bastante sabedoria, embasada nos conhecimentos tradicionais e nos treinamentos recebidos pelos órgãos apoiadores, como a própria Cooperativa e o SEBRAE.

A relação com o sagrado, que pude observar nos Apicultores e Meliponicultores desta região, é o respeito a natureza, devido uma convivência mais íntima. Buscando, através de conhecimentos e práticas, desenvolver estas atividades sem prejudicar o ecossistema do Bioma Caatinga, uma vez que este tem sido bastante agredido pelas práticas predatórias humanas, provocando desmatamentos que colaboram com o processo de desertificação em áreas de relevante interesse ecológico, a exemplo das matas ciliares nas margens do Rio São Francisco e ameaçando a flora e a fauna com práticas da caça predatória. Conforme cita Elizabeth Cavalcante:

Precisamos resgatar o ser essencial com que chegamos ao mundo, num exercício paciente de lapidação. E ainda que estejam presentes o medo e insegurança, deve haver também a certeza de que a luz se encontra ali, apenas esperando para ser reconhecida. O sagrado simplesmente significa que não somos o fim, que somos apenas uma passagem, que tudo ainda não aconteceu, que muito ainda precisa acontecer. A semente precisa transformar-se num botão, o botão tem que se tornar uma árvore, a árvore tem que esperar a primavera e a árvore tem que explodir em milhares de flores e libertar sua alma para o cosmos. Somente assim haverá preenchimento.

A ecologia desses grupos humanos e suas relações com as abelhas, na região do Raso da Catarina, apontam para essa lógica de uma vida sagrada, onde o ambiente é pleno e sua condição de sobrevivência é experimentada como uma consequência dessas trocas com a natureza. Apesar da *Appis Mellifera*, ser o elemento exótico dessa relação, suas interações com as formas de vida desses grupos e seu valor para a economia dessas comunidades, deve ser pensada para além do apontamento como « uma ameaça à biodiversidade ». Parte da sociobiodiversidade dessa região, hoje relacionam-se com as espécies nativas e, apesar de suas « descendência africana e italiana », vivem como caatingueiras. Seu mel é, portanto, de espécies de plantas e flores nativas. Seus impactos sobre as espécies de abelhas nativas têm que ser investigados. Para as comunidades analisadas, são espécies que precisam co-existir nessa região, e são sagradas, porque alimentam suas vidas. O mundo das abelhas na região do Raso da Catarina traz uma questão aos debates conservacionistas pensados para as Caatingas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEAL, Inara R.; TABARELLI, Marcelo; SILVA, José Maria Cardoso da. **Ecologia e Conservação da Caatinga**. Recife, PE: Editora Universitária da UFPE, 2003.

AMAVIDA, Projeto abelhas nativas vol.2 **Manejando as abelhas**, Rua Sete, Quadra I, Casa 01 Jd Bela Vista - CEP 65.073-200 São Luís/MA Site: www.projetoabelhasnativas.org

MARQUES, Juracy (org). **As Caatingas: debate sobre a ecorregião do Raso da Catarina**. Paulo Afonso-BA, Fonte Viva, 2007.

MICHALISZYN, Mario Sérgio; TOMASINI, Ricardo. **Pesquisa, orientações e normas para elaboração de Projetos, monografias e artigos científicos**. Petrópolis – RJ. Vozes, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org), et al. **Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

ROUÉ, Marie. **Novas Perspectivas em Etnoecologia: "Saberes Tradicionais" e Gestão dos Recursos Naturais**. in DIEGUES, Antônio Carlos (Org.).

ETNOCONSERVAÇÃO: **novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. 2ª Edição. São Paulo, SP: Editora Hucitec Ltda.; NUPAUB-USP; ANNABLUME, 2000.

TEIXEIRA, C. **O desenvolvimento sustentável em unidade de conservação: a "naturalização" do social**. Rev. bras. Ci. Soc. v.20 n.59 São Paulo.

POVO CIGANO





**Prática de Quiromancia por Mulheres do
Povo Cigano Calón, Petrolina/PE**

Fonte: FELIPE, 2011

MITOS E REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS NOS RITUAIS SAGRADOS DO POVO CIGANO¹

O objetivo deste artigo é apresentar parte do resultado de uma pesquisa de base etnográfica sobre a afirmação identitária e o processo de territorialidade do povo cigano no sertão pernambucano à luz da reflexão de narrativas orais, buscando compreender como o povo cigano dá sentido aos símbolos sagrados no contexto contemporâneo por meio dos processos de hibridação das culturas. Conforme Geertz (1989, p. 21), “olhar as dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum – não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não emocionalizadas; é mergulhar no meio delas”.



Ciganos Calon em Petrolina/PE (FELIPE/2011).

¹ Autora: Joelma Conceição Reis Felipe - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII; e Coordenadora Pedagógica na Secretaria Municipal de Educação de Petrolina-PE. Cosme Batista dos Santos - Docente da Universidade do Estado da Bahia e do Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental.

Procurou-se, então, focar as práticas religiosas para homens e mulheres ciganas, nos últimos anos, tanto no âmbito material quanto espiritual-simbólico. Outros momentos são observados, sobretudo, na relação socioespacial da organização em ruas e bairros, os quais estão inseridos, revelando outras experiências em seu fazer religioso, envoltos em artefatos e rituais umbandistas, sendo a “buena-dicha” (leitura da sorte) colocada como tradição dos subgrupos ciganos. Teixeira (2008, p. 55) confirma que esta expressão espanhola consagrou-se não se sabe se pela obra das próprias ciganas ou pela literatura. O autor relata, no livro *História dos ciganos no Brasil*, que existem registros em documentos e livros, revistas, como o periódico *A Cigana*², que confirmam o uso da expressão linguística no contexto brasileiro. Mas, outras vezes, chamava-se a leitura da sorte pelas mãos de “leitura da sina”.

Tomemos como objeto de reflexão o perfil identitário cigano que se construiu em movimentos peregrinos, migratórios e nômades, uma vez que cada grupo carrega suas memórias pessoais do passado. Canclini (2003, p. XXXIII) menciona que “em um mundo tão fluidamente interconectado, as sedimentações identitárias, organizadas em conjuntos históricos, mais ou menos estáveis (etnias, nações, classes) se reestruturam em meio a conjuntos interétnicos, transclassistas e transnacionais.” Já Hall (2003, p. 65), que enfatiza a importância das comunidades, diz que:

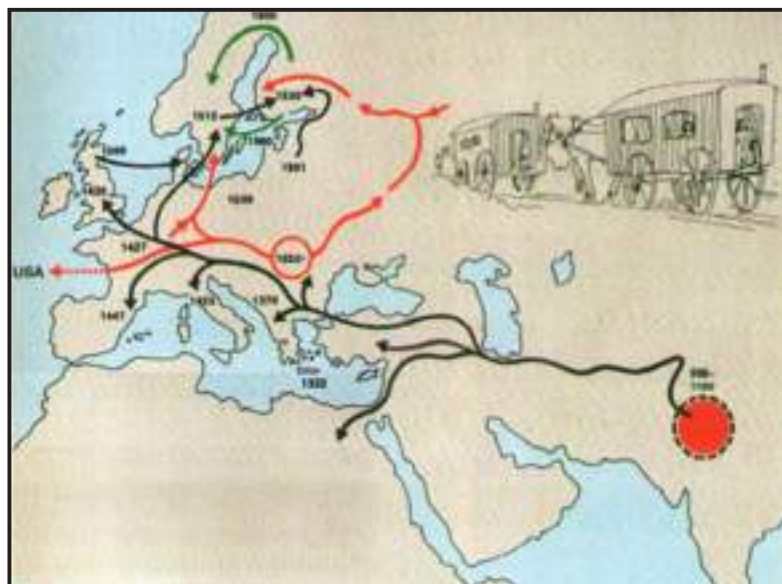
O termo comunidade (como em comunidades de “minorias étnicas”) reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos [...] As chamadas “minorias étnicas” de fato tem formado comunidades culturais fortemente marcadas e mantêm costumes e práticas sociais distintas na vida cotidiana, sobretudo nos contextos familiar e doméstico.

Apesar da diversidade de conceitos sobre a descendência dos ciganos, o antropólogo Moonen (2008), em sua pesquisa sobre Anticiganismo na Europa, diz que a origem do norte da Índia é a que mais se destaca, principalmente da região do Punjab, onde se encontra, hoje, o Paquistão. Trata-se de um povo boêmio, proveniente da Península Ibérica, remanescentes do subgrupo que partiu da Índia, fugidos do domínio muçulmano, que caminharam para outros territórios com seus trajes hindus, com a prática da quiromancia (leitura de mãos) e cartomancia (leitura de cartas de baralho), língua própria, enfim, com símbolos marcados pela cultura dos nômades.

Para Macêdo, cigano que presidiu os estudos ciganos no Brasil, (1992, p. 10) “somente a partir do século XIV é que os ciganos têm sua presença documentada em escritos europeus, vindos do Oriente para o Ocidente”, isso reforça a discussão que eles se formaram na Índia e no Paquistão, de onde teriam emigrado. O mesmo autor também menciona que, em relação ao Brasil, o mais antigo documento da existência dos ciganos é do final do século XVI, enfatizando que os primeiros povos ciganos

² A Cigana, Recife, ano 1, nº 1, 8 set. 1874, p. 1.

eram degredados e os centros de concentração eram as províncias da Bahia e Minas Gerais. Dentre os documentos mencionados por Macêdo, o (doc.1) mostra a pena de galés, no ano de 1574, imposta a um cigano, comutado em desterro para o Brasil. Também, já no ano de 1686, no (doc.2/3), observa-se que houve uma generalização de envio de ciganos para o Maranhão por Miguel Leitão de Andrade e o (doc.4), alvará de 1760, mostra que a colônia do Brasil era o destino dos ciganos.



Mapa de dispersão dos ciganos pela Europa
 Fonte: <http://thegypsyhistory.blogspot.com/2008>



Migração cigana para a Europa
 FONSECA, Isabel. Enterre-me em pé. 1996, p.102.

Como se pode analisar nos mapas e nos relatos jornalísticos feitos por Fonseca (1996, p. 101), nas viagens realizadas, entre os anos de 1991 a 1995, pela Europa Oriental, em que ela pôde acompanhar relatos de famílias ciganas, em meio a uma cultura transnacional, ressaltando que “o traçado da migração cigana pode ser comparado a uma espinha de peixe espalhada sobre o mapa da Europa. Se incluirmos todos os grupos, ou todos os possíveis grupos, que seguiram seus próprios caminhos, talvez tenha mesmo essa aparência”. Então, a autora, com duas linhas principais, consegue traçar a trilha cigana: da Índia para a Pérsia – e depois uma forquilha para a Armênia, Síria e Iraque num direcionamento, e, na outra ponta, está a Grécia bizantina, os Balcãs, ainda pode-se enxergar a Europa Central adentro, até o novo mundo.

Entretanto, suas primeiras incursões pela Europa tiveram como países que mais acolheram esses grupos Portugal e Espanha³ e, tempos depois, essas nações os expulsaram de seu território e deixaram em situações degradantes, os quais eram submetidos a mutilações de suas orelhas para serem reconhecidos como “degradados perigosos”⁴.

No Brasil, Teixeira (2008) sinaliza a chegada dos primeiros ciganos no ano de 1574, com o cigano João Torres, sua mulher e filhos. Atualmente, é notória a presença cigana em todos os estados do Brasil e, em alguns casos, sua territorialidade se dá em ruas de bairros rurais ou periféricos. Em Petrolina, especificamente, no bairro Jardim São Paulo, existe um grupo de ciganos da etnia Calon⁵, cuja identificação é do Egito e conta a lenda que, por recusarem abrigo à Nossa Senhora, quando ela fugia, peregrinaram sobre a terra, dispersos, conforme depoimentos dos irmãos da família Silva, Sebastião e Severino:

A origem do povo cigano, parte do Egito, dos mais velhos. Meu pai era cigano, era uns homens que viviam no mundo, não queriam casa, tinha medo da casa cair e matar todo mundo, sabe como é, o negócio do cigano era girar o mundo. As mulheres, lendo as mãos. Meu pai veio novinho do Egito, aí, agora eu estou pensando se eles vieram embora de lá é mode um negócio que tinha....Que disse que tinha...que era para pegar não sei quem. Eu não sei contar não. Disse que tinha um homem lá que queria pegar todo mundo para botar pra trabalhar. Cigano não trabalhava, só vivia de negócio. Aí correram... Nós vivíamos pelo mundo. Agora, eu não contei a senhora da história de Nossa Senhora. Diz meu pai que Nossa Senhora, o cigano foi feito assim, no Egito. Aí, quando foi um dia, Nossa Senhora, isso é uma coisa lá de outrora, meu pai dizia que ela andava pelo mundo e o judeu querendo matar o filho dela, aí ela disse: - Eu vou me botar no meio dos ciganos para não matar meu filho.

³ No século XV, hordas de ciganos, vindos dos Pirineus, entraram na Espanha, chegando em 11 de junho de 1449 (MORAES FILHO, 1998, p. 25).

⁴ Ordenações do Reino, segundo o Decreto de 27 de agosto de 1685: “Fica comutado aos ciganos o degredo da África para o Maranhão” (MORAES FILHO, 1998, p. 26).

⁵ No Brasil, não se fala nem que são originários da Grécia nem da Índia. Apesar de ganhar cada vez mais força, na Europa, a explicação de que os ciganos teriam vindo do subcontinente indiano. No entanto, há menções sobre ciganos, no Brasil, em que eles se diziam descendentes de antigos egípcios (TEIXEIRA, 2008, p. 14).

- Cigano, “umbora”, - pode vim Senhora. Então, ela foi andar pelo mundo mais os ciganos. Pega aqui, pega acolá... quando chegou na frente, aí parou com negócio de pegar com o filho dela e disse: - Agora, eu vou embora. Vai s’ embora cigana. – Vou.

- Aí, ela botou uma fila de gente que não é cigano e uma fila de gente que é cigano. E pergunta a eles: - Menino, eu vou embora, vocês querem a salvação de vocês na minha mão ou quer na mão de vocês?

Aí, o cigano disse: - Não Senhora, deixe a salvação na mão da senhora, porque nós não temos casa para morar, chega uma chuva, nós molhamos a nossa salvação e fica pior para nós.

Chegou para os outros: - Vocês que são do outro lado, que não são ciganos, eu tenho mala, calçado, não molha não (SEBASTIÃO ALVES, 73 ANOS, JAN/2010).

Nesse sentido, um dos aspectos de identificação dos ciganos ocorreu no século XVIII, através de estudos linguísticos, podendo perceber que as línguas ciganas e o sânscrito tinham inúmeras palavras semelhantes, comprovando a origem indiana de identificação do grupo étnico, sendo os únicos entre os povos que mantêm certas tradições com características culturais bem definidas. Conforme Fonseca (1996, p. 105), “apesar de não ser o único a fazer a conexão indiana, Grellmann foi o primeiro a realizar uma análise filológica rigorosa sobre a questão da origem, abrindo caminho para a nova ciência que um historiador chamou de paleotologia linguística”. Vale notar que o pesquisador publicou quinze páginas de um catálogo comparativo de palavras romani, estabelecendo uma taxa de coincidência de uma para três, deixando uma comprovação que a origem cigana provém da Índia.

O pesquisador da História dos Ciganos no Brasil, Teixeira (2008, p. 6), diz que “os Calon, cuja língua é a caló, são ciganos que se diferenciaram culturalmente após um prolongado contato com os povos ibéricos. Da Península Ibérica, onde ainda são numerosos, migraram para outros países europeus e da América. Foi de Portugal que vieram para o Brasil, onde é o grupo mais numeroso”.

Para desvelar a questão do sagrado com os ciganos, o lugar epistemológico do sagrado, em que o conhecimento do cigano se apresenta como misterioso e invisível aos olhos, foi preciso perceber a identidade étnica de pertencimento, de preservação dos símbolos culturais. Para tanto, o desafio que estava posto, era de aproximação e diálogos durante vários domingos, numa sequência de 18 meses, o que evidenciou uma reflexão sobre questões ligadas aos rituais sagrados para este grupo. Nesse sentido, as conversas domingueiras tornaram-se frequentes no etnoespaço “ruas de ciganos” com a presença do Senhor Abdias Alves da Silva, 73 anos, chefe da comunidade, seu irmão Damião Alves da Silva (65 anos), Severino Alves da Silva (64 anos) e sua esposa, a guardiã das questões sagradas, Dona Josefa Maria da Conceição. É interessante ressaltar que a figura dos ciganos Calon já incorporou aspectos da cultura sertaneja, como por exemplo, as expressões linguísticas, o uso de estilos musicais, enfim, são marcas fortemente pautadas nos costumes do Sertão.



Senhor Abdias e Dona Josefa, a guardiã do sagrado (FELIPE/2011).

No campo de pesquisa, foram observados atentamente os encontros das narrativas destes homens e mulheres que compõem o cenário do “diferente”, sem perder de vista qualquer movimento ou palavra que é dito durante as conversas. No contexto das entrevistas, as duas vozes que falam, ao mesmo tempo, entrecruzam-se nas informações. O tema “mitos e rituais sagrados” é bem enfocado pelo chefe cigano, mas são os olhos femininos que sentem as energias das almas das pessoas, é a voz cigana que interpreta “as curvas das mãos” dos gadjos (não-ciganos). O ambiente dialógico, que se delineou na pesquisa, fez ouvir a pluralidade de vozes ciganas através de suas narrativas orais, talvez porque o idoso é o guardião da tradição, além de acumular diversas experiências de vida. Segundo afirma Bauman (2003, p. 74), “o reconhecimento de tal direito é, isso sim, um convite ao diálogo no curso do qual os méritos e os deméritos da diferença em questão possam ser discutidos e (esperemos) acordados”.

Para fazer emergir a polifonia de vozes sobre a origem dos ciganos, há que se considerar, no entanto, não apenas o que narram os sujeitos da pesquisa, mas contrapor com outras referências históricas.

Do mesmo modo, como contam sobre a associação de sua origem ao mito de Nossa Senhora, que desnuda das peregrinações dos ciganos pelo mundo, conseguindo transitar livremente por outros territórios, relatam sobre o apoio dos imperadores e das comunidades, afirmando que ainda faziam uso das cartas de proteção ou salvo-condutos⁶. Soma-se a essa história de antepassados, a origem do Egito⁷, que seu povo abandonou a fé cristã e para se realizar, foi-lhes imposto que vagassem pelo mundo, porque recusaram hospedagem a Maria por ocasião de sua fuga com Jesus, conforme afirma Moonem (2008, p. 1/2):

A partir do início do Século XV, estes “ciganos” migraram também para a Europa Ocidental, onde quase sempre afirmavam que sua terra de origem era o “Pequeno Egito”. Hoje sabemos, com certeza, que esta era então a denominação de uma região da Grécia, mas que pelos europeus da época foi confundida com o Egito, na África. Por causa desta suposta origem egípcia passaram a ser chamados “egípcios” ou “egitanos”, ou gypsy (inglês), egyptier (holandês), gitan (francês), gitano (espanhol), etc. Mas sabemos que alguns grupos se apresentaram também como gregos e atsinganos, pelo que também ficaram conhecidos como grecianos (espanhol antigo), tsiganes (francês), ciganos (português), zingaros (italiano), etc.

Desse modo, ao refigurar a identidade cigana ao “mito de Nossa Senhora”, é possível interpretá-lo como elemento preponderante aos princípios do que seja sagrado, ou seja, está enraizado no modo de vida cigana, que daí foram multiplamente dando origem a outras crenças que podem se cruzar nos percursos da história ou estão em processos de mudança.

Vê-se então que, ao observar o altar cigano do povo Calon em Petrolina, estão presentes os santos cristãos, simbolizando os espíritos ancestrais dos orixás africanos. Nessa discussão, é preciso realçar que aparecem, com muita frequência, nas narrativas de Dona Josefa, preceitos religiosos que atendem às tradições da umbanda/candomblé, tais como as oferendas, as forças da natureza como demonstração da divindade, a leitura das cartas de baralho.

Eu fui a cigana que mais aprendi sobre esses rituais. Eu trabalho na beira das águas para abrir os caminhos da pessoa. Eu vou para Salvador, Feira de Santana, Nossa Senhora das Candeias (cidades no Estado da Bahia), tenho umas primas minhas que moram por lá. Aí, quando eu viajo, vou para a casa delas nestas cidades. Estes colares, na reza, soltam (referindo-se ao molho de colares embolados), depois que eu faço um trabalho, esses colares soltam todos à noite. Eu rezo toda noite, tenho esses colares há 20 anos, tem um que é o principal para desenvolver o trabalho. O sino aparece na hora que eu faço o trabalho, eu toco. [...] (informação verbal)⁸.

⁶ Fraser (1992, p.56) afirma que os ciganos apresentavam-se como penitentes ou peregrinos, com cartas de apresentação e salvo-condutos de reis, príncipes e nobres, e até do papa, nas quais estes pediam que se fornecesse aos ciganos a melhor acolhida possível, hospedagem, alimentação e dinheiro.

⁷ Gipsies, conforme os ingleses, significa quase Egípcios.

⁸ Dona Josefa dos Santos. Entrevista concedida à Joelma Reis. Petrolina, jul. 2011.

SANTA SARA KALI – A SANTA CIGANA



Altar cigano – Casa de Dona Josefa (FELIPE/2011).

Na história dos costumes à espiritualidade, era comum que o povo cigano seguisse a religião dominante do país, pois facilitava a sua trajetória pelo mundo. Então, era habitual colocar os santos católicos em destaque, como forma de disfarce às verdadeiras divindades. Nessa forma de relacionar a fé católica com os mandamentos e festas religiosas, a figura de Santa Sara Kali, a padroeira cigana, é cultuada pelos povos ciganos em vários territórios. Neste caso, a importância do altar tem uma forma peculiar, serve de ligação e comunicação entre os “encantados” e os médiuns, criando-se uma ponte espiritual, onde quer que esteja o cigano que é cultuado no altar.

Sagrado, como é que a senhora quer dizer que a gente adora os santos, é? A senhora já viu meu altar dos santos. Pois, crente eu não quero ser, nós não queremos ser crente, nós adoramos Jesus e esses santinhos. Para nós, tanto faz ser esses santos, como Jesus, porque esses santos aí são mandados por Jesus. Nós adoramos eles, é a mesma coisa. Pede a eles e eles pedem a Jesus. Então, os ciganos são todos católicos, cigano não deve ser crente não. Não tem cigano crente. A nossa lei é de Jesus. Toda noite, eu rezo para Santa Sara, eu e a velha, dizem que ela é poderosa, era Calin, eu peço, primeiramente, a Jesus Cristo. Esse é São Francisco do Canindé, meu Padrinho Cícero e Nossa Senhora da Conceição. Eu também adoro os outros, mas esses três nós adoramos mais. Essa velha aqui, pode menino morrer, ela reza contra mau-olhado. [...] (informação verbal)⁹.

⁹ Sebastião da Silva. Entrevista concedida à Joelma Reis. Petrolina, jun. 2011.

A grande importância atribuída à Kali, a deusa negra na mitologia hindu, associada à Santa Sara, que, na iconografia cristã, representa a serva, de origem núbia, descrita como a virgem negra que transportou o Santo Graal, o cálice sagrado, tal como segue o mito¹⁰: Sara, uma cigana escrava, teria acompanhado as três Marias: Jacobina, Salomé e Madalena e, junto com José de Arimatéia, fugiram das terras Palestinas e das perseguições dos romanos, numa pequena barca, transportando o Santo Graal, levando para um mosteiro da antiga Brethania. Diz a lenda que a barca perdeu o rumo e teria atracado numa cidadezinha às margens do Mediterrâneo, hoje, conhecida como Saintes Maries de La Mer, no sul da França.

Como já mencionado, Santa Sara Kali, a santa padroeira dos ciganos, é comemorada e reverenciada nos dias 24 e 25 de maio, também uma data que foi batizada no Brasil pela Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), como o dia Nacional do Cigano. Segundo ciganos Calon do Brasil, em documentário sobre a festa de Santa Sara Kali, na casa do cigano Flávio Calon, em 2006, o ritual é vivenciado por ciganos de várias regiões, inclusive, ciganos convidados do nordeste, sendo concretizado da seguinte forma: “Santa Sara entra acompanhada por uma tocha de fogo, sendo recebida por 4 ciganos guardiões com espadas e roupas douradas e avermelhadas. Também entra o pão e o vinho. Logo em seguida, é acendida a fogueira e passa-se a tocha sobre as cabeças dos participantes, sendo depois queimada na fogueira. Um dos guardiões se ajoelha diante da fogueira com um punhal que é colocado sobre o fogo e passado para os demais ciganos que fazem parte do ritual. Neste momento, os participantes fazem movimentos com os punhais, sempre em círculos.

Agora é a vez do vinho e do pão que circulam a fogueira e dão sequência aos mesmos movimentos. Todos os presentes comem o pão com as mãos, bebem vinho e degustam muitas frutas, representando prosperidade e saúde para a família. De mãos dadas, oram para Santa Sara: “minha Santa, tu que és a única rainha cigana, tu que aceitas gadjés orando por ti, tu que aceitas oração de um mero Calon ou de um Barô, proteja minha quissara, proteja nossa quimbanda, nós do além, assim como de muitos, o sofrimento do Santo Graal, ajude-nos a caminhar com 7 portas, cubra-nos com 7 véus e nos dê proteção de 7 plantas, finalizando, mãe Kali, nos dê a força de suas águas, a transmutação do fogo que mexe e, quando necessário for, nos leve ao ar dos céus, em que nossa matéria se descansa na terra dos mortos eternamente. Que assim seja. Salve Santa Sara”¹¹.

Ainda que se possa encontrar, na figura de Santa Sara Kali, o sentido do sagrado, é o ato de peregrinação que acompanha a história do povo cigano e reflete as características religiosas e culturais de cada peregrino, traduzindo os múltiplos

¹⁰ <http://www.santasara.kit.net/>

¹¹ DVD da Festa cigana - oração realizada por Flávio Calon, o organizador da festa.

significados que permeiam os valores que são condensados na simbologia do sagrado. Para Geertz (1989, p. 66), os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo – “o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem”.

Por outro lado, outro ritual praticado pelos ciganos Calon é a cartomancia e quiromancia aos não-ciganos. Nos rituais, considerados sagrados e ainda preservados no grupo de Petrolina, Semiárido pernambucano, as crianças com 7 anos são iniciadas em um processo de aprendizagem das leituras das linhas das mãos e depois de 7 anos de experiência é que estarão prontas para a vida cigana. Dona Josefa (entrevista 25 de julho de 2011) afirma que de cigano que faz esses trabalhos só deu ela e Seu Orlando, “a gente dizia chorando: - eu sou rei e a comadre Zefinha é a rainha dos ciganos para saber trabalhar bem. Eu estou ensinando uma filha minha, a mais velha, ela também sabe do mesmo jeito, ela que quis aprender para manter a tradição e os costumes”.

NARRATIVAS SOBRE O RITUAL DOS CALON



Dona Josefa e seu altar cigano (FELIPE/2011).

No dia 25 de julho de dois mil e onze, foi vivenciado e presenciado um ritual cigano com a cartomancia e as rezas espiritualistas para fechar o corpo de uma gadjé. Neste dia, também foi a chegada de Santa Sara ao altar deste grupo cigano. No imaginário cigano, esses rituais são atribuições para as mulheres que, em sua maioria, trajam-se com saias longas em estilo indiano e com muitas indumentárias (joias, lenços, colares). Ao iniciar o ritual, a cigana pede licença aos demais presentes, sejam eles filhos ou marido, para ter boa sorte e segue o seguinte procedimento:

Ao jogar o baralho, chame três vezes seu nome e de seu esposo e cortando. [...] Carta de baralho com pai de santo e embaixo peixes, porque não tem um bichinho mais feliz do que um peixinho correndo nas águas. Alí, eles comem aquele lodinho, nadam a favor da correnteza. [...] Eu peço a Nossa senhora da Conceição, a São Francisco. A riqueza de minha vida, são meus doze filhos que Deus me deu. Eu tenho dez filhos, 6 mulheres e 4 homens e criei mais dois primos. Tenho um mais novo que está trabalhando, já mexe com internet. Eu faço tudo na vida e dou para ele, porque é bom como os outros. Meu compadre Orlando dizia: - a riqueza de comadre Zefinha é os filhos dela, pois aquela mulher nunca teve desgosto dos filhos e nem das filhas. Casei todas as 6, graças a Deus, não sou rica, mas nenhum faz vergonha a nós, nem aos maridos delas. [...] (informação verbal)¹².

No altar cigano, é possível visualizar um "sincretismo" religioso com a presença de imagens da cultura católica e colares (guias) da umbanda, velas brancas, garrafas com água, terço de madeira, quadro com figuras de santos na parede, além da estátua de São Francisco de Assis, Padre Cícero, Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio, Nossa Senhora de Fátima, Santo Expedito etc. Segundo afirma Canclini (2003, p. XXVIII) sobre o sincretismo religioso:

Sem dúvida, é apropriado falar de sincretismo para referir-se à combinação de práticas religiosas tradicionais. A intensificação das migrações, assim como a difusão transcontinental de crenças e rituais do século passado, acentuaram essas hibridizações e, às vezes, aumentaram a tolerância com relação a elas, a ponto de que em países como Brasil, Cuba, Haiti e Estados Unidos tornou-se frequente a dupla ou tripla pertença religiosa.

Durante o ritual, a assistência do médium traz também uma diversidade de colares que, segundo a mesma, têm um poder de cura. Logo depois, a cigana começa a jogar os colares sobre a cabeça da gadjé, com um sino nas mãos para chamar os encantados ciganos, encruzando o altar, sacudindo sobre a cabeça e se agachando diante das orações que são recitadas na corrente do seu povo. Em seguida, a oração é entoada, juntamente com a participação da gadjé, da seguinte forma:

¹² Dona Josefa dos Santos. Entrevista concedida à Joelma Reis. Petrolina, jul. 2011.

Vai retirada dor de cabeça, causada por meus nervos, minhas carnes, minha pele, meus ossos, meu sangue, nas minhas carnes, vai-se essa dor de cabeça, sete creio em Deus pai, vai rezando, vai retirado na noite para o dia no meu nome, nos meus ossos, nos meus nervos, nas minhas carnes, quem tiver usura, quebrante, olhos gordos, olho mal, inveja de meus trabalhos e da minha vida, nas minhas carnes, no meu tipo, nos meus ossos, no meu peito, dói minha cabeça, dor causada aqui vai ser retirada com as forças de Deus e a hóstia consagrada. Jesus na frente, me encomenda a Deus e a virgem Maria em nome (repete o nome da pessoa) vai ser salva, todas as invejas que tiver no meu nome, na minha cabeça, nos meus nervos, nos meus ossos, nas minhas costas vai retirar o meu resfriado, dor grande, inflamação, bico-de-papagaio que vive atraindo a minha vida, é uma mulher, é um homem, é uma mulher que atrai meus trabalhos por me dar doença e fundo de cama, mas vai vencer, pode vencer com as palavras de Deus vai fechando o meu corpo e consagrando em nome (repete o nome da pessoa) daqui para a frente não vai acontecer nada de ruim com a força de Deus e vai fechar esse meu corpo e consagrando minha saúde que vai ficar amarrado e atado o nome dessas criaturas por debaixo de meu pé direito por hoje e por toda a vida, quem me fazer o mal é quem vai ficar esquecido do meu nome com as forças de Deus e da Virgem Maria. Amém, Jesus. [...] (informação verbal)¹³.

Depois do ritual do passe da reza, a cigana Calon sabiamente se posiciona na cadeira e retoma as suas forças físicas e espirituais, então é tocado um sino anunciando que aquelas entidades espirituais já tenham partido.

Quando eu faço os trabalhos, eu tenho que me defender também, tem dias que chega muita gente e eu estou tão carregada que eu me sinto tão mal. Quando vem de 5 a 6 pessoas, eu fico de um jeito que nem comer eu posso e me dar uma canseira nos braços que dói tudo, minha cabeça. Então, eu rezo, faço meus trabalhos de noite com as águas, então eu melhoro também. Eu sei me defender. A pessoa que fez muito o mal, do sangue ruim, para fazer mal aos outros, a gente sente muito. Às vezes eu rezo até 3 pessoas por dia e chega mais pessoas e eu digo: perdoe, mas eu não posso mais, porque me sinto mal, fica para eu mesma [...] (informação verbal)¹⁴.

NATUREZA, CARTOMANCIA E QUIROMANCIA

Os ciganos ainda se baseiam nos elementos da natureza em seus rituais sagrados, sendo evidente a presença dessas substâncias também na quiromancia e cartomancia com uma representatividade da água (para pessoas que têm mãos finas, delicadas, ligados aos sentimentos, à feminilidade, no baralho é a carta de COPAS), da terra (mãos quadradas, gordinhas e pesadas, corresponde à grande mãe, relacionada à

¹³ Dona Josefa dos Santos. Entrevista concedida à Joelma Reis. Petrolina, jul. 2011.

¹⁴ Dona Josefa dos Santos. Entrevista concedida à Joelma Reis. Petrolina, jul. 2011.

existência material, OUROS), do ar (mãos grandes, ásperas, possuem dedos longos e nodulosos, corresponde à mente e ao intelecto, carta ESPADAS) e do fogo (mãos de tamanho médio, dedos triangulares - pontudos, são quentes e possuem a palma avermelhada, está ligada à criatividade, às paixões, energia sexual, carta PAUS), segundo explica Oliveira (2002, p. 1). Nesse sentido, os ciganos interpretam os elementos da natureza, em relação às mãos, da seguinte forma: “água representa uma pessoa sensível, criativa e intuitiva, já a terra tem um caráter prático, protetor, empreendedor e gosta de estabilidade, enquanto o ar tem tendência para pessoas inteligentes, criativas e sistemáticas, o fogo tem relação com pessoas dinâmicas, sensuais, carismáticas, perceptivas e irritadiças”.



Ritual da quiromancia pelas ciganas Calon de Petrolina (FELIPE/2011).

Mas, outras vezes, os gadjés se veem diante de um vocabulário que remete a um universo do sobrenatural em continuidade com o sincretismo religioso. É interessante perceber na fala de Dona Josefa, a presença das ervas para a cura, elementos usados na umbanda e referências ao catolicismo, como o sinal da cruz, benzendo, cultuando Nossa Senhora, como menciona em parte da entrevista sobre o trabalho com as ervas:

Eu passo remédios para dor de cabeça, até para a vista. Hortelã da folha miúda, um vidro de aguardente alemã e tomar uma xícara pela manhã sem doce, também pode tomar uma colherzinha de chá pela manhã e à noite, só não pode comer carne de porco. Eu trabalho com as pessoas orientando com ervas e a reza para dor de cabeça, isso é o sagrado para nosso povo. [...] (informação verbal)¹⁵.

¹⁵ Dona Josefa dos Santos. Entrevista concedida à Joelma Reis. Petrolina, jul. 2011.



Dona Josefa e os rituais sagrados (FELIPE/2011).

Através deste momento sagrado, a cigana Calon demonstra questões que perpassam a tradição da religiosidade e ganham uma dimensão do sobrenatural, colocando-se na posição de mediadora entre a cura espiritual e natural. Sendo assim, ela usa o baralho desenvolvido por Mlle Lenormand, com base no oráculo mais conhecido que é o tarô, encontrando símbolos que falam da vida, natureza, rios, sol, árvores etc. Conforme Oliveira (2007), Mademoiselle Marie-Anne-Adelaïde Lenormand foi uma famosa cartomante francesa que também exercia, além de outras artes, a quiromancia, ou seja, dons de clarividência:

No século XVIII, Anne Marie Adelaide Lenormand, uma cartomante francesa, conseguiu cópias destas lâminas e fê-las imprimir, divulgando seu uso e granjeando enorme prestígio, já que possuía o privilégio de ter como cliente, inclusive, o Imperador Napoleão Bonaparte. Após sua morte, em 1834, este Tarô de origem cigana como que caiu no esquecimento para a cultura ocidental, até que em 1922 seus manuscritos, descrevendo as lâminas, seu significado e o segredo de sua manipulação, foram descobertos (OLIVEIRA, 2002, p. 2).

O baralho Lenormand composto por 36 cartas, foi criado por ela, uma francesa nascida na cidade de Alençon, em 1772. Diante do contexto, ficou famosa pela precisão de suas previsões, atendendo a figuras ilustres da realeza da França, inclusive, o Imperador Napoleão Bonaparte e a imperatriz Josefina, sua esposa. Dessa forma, o Baralho Cigano Lenormand, teria sido descoberto e propagado por este povo peregrino do tempo e foi através do seu modo singular de vida, migrando de um lugar para outro, que popularizaram o jogo de cartas com figuras relacionadas à natureza e à vida, tais como: cavaleiro, trevo, navio, casa, árvores, nuvens, serpente, caixão, buquê, foice, chicotes, corujas, criança, raposa, urso, estrelas, cegonha, cão, torre, jardim, montanha, caminhos, ratos, coração, anel, livro, carta, cavaleiro, dama, lírios, sol, lua, chaves, peixes, âncora, cruz (36 cartas numeradas, ordinalmente, e relacionadas aos 4 naipes que constituem a cartomancia tradicional). Para alguns estudiosos, estes naipes - Copas, Ouros, Espadas e Paus - correspondem aos 4 elementos alquímicos: água, terra, fogo e ar. Vale ressaltar que os elementos representam, respectivamente, a emoção, a matéria, o espírito e a razão.

Por outro lado, é interessante reconhecer o processo orgânico e direto da transmissão do conhecimento tradicional. Foi desse mesmo modo, que este povo nômade nos presenteou com a expansão de muitas outras artes da adivinhação, como a quiromancia e a cartomancia. Enquanto a quiromancia é o nome pela qual se denomina a milenar arte de interpretação dos símbolos encontrados nas mãos, a cartomancia é a leitura das cartas, ou tarô cigano, como é conhecido no Brasil. Vale mencionar o significado etimológico do termo de Quiromancia e Cartomancia que apresentam origem e radical grego (quiro = mão / mancia = adivinhação) e cartomancia (carto = cartas / mancia = adivinhação), portanto, sendo possível interpretar que é a leitura da sorte através das mãos e cartas. Outra curiosidade apresentada pelo estudioso Antoine Court de Gebelin, em 1770, refere-se ao estudo da origem do Tarô que pode ser do Egito. Ele mencionou, em sua obra, que a palavra Tarot é composto de duas palavras egípcias "Tar" significa "o caminho" e "Ro", que significa rei ou real, daí, percebe-se uma relação com o mito da origem dos ciganos ligados ao Egito, com a vida de peregrinação pelo mundo. Também é interessante notar que o Livro de Thoth, (Deus egípcio da sabedoria das ciências ocultas e artes), era o livro de hieróglifos dos antigos faraós egípcios.

Através da percepção da cartomancia e quiromancia, os ciganos conseguem enxergar a personalidade dos não-ciganos. Para eles, existe uma diferença entre o tarô e a leitura das mãos. Enquanto o primeiro é associado ao jeito de ver a vida, o segundo mostra o presente com os acontecimentos momentâneos. Para a cigana Sarani Barrios, em entrevista realizada no segundo semestre de 2008, sobre o tarô (baralho cigano) e quiromancia, texto compilado por Bete Torii:

O conhecimento do tarô também se iniciou lá atrás, quando começamos a observar o ciclo da vida, pois o tarô representa esses

ciclos. Depois de identificado os ciclos de vida é que esse conhecimento virou um baralho. A gente já jogava com os ciclos, já entendia as fases da vida e qual a regra que estava lidando com uma certa pessoa, desde o seu nascimento, que a gente identifica ao Mago, até a volta ao ponto zero – a infância ou a morte – que identificamos ao Louco. A quiromancia mostra a personalidade, o jeito de ver a vida, pontos fracos e pontos fortes: as coisas que não podemos mudar em nós mesmos, mas aproveitar. O tarô é um momento, uma situação específica. O ideal é começar com a leitura da mão, que muitas vezes acaba esclarecendo muito do momento que a pessoa está vivendo: quanto mais nos conhecemos, mais fácil fica lidar com os acontecimentos da vida. O tarô é um instantâneo.

Vale aqui recorrer ao segundo elemento que foi vivenciado no ritual dos Calon, em Petrolina, os colares sagrados conhecidos como Guias na umbanda. Nessa perspectiva, observa-se uma prática religiosa que tem relação com outras de matriz africana e indígena. Assim, o espaço sagrado pode ser percebido como uma territorialidade, questão de pertencimento com relações de saberes e de simbolismos usados em outras culturas. Os cordões Guias, por exemplo, segundo Dona Josefa, tem o poder vibracional dos médiuns e das entidades e, durante um trabalho espiritual, tem a finalidade de atrair os espíritos, servindo como elemento de sintonia de bons fluidos. Levando-se em conta que as práticas ritualísticas desempenham um papel fundamental na produção de territorialidade, os ritos e símbolos mantêm viva a identidade deste povo Calon com seus múltiplos significados e espaços socioculturais. Existe uma evidência dentro do grupo, apontando que esses símbolos estão calcados em referências históricas e de tradição.

As cartas do baralho cigano expressam uma relação homem-natureza que nos faz visualizar as forças de uma cultura proveniente de outros espaços, que emergem entre os ciganos mais idosos e se territorializam. No entanto, vale ressaltar que cabe aos guardiões destas práticas impedirem os seus desaparecimentos, dando à tradição um caráter atrativo e interpretativo. Nesse sentido, é importante lembrar que os rituais sagrados precisam ser interpretados, mas o poder de revelação precisa estar restrito aos guardiões ou aos médiuns que têm sabedoria e conhecimento. Por exemplo, o sincretismo dos santos católicos com orixás, ou com os guias, está presente no altar cigano desta comunidade pernambucana. A partir daí, muitos ciganos, convertidos ao catolicismo passaram a cultuar os santos católicos que, de alguma forma, apresentam características com a tradição das peregrinações, no início de suas caminhadas pelo mundo.

Eu vou para a missa, adoro uma missa, com os crentes eu oro também, Deus é um só, da igreja dos crentes e dos católicos, mas eu gosto da minha católica. Eu vou todos os domingos, só quando tenho dor nas pernas que deixo de ir, mas eu adoro uma missa na minha vida. Quando eu vou em São Francisco do Canindé, vou assistir à missa. Já o baralho

tem uma relação para tudo, para abrir os caminhos do povo, fazer trabalhos, porque a cigana vive de baralho. Deste grupo, só quem sabe ler baralho sou eu e o compadre Orlando (já falecido), nosso antigo chefe. Estou com 50 anos, vou inteirar agora 50 anos que eu estou casada, no dia 20 de agosto. Quando eu cheguei no grupo, ele era o mais velho do que eu um pouco, então, ele disse assim, que eu tinha que rezar, depois de tanto sofrimento, Deus me deu a graça. Porque a pior coisa é a pessoa criar um filho “maconhado”, a polícia batendo e tenho uma oração para meus filhos. Eu boto o nome da pessoa e faço a oração para abrir os caminhos, sal grosso, arruda. Agora não é para todo mundo que eu dou não. Eu dou a pessoa que me respeita. Os colares servem para meu trabalho, até para dor de dente, eu rezo em muita gente, daqui e dos projetos de irrigação. Eu criei meus 10 filhos pelo mundo com chá do mato, porque minha mãe só não era médica, eles tinham de ir para medicina, meus tios que ensinaram todas as rezas para minha mãe. No outro tempo, ali sabia rezar e tinha sabedoria, mas esse pessoal mais velho botava para trabalhar na roça. [...] (informação verbal)¹⁶.

É importante lembrar que a natureza apresenta-se divinizada, em que os corpos físicos e espirituais dos gadjos são magnetizados das energias que constituem o universo. Assim, pode-se dizer que a presença dos Guias e das cartas de baralho representa as idiossincrasias, a maneira de ver, sentir e reagir peculiar a cada pessoa, de acordo com a compreensão dos povos que praticam suas crenças. Neste caso, as representações do sagrado, enquanto práticas partilhadas com os filhos, contribuem para a preservação dos traços culturais e situações de pertencimento, bem como para a definição das identidades individuais e coletivas. Neste âmbito, a identidade é simbólica, pois a mesma se baseia nas representações que o grupo mantém. Ao usarem vestimentas coloridas, artefatos, símbolos de identificação, os ciganos alicerçam o processo identitário de sua cultura, ancorados nas ações de significar os objetos de usos sagrados para outras gerações, como os guias sincretizados com os santos católicos que, hoje, possuem um sentido para o grupo. Conforme afirma Moraes (2009, p. 42):

As identidades sociais são dinâmicas e simbólicas, porém, os símbolos que as compõem precisam ancorar-se em referentes materiais (têm sempre uma fundamentação política concreta) e, ao mesmo tempo, fazem parte do imaginário. Assim como os símbolos e geossímbolos, as identidades também são uma realidade ambígua. Citando Woodward, Haesbaert afirma que “a construção da identidade é tanto simbólica quanto social”. Um de seus principais aspectos é que ela está vinculada também às condições sociais e materiais. Estas causas e consequências materiais, afirma Haesbaert, “vão desde a alusão a objetos do cotidiano até espaços bastante amplos que se tornam então referenciais simbólicos através dos quais os grupos se reconhecem e afirmam suas identidades.

¹⁶ Dona Josefa dos Santos. Entrevista concedida à Joelma Reis. Petrolina, jul. 2011.

Este texto procurou responder à questão de como os ciganos Calon representam o sagrado em relação aos rituais de sua tradição cultural. E, a partir das práticas adivinhatórias da quiromancia e cartomancia, como este grupo cria sua própria forma de preservar esses costumes por meio da relação com os gadjés e as novas gerações. As narrativas ciganas, por meio das entrevistas, possibilitaram alinhar alguns elementos da etnia Calon, entendendo como se articulam dentro da territorialidade de ruas com as concepções de nomadismo e a interação com a comunidade do bairro Jardim São Paulo, no município de Petrolina. Nesse sentido, Canclini (2003, p. XXIII) afirma que os estudos sobre narrativas identitárias com enfoques teóricos que levam em conta os processos de hibridação (HANNERZ; HALL) mostram que não é possível falar de identidades como se tratasse apenas de um conjunto de traços físicos, nem afirmá-los como a essência de uma etnia ou de uma nação.



A identidade Calon e representações do simbólico (FELIPE/2011).

Construída de forma híbrida, a identidade cigana está imersa nas representações da natureza simbólica e da subjetividade. É notório que, a partir dos sistemas de representação, que dão sentido àquilo que são e incluem práticas de significação no seio de sua cultura, subvertendo preconceitos e outras formas de estereótipos inculcados nos percursos da história, que a etnia Calon mantém traços da cultura milenar dos ciganos, mas também já podemos visualizar a inserção de outros costumes, inclusive sertanejos.

Em primeiro lugar, foi interessante notar que os Calon cultuam as práticas de cartomancia e quiromancia, recebendo pessoas do campo e da cidade para realização de trabalhos espirituais. Também têm conhecimento da Santa Sara Kali e de sua história e, por isso, cultuam essa imagem no altar cigano. O fato dos ciganos cultuarem imagens da igreja católica não significa dizer que são limitados a uma única religião, há um interesse pelas questões de outras religiões como o uso dos colares guias e de outros objetos da natureza para realização de rituais sagrados de cura dos gadjés. Diante dessas percepções, vê-se um povo tomado por um sincretismo religioso, sustentando que existe uma consciência dos significados culturais, uma vez que os mesmos se propõem a repassar para os mais jovens, prova disto é a preservação da língua e “leitura da sorte”, através das cartas de tarô e das mãos.

Os resultados desta pesquisa apontam para crenças da cultura dos povos nômades, voltadas para a arte da adivinhação, dadas as narrativas e práticas dos rituais de matriz africana, pelo uso da incorporação do sagrado e o contato com entidades que pertencem a essa corrente, o sagrado cigano apresenta importantes representações que, mesmo com um olhar diferenciado pelo imaginário ocidental, expressa uma interação de energias cósmicas durante os rituais, pautadas na religiosidade que está entre o cristianismo e os orixás, e materializada nas experiências cotidianas.

De modo geral, pode-se afirmar que as conquistas de seus direitos, perante o estado, foram decorrentes de muitas reivindicações de lideranças ciganas que, através de um Decreto de 2007 e das ações da Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural, têm marcado positivamente a socialização dos ciganos com outras comunidades. Essa ênfase, na política de reconhecimento e na convivência com o outro, não anula o preconceito ativo e subjacente ao modo de vida cigana. O novo paradigma se funda numa visão da realidade diferenciada, em que as identidades territorializadas revelam a complexidade e a necessidade de se sentir no e com o outro, num processo de autorreconhecimento de construção das identidades territoriais, permitindo a comunhão dos saberes, costumes em comum, memória e imaginário coletivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASTRO-VISION-AVENIR. **História e origem da adivinhação do Tarô. A origem da cartomancia.** Disponível em: <http://www.astro-visionavenir.com/origem-da-cartomancia.p44.html>. Acesso em: 30 jul. 2011.

BAUMAN, Zygmund. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.** Tradução, Plínio Dentzien. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade.** Traduzido por: Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 4.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

CONDURÚ, Marise Teles; PEREIRA, José Almir Rodrigues. **Elaboração de trabalhos acadêmicos: normas, critérios e procedimentos**. 4.ed. ver. Ampl. E atual. – Belém, 2010.

FESTA CIGANA na casa do de Fávio Kalon. Produção GRB Vídeo Produções. Direção Ômega Multimídia. [S.1]: São Paulo, 2006. 1DVD.

FONSECA, I. **Enterrem-me em pé – a longa viagem dos ciganos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

GARCIA CANCLINI, Nestor. **Culturas híbridas: “estratégias para entrar e sair da modernidade”**. Tradução Heloisa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução prefácio à 2ª ed. Gênese. 4. ed. – São Paulo, 2003.(ensaios Latino americanos, 1)

GEERTZ, Clifford. **A interpretação da cultura**. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

HALL, Stuart. 2003. **Da Diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, Brasília, DF: UNESCO.

MÁCEDO, O. **Ciganos: natureza e cultura**, Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MOONEN, Frans. **Anticiganismo: Os Ciganos na Europa e no Brasil**, Juiz de Fora: Centro de Cultura Cigana, 2008 (edição digital). Edição Universitária, Recife.

MORAES, R. O. **Terreiros de Candomblés no Rio de Janeiro: Territórios e Estratégias Identitárias nas Práticas Simbólicas e Sociais**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2009.

OLIVEIRA, Naldo de. **Tarô: a magia dos ciganos** – 7. ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

PÓVOA, Cláudia. **Leitura de Mãos e seus mistérios**. Portal Reluz, São Paulo, 8 ago. 2011. Disponível em: <http://www.reluzz.com/quiromancia.html>. Acesso em: 08 ago. 2011.

TEIXEIRA, Rodrigo C. **História dos ciganos no Brasil**. Recife: NEC, 2008.

TORII, Bete. **Relato de Sarani Barrios: os ciganos Dohm**. Clube do tarô, São Paulo, 6 ago. 2011. Disponível em: http://www.clubedotaro.com.br/site/h22_3_ciganos_Dohm.asp. Acesso em: 06 ago. 2011.

SPACASSASSI, Geraldo. **Baralho Petit Lenormand - Teoria & Prática**. 2ª edição, totalidade, São Paulo, 2007.

ATINGIDOS DE BARRAGENS





Indígenas do Povo Tuxá, Rodelas/BA

Fonte: MARQUES, 2008

DEPOIS DA BARRAGEM: A RELIGIOSIDADE NA AGROVILA 8 - MUNICÍPIO DE RODELAS/BA¹

O trabalho em tela foi elaborado para atender à disciplina subjetividade contemporânea e ecologia, a qual nos convida a perceber a conexão entre o Sagrado e a Natureza, a partir dos grupos humanos que pesquisamos.

A temática passa a ser componente integrante nas diversas constituições dissertativas, em que é impossível dissociar questão tão relativa no universo da pesquisa, considerando a proposta do Programa do Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental. Diversos temas estão ligados ao Sagrado e à Natureza, destacando o profano, a religiosidade, os rituais, os festejos e festas, a fé, os cultos, as iniciações, as conexões, dentre tantos outros.

O presente texto, por sua vez, tem como objetivo perceber questões ligadas à religiosidade, através do estudo de caso na Agrovila 8, localizada no município de Rodelas/Bahia. Depois da barragem, muita coisa ficou debaixo d'água, inclusive, as conexões desses grupos com sua dimensão no sagrado. Contudo, o trabalho se deu a partir da realidade atual, tentando perceber as entrelinhas das discussões na tentativa de elaboração não pretensiosa de esgotar o tema, mas afinada e fundamentada sobre essas novas representações.

O MUNICÍPIO DE RODELAS/BAHIA

O município de Rodelas dista 540 km de Salvador, está localizado ao norte da Bahia, faz divisa com o estado de Pernambuco, margeado pelo rio São Francisco, e em seus arredores se encontram 8 núcleos urbanos, construídos próximos a lotes de terras cultiváveis, denominados Agrovilas. As agrovilas foram construídas no intuito de substituir os povoados existentes às margens do rio São Francisco, que foram alagados por conta da construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica, que teve início em 1979.

¹ Autores: Macilene Severina da Silva - Economista Doméstico/UFRPE; Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental - UNEB/Campus VIII; Bolsista da FAPESB/CNPq; e Pesquisadora do Núcleo de Estudo e Pesquisa em Povos e Comunidades Tradicionais e Ações Socioambientais – NECTAS/UNEB (macilene.1@gmail.com). Marcelo Rodrigues da Silva - Economista Doméstico/UFRPE; Mestre em Extensão Rural e Desenvolvimento Local/UFRPE (rodrigues-ms@hotmail.com).

Para dar forma ao reservatório com 834 quilômetros quadrados de superfície, seria necessária a inundação dos municípios de Petrolândia e Itacuruba, no Estado de Pernambuco, Barra de Tarrachil e Rodelas no Estado da Bahia, onde a construção das novas sedes iniciou no ano de 1986². Ainda assim, não apenas esses municípios foram “alcançados” pelas águas represadas, porém os municípios de Floresta e Belém do São Francisco, em Pernambuco, e Glória e Chorrochó, na Bahia, também foram atingidos.



Visão Panorâmica da Barragem de Itaparica. Fonte: Google Maps.

A AGROVILA 8

A Agrovila 8 de Rodelas - AR 8, distante 11 km da sede do município, denominada Projeto Araticum³, por “substituir” o povoado de mesmo nome, iniciou com 57 famílias. A composição da Agrovila 8, pelo que conta a história oral, foi feita através da escolha de cada família em querer fazer parte daquele núcleo, uma vez que a mesma é formada por famílias oriundas dos povoados Churumela, Saco, Pedra Grande e Araticum, ora por questões de parentescos, ora por questões de proximidade. A escolha das casas, assim como dos lotes, foi feita em forma de sorteio. Neste contexto, a organização das pessoas em Associações foi essencial para garantia de alguns direitos básicos prometidos, mas muitas vezes negligenciados. Contudo, a união de pessoas se faz mais forte diante de um cenário onde o desejo por soluções de necessidades comuns se apresenta, resultando no bem comum a todos. Toda vez que isso acontece o grupo se torna mais fortalecido.

² Ver mais sobre o assunto em Revista de comemoração 50 anos CHESF-Companhia Hidroelétrica do São Francisco, 1048-1998. Recife, 1998.

³ O projeto Araticum contempla duas Agrovilas 7 e 8.

Lembrando, inclusive, uma ocasião em que uma mulher da Agrovila 8 se encontrara doente e internada no hospital em outra cidade, esta situação refletiu diretamente na vida do restante das pessoas moradoras da comunidade, mobilizando a todas numa corrente de orações e pedidos pela sua melhora, o que denota os laços de solidariedade e religiosidade, como veremos no tópico a seguir.

A SOLIDARIEDADE E A RELIGIOSIDADE

A solidariedade presente é “a solidariedade que é regida por relações face a face (comunitárias, familiares e de vizinhança) sendo fonte de sentido, abrigo e segurança diante das adversidades da vida” (LISBOA, 2003). Pires (2004, p 76) aborda referencialmente que para superação de crises, seja econômica, social ou política, sempre estiveram atreladas a concepções de solidariedade, quase sempre imbricadas em projetos sociais utópicos e continua afirmando, assim, que “a cada anúncio de um projeto utópico de mudança social, o conceito de solidariedade se refaz, conservando sempre a sua atualidade e a sua força de argumentação e, mais do que isso, o sonho de uma sociedade feliz”.

Bourdieu (2009) comenta que “a sobrevivência constitui sempre uma resistência (...)”. Assim, esse sonho de sociedade feliz também está pautado na questão da religiosidade, da esperança, da fé e por que não do sagrado? A questão do sagrado está presente substancialmente à humanidade desde os primórdios. O ser humano, até mesmo ainda primitivo, sempre sentiu que acima dele existe uma Força Suprema, um Ser Superior. Para tal constatação, não era necessário qualquer tipo de influência exterior. O universo, a natureza, a adoração, os rituais, a contemplação sempre existiram, e tem em si um valor relativo.

Sobre religiosidade e povos ribeirinhos Saraiva (2010) destaca que o sagrado é um produto da criação humana, isto o caracteriza não como um equívoco ou uma crença sem fundamento, mas o legitima e o torna válido como parte do universo mental dos grupos sociais.

De acordo com Bourdieu (2009), “a religiosidade reveste-se de um caráter intensamente pessoal, muitas vezes considerado parte integrante da essência de qualquer experiência religiosa” (p. 49) e continua afirmando que:

em sua qualidade de sistema simbólico estruturado a religião funciona como princípio de estruturação que constrói a experiência (ao mesmo tempo que a expressa) (...) e exerce um efeito de consagração quando estrutura um sistema de práticas religiosas e de representações, capaz de fazer parte das relações econômicas e sociais vigentes.

No contexto da religiosidade popular dos reassentados da Agrovila, podemos encontrar desde as crenças nos santos católicos, às festas religiosas (novenas⁴, procissões⁵, reza do terço e do rosário, via sacra, quaresma...) a presença de igrejas evangélicas, com seus cultos e festividades próprias, bem como a figura do rezador ou da rezadeira. Poderemos perceber mais adiante que depois da barragem algumas representações são modificadas.

O TRABALHO EM CAMPO

O trabalho foi realizado na Agrovila 8 – Projeto Araticum do município de Rodelas/BA. As integrantes da Associação de Mulheres Agricultoras e Artesãs do Projeto Araticum – AMAAPA são o universo da pesquisa. Após agendamento prévio com a comunidade, a visita foi realizada, ficando exposto o objetivo do trabalho, bem como o porquê de, naquele momento, reunir outras pessoas da comunidade, além de uma parte das integrantes da Associação de Mulheres.

A concepção do trabalho foi direcionada para a questão de perceber o sagrado, que ainda não havia sido ponto de pauta da pesquisa. Portanto, foi feito o uso da ferramenta da observação participante, sendo a mesma concretizada através do contato direto do pesquisador com os membros do grupo pesquisado, apreendendo com profundidade a realidade desses atores, em seu próprio contexto (ALBUQUERQUE et al, 2010; MINAYO, 1994).

Para realização desse trabalho, primou-se pela pesquisa em campo que se deu em dois momentos, adotando questões predefinidas para atender ao objetivo do mesmo. Sendo assim, num primeiro momento, houve uma rodada de discussão sobre suas vidas antes do barramento das águas em seus povoados, suas descendências, os cultos ao sagrado, e o modo de vida. No segundo momento, o diálogo foi realizado com as lideranças da Associação de Mulheres para saber sobre as manifestações religiosas vivenciadas na Agrovila atualmente. Em seguida, foi realizada a sistematização das informações objetivando estabelecer a compreensão dos dados coletados e ampliar o conhecimento⁶ do assunto sobre o tema do artigo, articulado ao contexto cultural da comunidade no momento presente. Macedo (2006) ainda chama nossa atenção para o esforço incessante de analisar a realidade como ela se apresenta, com todas as suas “impurezas”.

⁴ Novena é um encontro para orações, realizado no período de nove dias seguidos. É tradição católica e normalmente é realizada como manifestação de devoção a algum santo ou beato.

⁵ Procissão é um cortejo religioso, realizado em marcha solene normalmente pelas ruas de uma cidade, carregando imagens e entoando rezas ou cânticos.

⁶ Considerando Macedo (2006), o conhecimento é visto como algo que se constrói, que se faz e se refaz constantemente.

O PASSADO

Junto a alguns moradores da Agrovila 8 – Projeto Araticum, no município de Rodelas/BA, promoveu-se uma rodada de discussão. Estavam presentes seis pessoas - cinco mulheres e um homem, sendo três integrantes da Associação de Mulheres, uma adolescente, uma moradora e um morador da Agrovila. Do grupo, as cinco pessoas, coincidentemente, foram do Povoado Araticum, antes do barramento das águas, e a adolescente com treze anos nasceu após a construção da Agrovila. Perguntado sobre como era antes no povoado, descreveram:

as casas eram “soltas”, separadas uma das outras, um pouco distantes e tinha uma praia. Por tempo o pessoal pescava ou plantava, dependendo do rio (Presidente da Associação de Mulheres).

A recordação presente na fala e expressão das pessoas nos dá pistas do apego ao local de origem:

Tinha muita ilha. A gente plantava cebola. As melhores ilhas ficava do lado de Pernambuco. O rio era mais estreito. (Integrante da Associação de Mulheres).

Sobre a descendência, nos foi falado que existem algumas pessoas hoje na Agrovila que são bisnetos dos índios Tuxá de Rodelas:

Antes, quando as índias casavam com homem que não era de lá, tinha que acompanhar o marido, então iam morar nos povoados ao redor. Minha vó, por exemplo, era índia (Morador da Agrovila).

Das seis pessoas presentes, duas são bisnetas de índio, o morador é neto, e a adolescente neta da terceira geração. Contudo, não se identificam como indígenas. Afirmando que atualmente sempre surge o desejo de se autoidentificar, principalmente quanto ao questionário do IBGE, mas “*como ser índio de pele branca e olhos claros?*” (Integrante da Associação de Mulheres).

Todavia perguntou-se sobre as festividades sagradas, como o Toré e o grupo falou que nunca participaram, uma vez que nunca fora prática deles. Mas participavam das procissões e festividades do padroeiro, das missas, das novenas, via sacra dentre outros.

Ainda assim destacamos que o sagrado e a questão da religiosidade se faz numa relação com o material, entendendo que o que foi deixado, em termos de recursos, bens pessoais, inclusive o simbólico está inteiramente relacionado a questão da fé ou da crença.

O PRESENTE

O segundo encontro, realizado com as duas lideranças femininas da Associação, foi averiguado sobre a existência de algum Terreiro, Centro de Mesa Branca, Igrejas Evangélicas, Capelas Católicas, alguma rezadeira ou rezador, ou outra formação religiosa presente na Agrovila. As lideranças responderam que existem duas igrejas evangélicas, das quais uma era a Assembléia de Deus e duas Capelas cujas santas são Nossa Senhora da Conceição e Santa Rita de Cássia, onde os devotos fazem a novena, a procissão, saindo de alguma casa de morador até a capela. Por sua vez, não guardam os dias das Santas.



Igreja Capela Católica.



Igreja Assembléia de Deus.

Saraiva (2010) mostra que a devoção aos santos e a realização de festas têm características peculiares, posto que existe o santo de devoção que são individuais e existe o santo padroeiro da comunidade. A devoção individual a um santo leva o ribeirinho a prestar suas homenagens de forma isolada, no âmbito de sua residência e/ou capela.

Os dias guardados na Agrovila são os mesmos do calendário da Igreja Católica, obedecendo aos rituais desses eventos como Semana Santa, Páscoa; os dias Santos - *Corpus Christi*, dia de Finados, dia do Padroeiro do município: São João Batista - dentre outros. A esse respeito, Saraiva (2010) complementa que os santos padroeiros entram no calendário festivo das comunidades. Passam a ser comemorações coletivas de uma crença que perpassa não apenas um indivíduo, chegando a congregar toda a comunidade em torno daquele santo.

Existe uma cruz de madeira de aproximadamente dois metros de comprimento e uns dez centímetro de largura cada ripa, fixada a aproximadamente 6 dos 12 km da sede à Agrovila 8, *fruto das missões*⁷ da igreja católica naquela localidade. Perguntado sobre as missões, foi respondido que a mesma foi organizada pela Pastoral Rural naquela comunidade.

⁷ Romaria da igreja católica.

Sobre a existência de algum Terreiro na Agrovila, foi respondido que não existia, porém, havia uma pessoa que «trabalhava» com mesa branca, mas que, atualmente, não morava mais na Agrovila.

Quanto a rezadeira e rezador foi-nos informado que já existiu bastante e predominantemente do sexo feminino, só que com a vinda das igrejas evangélicas para a Agrovila, muitas rezadeiras deixaram de rezar. As rezas, geralmente, eram para espinhela caída, ventre caído, quebranto, olhado na criança, engasgo frequente, dores de cabeça, erisipela, dentre outros.

FINALIZANDO

O trabalho proposto apresenta uma particularidade ímpar, relacionado ao tema sobre o Sagrado. Se porventura este trabalho tivesse sido realizado em outro contexto, no próprio povoado Araticum, se não tivesse havido a remoção das pessoas por conta do barramento de água, muito mais havia para se contar. Muita coisa ficou debaixo d'água e o que a água não cobriu, esfarelou-se. Ou talvez o trabalho pudesse ter sido ampliado para mais pessoas, pois assim poderíamos ter maior percepção do sagrado e a ligação que as mesmas fazem do sagrado com a natureza.

De certo que as culturas cultiváveis de antigamente deram lugar à monocultura do coco. A cebola, o feijão de corda, o milho, o arroz, as hortaliças, a macaxeira, a batata nem chegam a disputar espaço nos lotes irrigados. Ainda assim, poderíamos optar por refazer o trabalho utilizando outra metodologia e vivenciando mais experiências com a temática.

Assim, encontramos diversas formas de religiosidade, como a crença na igreja católica e evangélica, mas não foi possível identificar outras formas de religiosidade como a crença em xamanismos e entidades sobrenaturais do universo sagrado e profano do imaginário popular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. *et al.* **Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica.** Recife, PE: NUPEA, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2009.

LISBOA, Armando de Melo. **Solidariedade.** In: A outra economia/Antonio David Catanni (org). - Porto Alegre: Veraz Editores, 2003.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Etnopesquisa crítica, etnopesquisa-formação.** Brasília: Liber Libro Editora, 2006.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa social: método e criatividade.** Petrópolis RJ: Vozes, 1994.

PIRES, Maria Luiza Lins e Silva. **O cooperativismo agrícola em questão: a trama das relações entre projeto e prática em cooperativas do Nordeste do Brasil e do Leste (Quebec) do Canadá.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2004.

SARAIVA, Adriano Lopes. **Religiosidade popular e festejos religiosos: aspectos da espacialidade de comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia.** Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010 - ISSN 1983-2850

A RELIGIOSIDADE NAS SUAS DIFERENTES DIMENSÕES NO ASSENTAMENTO RURAL SÃO FRANCISCO – PETROLINA/PE¹

A temática a que se propõe esse estudo configura-se um tanto quanto complexa, pois na comunidade onde cada um exerce a sua religiosidade e representa a sua fé, objetivando alimentar a espiritualidade individual, observamos dinâmicas religiosas que conferem ao grupo estudado características bem peculiares acerca do sagrado e da natureza.

Portanto, isto se dá de diversas formas, através do catolicismo, protestantismo, espiritismo, candomblecismo, entre outras. Todos, da sua maneira, buscam, através da sua crença, apresentar as variações da experiência com o sagrado.

Mendonça (2007), referindo-se a Émile Durkheim, reafirma que a religião surge nos estados de efervescência social, em que o tempo sagrado interrompe o tempo profano das atividades sociais e econômicas. Almeida (2007) reforça que “a religiosidade é uma qualidade do indivíduo que é caracterizada pela disposição ou tendência da mesma, para perseguir a sua própria religião ou integrar-se às coisas sagradas” (p. 95).

No caso do assentamento em estudo, tal religiosidade é exercida tendo como predominância duas religiões mais comumente praticadas pelos brasileiros, que são a Católica e a Evangélica. Deste modo, a comunidade exerce a sua fé seguindo os preceitos ditados por cada religião.

BREVE HISTÓRICO DA ÁREA DE ESTUDO

O Assentamento Rural São Francisco está localizado há 49 km da sede do município de Petrolina e distante há 3 km do distrito de Izacolândia, que também pertence ao município. Em outubro de 1995, aproximadamente 2.004 famílias vieram do Município de Santa Maria da Boa Vista – PE, oriundos da fazenda Safra, com o

¹Autores: Adriana Soely André de Souza Melo - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII, no Programa de Pós-graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (adriana_s_1@hotmail.com). Josemar da Silva Martins (Pinzoh) - Doutor em Educação UNEB/Campus III /DCH (pinzoh@uol.com.br).

objetivo de lutar pela terra. Acamparam nas margens do rio São Francisco, próximo ao núcleo urbano do distrito de Izacolândia, município de Petrolina. Cerca de 60 famílias permaneceram acampadas por 2 anos, debaixo de lona. A longa espera pela habitação motivou-os a realizar uma manifestação no ano de 1997, em frente à sede do INCRA, em Petrolina – PE, que durou 15 dias, até conseguirem o recurso para construção das casas, construídas a 4 km do rio.

Após 15 anos, o Assentamento São Francisco abriga 68, famílias, sendo que, destas, 47 permanecem desde que chegaram em 1995, e as demais famílias chegaram depois, comprando os lotes aos que resolveram abandonar a tão sonhada terra. O Assentamento São Francisco é o assentamento Rural mais antigo do município de Petrolina.

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE UM POVO

Ao pesquisar acerca da religiosidade das famílias residentes no assentamento, constatou-se que existem, predominantemente, evangélicos e católicos. Para exercitarem a fé, os moradores contam com as igrejas Evangélicas Congregação Cristã do Brasil e Igreja Evangelho Pleno, do mesmo modo que com Igreja Católica.

Conforme narra os moradores entrevistados, não há adeptos de outras religiões naquele assentamento. Ao indagar se existia algum terreiro de candomblé, por exemplo, obteve-se como resposta a seguinte afirmação: “não temos por aqui, a menos que seja muito escondido” (Marlene Maria – 40 anos). Percebe-se certa ressalva ao se tratar de religiões de matriz africana. Tal comportamento pode ser explicado por Marques *et al* (2007, p. 96), quando diz que, ao longo de mais de 500 anos de Brasil, tratar de religiosidade sobre o olhar das religiões de matriz africana era algo quase impossível, pois, no país em que vivemos, que há muito tempo disseminou a cultura da “intolerância”, atribuiu-se sentidos de que a religiosidade negra estava associada a “coisas do mal”. Nesse sentido, ainda é insipiente a cultura de compreensão dessa religiosidade de matriz africana, haja vista que é necessário um desprendimento maior, na qual não haja lugar para o preconceito e outras faces da intolerância.

O padroeiro do assentamento é São Francisco. Escolheu-se esse nome por causa do rio. Embora São Francisco seja o padroeiro do lugar, os moradores comemoram com mais ênfase a festa de São José, que é o patrono dos trabalhadores rurais. A festa acontece em nove noites de Novena e culmina na realização de uma procissão no dia 19 de maio de cada ano.

A Igreja Católica do assentamento existe há cerca de cinco anos. Atualmente, conta com 15 famílias frequentantes. As missas acontecem na terceira quarta-feira de cada mês. A igreja católica, em linhas gerais, tem uma peculiaridade que é atrair fiéis de

outras ciências, sendo que, a maioria dos seus integrantes assimila o cristianismo como referência religiosa.

Embora “não existam” rituais de matriz africana, indígena ou cigana no assentamento São Francisco, tem-se a presença de duas personalidades marcantes: um rezador/curador, com 93 anos de idade, e que compartilha belíssimas histórias de cura. Desde muito cedo, iniciou tal atividade. Exerceu a cura de doenças graves, mordidas de cobras e animais peçonhentos.

Uma rezadeira que tem, aproximadamente, 65 anos de idade, e desde muito jovem aprendeu com a mãe e a avó a “rezar nas pessoas” e até o presente costuma rezar naqueles que a procuram. São duas pessoas respeitadas na comunidade pelo importante papel que representam.

Ambos de religião católica, no entanto, a senhora afirma que frequenta tanto a igreja católica quanto a igreja evangélica que, segundo ela, gosta muito de participar de cultos evangélicos. Portanto, observa-se que tais práticas envolvem as mais variadas manifestações de fé que perpassam as questões tradicionais e mais conservadoras.

A Igreja Evangélica Evangelho Pleno, fundada há cinco anos no assentamento, possui 20 membros e sua programação acontece em dias alternados. Possui um líder espiritual, que é denominado Pastor, e que reside no município de Lagoa Grande – PE. Sua missão é ensinar, orientar e cuidar de “suas ovelhas”. A hierarquia da igreja é composta ainda por um Presbítero e um Diácono. E assim, os moradores do assentamento Rural São Francisco seguem o curso de suas vidas entre o trabalho com a terra e o exercício da sua religiosidade, cada um da maneira que lhe convém.

No que concerne à relação entre o ambiente em que estão inseridos e a religiosidade, não há uma relação direta com as plantas e nem há o culto a qualquer árvore no local estudado. Para os moradores, o lidar com a natureza requer respeito e cuidado, porém, não há nenhum tipo de religiosidade nesta relação. Entretanto, é notória a reverência a algumas plantas do bioma caatinga, conforme se observa na fala do Sr Baldomiro: “O pé de juazeiro é abençoado”, responde ao ser indagado acerca da importância das plantas existente na região.

DIFERENÇAS ENTRE O CATOLICISMO E O PROTESTANTISMO NO QUE CONCERNE AO CONTROLE DO SAGRADO

Para Mendonça (2004), no catolicismo, os mecanismos de controle do sagrado são mais elásticos. Raramente o rigorismo institucional se preocupa com os místicos. Ao passo que, no protestantismo, qualquer tentativa na busca de um sagrado mais “quente” é passível de exclusão. Deste modo, a ausência de um centro exclusivo de

poder e de gestão do sagrado permite o surgimento circunstancial de confissão de fé que sustentam as diversas denominações. Assim, as tradições surgidas diretamente da reforma, por exemplo, seja ela anglicana, luterana, calvinista ou reformada, procuram manter os seus elementos fundantes, o que provoca sucessivas dissidências na busca de recuperar um sagrado mais “quente”.

Em suma, o mistério do sagrado consiste em algo que não se sabe o que é, mas que nos dá segurança e esperança, que culmina na essência da religião. Sendo que o resultado disto é vivenciado através do conforto e da paz.

Poderíamos dizer que estas formas de exercício das religiões no assentamento não têm discutido a dimensão do sagrado, do divino, e na relação com a natureza, com o ambiente, mesmo que São Francisco, Patrono da Ecologia, seja o Santo do assentamento. São Francisco de Assis pregava a paz entre as relações humanas e considerava que os animais e todos os elementos da natureza faziam parte da mesma rede, da mesma irmandade diante de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem a pretensão de esgotar o assunto, o presente texto tentou trazer alguns elementos acerca de concepção do sagrado para os moradores do assentamento rural São Francisco. Nele refletiu-se acerca do exercício da religiosidade num sentido mais amplo, bem como na concepção de cada sujeito, levando-se em conta que tratar desta questão é um tanto quanto complexo, pois quando se trata de crença e fé, exige-se um exercício de respeito e aceitação, visto que cada um exerce, acredita e segue aquilo em que lhe faz sentir melhor. Pediu-se que os moradores falassem acerca da concepção do sagrado. Vale transcrever algumas citações:

A concepção do sagrado para mim é de fundamental importância por que eu acho, que independentemente de religião sem a espiritualidade não somos nada (Marlene Maria Silva, evangélica, Igreja Evangelho Pleno).

A cura depende muito de cada um. Não adianta você fazer uma campanha de libertação se você não crê (Marlene Maria Silva, evangélica, Igreja Evangelho Pleno).

Sou católico desde que domino os meus pensamentos, acho que desde os 20 anos de idade. Daí para trás eu não queria nada, não entendia (Sr Manuel Bernardo Silva, 52 anos, Católico).

Ter fé e fazer as coisas sem ganância (Sr Baldomiro Teodoro de Brito, 93 anos).

O pé de juazeiro é abençoado (Sr Baldomiro Teodoro de Brito).

Somos tudo dum tamanho só, não tem maior e nem menor (Sr Baldomiro Teodoro de Brito, curador, 93 anos, católico).

Já curei muitas pessoas, mas nunca cobrei por isso, não gosto de ganância (Sr Baldomiro Teodoro de Brito).

Me apegava ao Senhor São Bento e curava (Sr Baldomiro Teodoro de Brito).

É Deus que cura e Nossa senhora abençoa (Dona Santa, rezadeira).

Desde nova aprendi com a minha mãe e minha avó a rezar nas pessoas (Dona Santa, rezadeira).

Uso galhos de plantas, qualquer uma, para fazer as preces pode ser qualquer planta, não importa qual (Dona Santa, rezadeira).

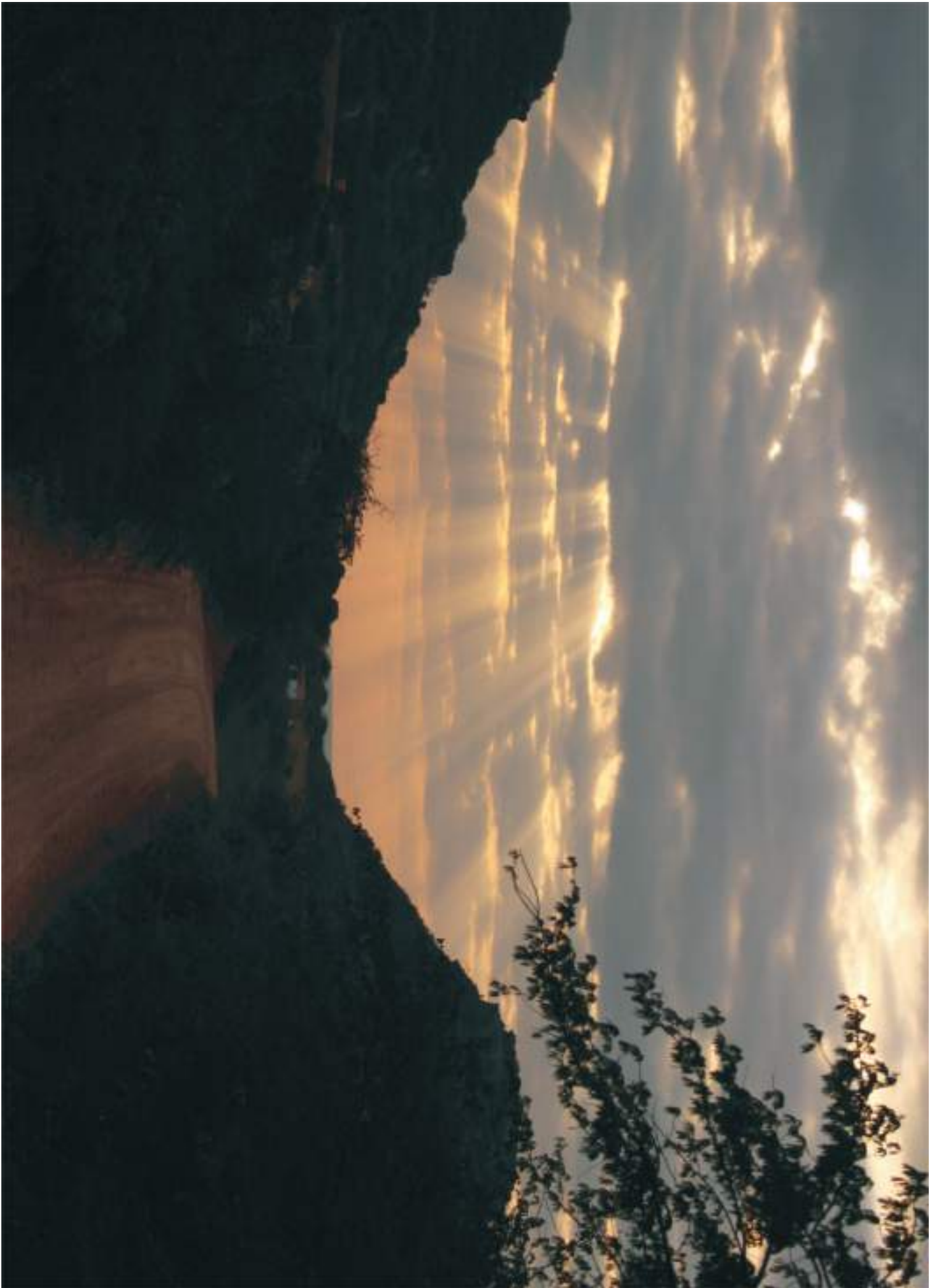
Todas essas informações foram obtidas através de entrevista aberta que possibilitou aos moradores e moradoras do assentamento responderem aos questionamentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. **Le Sacré Sauvage et autres essais**. Paris, Payot, 1975.

MARQUES, Juracy; TOTE, Carlinhos de; ANDRADE, Luiz Carlos Brasileiro de; FREITAS, Sérgio (organizadores). **Encontro dos Manguezais da Bahia. Maragogipe**. BA. Julh 2007. Págs. 95 à 111.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **A experiência religiosa e a institucionalização da religião**. Publicação Estudos avançados 18 (52), São Paulo, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a04v1852.pdf>. Acesso em: 15 de junho de 2011.



A CONCEPÇÃO DO SAGRADO E RELAÇÃO COM A NATUREZA NO POVOADO SALGADO DOS BENÍCIOS – GLÓRIA/BA¹

O Povoado Salgado dos Benícios está inserido às margens do lago principal da Usina de Itaparica, no município de Glória-BA, e tem, em meio ao seu povo, indígenas da tribo Pankararé, ribeirinhos, pescadores artesanais, criadores de ovinocaprino e plantadores de melancia, cultura inserida de forma preconizada pela agricultura moderna, com forte uso de agrotóxicos, intenso uso do solo e irrigação através de gotejamento, e, ainda, piscicultura com criação em tanques redes. Um povo tranquilo, trabalhador e que, nos últimos anos, passou a ter acesso aos chamados “avanços sociais” em função das ações de governo e aumento da renda proveniente, principalmente, do cultivo da melancia irrigada. Não é difícil perceber mudanças na relação das pessoas, mesmo que na zona rural, com o sagrado e a natureza, principalmente em relação aos hábitos e costumes que cercam o tema em questão. Essa relação de vizinhança, parental, que outrora se dava de forma mais harmoniosa, expansiva, quase que cotidiana, hoje divide a atenção com outras coisas, a exemplo da televisão, do celular, dos “prazeres” da bebida nas chamadas “baladas”, modificando assim a maneira e a frequência com que as pessoas realizam seus cultos e dão ênfase à suas crenças, afastando-os em parte, dessa sagrada relação com a natureza.

Sendo assim, todo esse imbricado sistema de relações entre a natureza e o sagrado, nessa comunidade, vem sendo alterada em função do “crescimento econômico e social” que faz com que as pessoas tenham acesso a coisas que, até então, seriam inimagináveis até pouco tempo, a exemplo do advindo da energia elétrica, maior facilidade de acesso à cidade, devido à diversidade de transporte, com destaque para o uso de motocicletas que, praticamente, extinguiu o uso de cavalos, jumentos e burros, e, até mesmo, em serviços na propriedade rural, que provocavam uma maior harmonia e interação com a natureza, hoje feitos através do uso de tecnologias, o que tornou essa relação um tanto quanto distante. Entretanto, estes novos cenários são partes dessa nova ecologia humana desse grupo.

¹ Autor: Adeliomar Maia Almeida - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental do Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual da Bahia - UNEB/Campus VIII.

MUDANÇAS DE UM POVO NA SUA RELAÇÃO COM O SAGRADO E A NATUREZA

Ao conversar com algumas pessoas do povoado, em reuniões da associação local, a respeito do interesse do povo da comunidade em relação ao sagrado, fica claro que, hoje, muitos deles dão prioridade a outras coisas, como, por exemplo, assistir novelas, deixando um tanto quanto de lado seus cultos e seus rituais, quando nos retratamos aos jovens, aí a coisa fica ainda mais complicada, dito pelos adultos, a exemplo do Vice-presidente da Associação local, popularmente conhecido como Boninho, é que não dão mais importância a esse tipo de coisa, já quando o questionamento é dirigido aos mesmos, na maioria das vezes, sequer sabem falar a respeito, mesmo que de forma superficial.

Sabemos que o homem, em sua relação com o ambiente, molda-se, e que essa relação é que dá vazão às atitudes humanas. Se por um lado, há de se preocupar com esse desapego ou um apego em menor proporção pelo sagrado e a natureza, por outro, que dizer do contato com outras coisas, com o novo, que é instigante e desafiador.

Hallowell (1974) chama a atenção para o entrelaçamento do sujeito com seu meio, produzindo um ambiente que é, desde sempre, relacional. Nesse sentido, o ambiente não é externo ao organismo, mas o continente que o envolve e que dá sentido às ações humanas.

O foco nas ações e na vivência cotidiana dos indivíduos, em seu meio ambiente, como aspectos importantes da cultura, chama atenção quanto à proximidade entre o trabalho da natureza e o da cultura, entre o processo evolutivo e o histórico.

A PERCEPÇÃO E A PRÁTICA EM TORNO DO SAGRADO E A NATUREZA

Como podemos observar no dia a dia, em que as pessoas, ao fazerem uso de celulares, internet, televisão com antena parabólica e etc., não há como passarem despercebidos por algo novo, que surge de uma hora para outra, que se revela e que se estabelece, não há como ser o mesmo a partir do contato com algo que, até então não conhecia, o que há de errado ou certo nisso, talvez, sequer venha ao caso, o fato é que a partir da subjetividade de cada um na comunidade, em relação ao sagrado e à natureza, impõe-se uma nova situação, que muda, constrói, destrói, aproxima, afasta, e assim por diante.

Observando o depoimento de um lavrador popularmente conhecido como Buchudo, em que conta que ao falar com um primo dele de que não deveria pescar em dia santo, o primo disse não ter nada a ver, pois nunca tinha acontecido nada com ele e

que isso é conversa dos mais antigos. O que se percebe é que as pessoas estão cada vez mais moldando sua própria forma de ver e fazer as coisas, mesmo que ainda tomando como base e ponto de partida o tradicional, direcionado pelos hábitos e costumes pré-estabelecidos.

Temos na articulação entre percepção e prática e entre sujeito (*self*) e comportamento ambiental elaborada por Hallowell (1974) uma contribuição fundamental para a antropologia fenomenológica. O conceito [comportamento ambiental] não apenas localiza o indivíduo na cultura, relacionando comportamento e mundo objetivo, mas também vincula processos perceptivos com restrições sociais e significados culturais. Assim, o foco da formulação de Hallowell (1974) era “orientação” em relação ao sujeito (*self*), objetos, tempo e espaço, motivação e normas. É neste sentido, que o termo “prática” é relevante para a descrição da questão de Hallowell (CSORDAS, 2002, p. 59).

Em conversas informais com os associados pertencentes à associação local, percebeu-se uma preocupação quanto à manutenção das práticas que envolvem a relação da natureza com o sagrado, em especial, as ligadas à saúde e à religiosidade. De acordo com eles, as práticas ecológicas que preservam as relações entre natureza e sagrado têm um papel muito importante no sentido de situá-los em meio à comunidade e diante da natureza. Como afirma o senhor Osvaldo, produtor de melancia, quando não há como buscar atendimento médico de forma urgente, procura-se a rezadeira que, utilizando folhas de plantas, ervas, cascas de pau etc., busca atenuar o sofrimento de quem está passando por algum problema de saúde, ou, até mesmo, psicológico.

A RESISTÊNCIA CULTURAL DE UM POVO NO CONTEXTO ATUAL

No Povoador, a diversidade cultural observada não pode prescindir da cultura tradicional indígena, onde, de fato, ainda há uma memória coletiva de outras formas de perceber o mundo e a natureza, com diferentes racionalidades e modelos de convivência social. Ainda encontramos nas comunidades indígenas pessoas que preservam traços originais, falam de forma própria, têm modos de organização social, crenças, técnicas e mundos simbólicos particulares, mas nem aí podemos deixar de perceber mudanças, mesmo que em menor escala, do que encontramos nas comunidades não indígenas. Nesse contexto, a relação com o sagrado, levando-se em consideração os sentidos da existência, torna-se mais evidente.

O objetivo da cultura do chamado mundo moderno, de extinguir o que não é considerado moderno das mentes das pessoas, não leva em consideração toda uma história, em que esse mundo moderno estabeleceu a sua própria cultura perpassando o tempo todo pelas culturas tradicionais e de que os povos primitivos ao longo do

tempo criaram formas de conviver em harmonia, que possibilitaram justamente o advindo das atuais formas de convivência social.

Essas atuais relações culturais esquecem, por assim dizer, que poderiam usufruir muito mais se levassem em consideração o que ainda pode ser praticado, estudado, analisado, em torno das diversas formas de existir, de se relacionar com as coisas e pessoas e com a natureza. Ao deixarem de lado toda essa herança cultural dos antepassados com suas formas de ver e se relacionar com o mundo, a cultura moderna perde uma grande oportunidade de encontrar saídas para essa vida tão agitada, tão desorientada, sem rumo, sem sentido de coletivo, cada vez mais individualizada.

São inúmeros os meios e veículos introduzidos no cotidiano desses povos visando o acesso às tecnologias e à chamada “modernidade”. É sabido por todos que com as formas como o mundo moderno preconiza o viver, em tempos atuais, não teremos uma vida em que possamos tratar do meio em que vivemos de forma sustentável. Independente de tudo isso, as crenças, os mitos e os rituais desses povos, mantêm-se vivos, acreditando, mesmo quando tudo parece estar acabado, na possibilidade de estar presente de maneira tal, em que se prova que nem tudo está perdido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HALLOWELL, I. A. **Culture and experience**. First paperback edition ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974. Original edition, 1955.

CSORDAS, T. J. **Embodiment as a Paradigm for Anthropology**. Ethos, Urbana, v. 18, n. 1, p. 5-47, 1990.

_____. **Body/meaning/healing**. 1st ed. Contemporary anthropology of religion. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

_____. **Asymptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion**. Current anthropology, Tucson, v. 45, n. 2, p. 163-185, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. **Structuralism and ecology**. Social Science Information, Paris v. 12, n. 1, p. 7-23, 1974.

OUTRAS VISÕES DO SAGRADO



**Marisqueiras da Comunidade de
Pescadores e Pescadoras Artesanais de Carapitanga,
Brejo Grande/SE**

Fonte: ZINCLAR, 2008

OS ANIMAIS E SUA REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DO SAGRADO¹

INTERAÇÕES HUMANOS – ANIMAIS

As interações seres humanos – animais são bastante antigas, desde as primeiras expressões gráficas dos humanos, os animais tiveram seu lugar de destaque, nas figuras das cavernas Paleolíticas foram encontradas muitas representações de diversos animais. Para Marques (2000, p. 1) “No imaginário humano [...] as imagens de animais são as mais frequentes e comuns [...] sendo que a mente humana [...] parece mesmo ser zoocêntrica...”. Para Durand (2002) os animais são objetos de assimilação simbólica; sendo que nada nos é mais familiar, desde a infância, que as representações animais. Segundo Morin (1975, p. 106) “... as pinturas rupestres de animais, legadas pela pré-história, correspondiam a ritos mágicos que preparavam para a caça”.

Essas conexões seres humanos - animais podem ser compreendidas através da Etnoecologia abrangente de Marques, por meio da mesma é possível conectar os seres humanos com seus conhecimentos e crenças aos elementos da natureza. Segundo o autor:

Etnoecologia é o campo de pesquisa (científica) transdisciplinar que estuda os pensamentos (conhecimentos e crenças), sentimentos e comportamentos que intermediam as interações entre as populações humanas que os possuem e os demais elementos dos ecossistemas (MARQUES, 2001, p. 16).

As representações religiosas, sempre acompanharam o processo de evolução da espécie humana, prova é, que, muito dos registros deixados, apresentam-se como símbolos de experiências com o sagrado. Segundo Eliade (1993, p. 30), “... o sagrado é qualquer coisa de *diferente* do meio cósmico circundante...”. Para Botton (2010, p. 6) “... a revelação sagrada pode se dar por qualquer elemento que, em determinado momento, transcende o seu significado sob os olhos do homem religioso.”. Quanto

¹ Autora: Jucilene Souza Santos - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII; Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia/UESB; e Pós-graduada em Gestão e Educação Ambiental (jucystos@yahoo.com.br).

às manifestações religiosas, Durand (2004, p. 71-72), bem expressa: “... pois desde os tempos imemoriais - pelo menos desde o alvorecer da *espécie homo sapiens* – as manifestações religiosas sempre foram consideradas como provas da principal faculdade de simbolização da espécie...”.

O ANIMAL COMO SÍMBOLO SAGRADO

Os animais sempre estiveram relacionados às religiões, suas características como a força, agilidade e vitalidade fazem com que os homens reconheçam neles elementos divinos (BARTH, 2010). As interações dos seres humanos com o sagrado ocorrem de forma ambígua, segundo Morin.

[...] os seres mitológicos que não existiriam sem nós, mas que nos controlam. Dominado, explorado, por seus deuses e por seus *gênios*, o *homo sapiens* procura, por sua vez domesticá-los, utilizá-los. Serve-os, alimenta-os, oferece-lhes sacrifícios, canta-lhes louvores, dirige-lhes orações, para que por sua vez, eles lhe assegurem alimento, sucesso, proteção, vitória, imortalidade. (MORIN, 1975, p. 148).

Mesmo o sagrado apresentando-se muitas vezes ilógico, suas manifestações são necessárias, pois permitem ao homem uma nova perspectiva de vida. Os animais são utilizados muitas vezes como forma de representação do sagrado, para Eliade (1993, p. 18), “Podemos pensar que não existe nenhum animal ou planta importante que não tenha participado da sacralidade no decurso da história”.

Durante a longa trajetória religiosa, os mais diversos grupos humanos transubstanciaram muitos animais e plantas. Alguns grupos indígenas consideram os espaços sagrados como um complexo que envolve todos os elementos, espécies vegetais e animais que neles habitam (ELIADE, 1993), permitindo, assim o contato com o sagrado.

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta [...] A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania [...]. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias [...] manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore ... (ELIADE, 1992, p. 14)

Muitos animais são considerados sagrados, pois representam uma manifestação viva das divindades, simbolizam os deuses ou fazem parte de mitos e lendas. Segundo Tinoco e Correia (2010, p. 171), “Ao longo do tempo, em diversas culturas e civilizações, existiam fortes relações entre os homens e os demais animais, e em muitas delas, os animais não-humanos eram cultuados como divindades ou espíritos ancestrais.” Os animais também são bastante utilizados na escolha dos lugares sagrados,

pois os mesmos são capazes de revelar a sacralidade dos ambientes adequados para construção dos santuários e aldeias (ELIADE, 1992).

O simbolismo é bastante relevante nas manifestações religiosas, já que através dele o Mundo torna-se transparente, e as pessoas são capazes de entrarem em contato com o sobrenatural (ELIADE, 1992). Segundo Geertz (2008, p. 71), “As inclinações que os símbolos sagrados induzem, em épocas e lugares diferentes, vão desde a exultação até a melancolia, da autoconfiança à autopiedade, de uma jocosidade incorrigível a uma suave apatia...”.

Diversos animais possuem valores simbólicos que variam em cada cultura, desde civilizações antigas, alguns animais, como o gato preto foi considerado animal – símbolo ambivalente, para alguns com aspecto sagrado, místico; para outros como demoníaco e obscuro. No Japão o gato é sinal de mau agouro. No Egito, o gato era animal sagrado da deusa Bastet. No período medieval os gatos pretos simbolizavam o diabo (BECKER, 1999).

Em algumas regiões da Ásia o mundo dos mortos pode ser representado por animais como serpentes e crocodilos (ELIADE, 1992). Segundo Barth (2010, p. 60), “O sagrado é algo invisível que precisa ser visualizado [...] A vaca, o elefante, o cordeiro, o touro e tantos outros animais são utilizados em rituais ou representações de deuses...”. A baleia é conhecida como símbolo materno, que representa para muitos, as deusas femininas da fertilidade e proteção (RAMOS et al, 2005). O carneiro possui representações simbólicas para muitas civilizações,

O carneiro é tido como animal sagrado em diversas mitologias, e é sacrificado em rituais a diferentes divindades. É companheiro ou montaria de deuses Gregos, Védicos e Tibetanos. Está associado principalmente aos deuses da criação, fertilidade e vegetação, e aos deuses protetores dos pastores e rebanhos. (RAMOS et al, 2005, p. 57).

No simbolismo cristão, o carneiro representa vida e luz, podendo iluminar a alma, sendo comum a sua imagem nas pias de batismo da Idade Média (RAMOS et al, 2005).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, é perceptível que os animais habitam o imaginário humano, e quase sempre eles possuem representações simbólicas, possibilitando uma conexão entre os seres humanos e seus deuses e divindades. Desde nossos ancestrais que os animais são venerados simbolizando deuses e demônios, sendo utilizados em diversas manifestações religiosas. Dessa forma, os animais continuam sendo, na mente humana, as representações mais frequentes, por isso, correspondem também, os mais diversos símbolos sagrados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Wilmar Luiz. A Utilização dos Animais nas Religiões. In: FEIJO, Anamaria G. dos S.; BRAGA, Luisa M. G. de M.; PITREZ, Paulo M. C. **Animais na Pesquisa e no Ensino: Aspectos Eticos e Tecnicos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

BECKER, Udo. **Dicionário de Símbolo**. São Paulo: Paulus, 1999.

BOTTON, Flavio Felício. O Sagrado e o Profano: 400 anos sem Caravaggio. **Historia, Imagens e Narrativas**. Edição Especial, nº 10, abril/2010, ISSN 808-9895.

DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Tradução. Renée Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

_____. **“As faces do tempo”, em As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Tratado de Historia das Religiões**. Tradução. Fernando Tomaz e Natalia Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: LTC. 2008.

MARQUES, J. G. W. **Pescando pescadores: Ciências e Etnociência em uma Perspectiva Ecológica**. 2ª ed. São Paulo: NUPAUB – USP, 2001.

_____. Etnozoologia e Etnopsiquiatria. In: **I Simpósio Baiano de Etnopsiquiatria**, Salvador, mai. 2000.

MORIN, Edgar. **O enigma do homem**. Tradução. Fernando de Castro Ferro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

RAMOS, Denise Gimenez; et al. **Os Animais e a Psique**. 2ª Ed. São Paulo: Summus, 2005.

TINOCO, Isis Alexandra Pincella; CORREIA, Mary Lucia Andrade. Análises Crítica Sobre a Declaração Universal dos Direitos dos Animais. **Direito Animal**, Salvador, Ano 5, v.7, jul/dez 2010.

A ECO-SACRALIDADE NA INFÂNCIA: RELIGIÃO OU RELIGIOSIDADE?¹

Meu coração está aberto a todas as formas:
é uma pastagem para as gazelas,
é um claustro para os monges cristãos,
um templo para os ídolos,
A Caaba do peregrino,
As Tábuas da Torá,
e o livro do Corão.
Professo a religião do amor,
em qualquer direção que avancem Seus camelos;
a religião do Amor
será minha religião e minha fé.
Ibn Arabi²

COMPARTI-MENTALIZAÇÃO DE GENTE GRANDE

Homens e mulheres são seres que possuem uma “consciência criativa”, e conseguem pensar em termos de abstrações, como a beleza, a bondade, a esperança e cultivar ideais de enobrecimento. Também e mormente, numa dimensão mais complexa, conseguem pensar o próprio pensamento. Por meio de seu sistema mental, o ser humano é “capaz de propósito e de escolha através de suas possibilidades autocorretivas” (BATESON, 1986, p. 136).

Difícil se torna compreender o fato de seres portadores desta capacidade singular – pensar –, continuarem com práticas tão arbitrárias e inconsequentes. A despeito de refletir e ponderar, continuamos agindo com Gaia³ indiferentemente, como se nunca nada a respeito tivesse nos ocorrido, ou seja, como se a particularidade que diferencia humanos/as de outros animais – a capacidade de elaborar raciocínios – não

¹ Autora: Glaide Pereira da Silva - Pedagoga; Especialista e Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII, com área de concentração em Ecopedagogia, orientanda do Prof. Dr. Juracy Marques; Diretora-conselheira da ONG AGENDHA – Assessoria e Gestão em Estudos da Natureza, Desenvolvimento Humano e Agroecologia; e Pesquisadora do NECTAS (glaide@gmail.com).

² Prece muçulmana retirada do livro *Sede de Deus: Orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*.

³ GAIA: “Hipótese formulada em 1999 por James Lovelock e Lynn Margulis, que considera a Terra um único e complexo organismo, capaz de se autorregular e se auto-organizar. De acordo com a hipótese (cujo nome é uma referência a Gaia deusa grega da Terra), os organismos vivos têm importante papel no equilíbrio climático da Terra: os elementos bióticos atuam na moderação do clima, gerando condições físicas e químicas favoráveis para todas as formas de vida no planeta” (MOUSINHO, 2003, p. 353).

funcionasse. Sequer, grande parte dos indivíduos, se digna a imaginar o que com a Terra acontece, como se o planeta fosse apenas um adendo, uma releve minudência. Depois de um grande cataclismo, o planeta ter seu eixo deslocado em vinte e cinco centímetros nos é tão natural quanto duzentos e cinquenta metros.

O enorme sismo de magnitude 8,9 no Japão fez deslocar o eixo da Terra 25 centímetros, enquanto a principal ilha do Japão se moveu 2,5 metros com a força do abalo. [...] O geofísico Shengzao Chen explicou que o terremoto de ontem no Japão ocorreu quando a crosta terrestre se rompeu numa área de cerca de 400 quilômetros de comprimento e de 160 de largura, e as placas tectônicas se moveram mais de 18 metros.⁴

Cada teoria tem uma ou mais funções que exercem papéis distintos em momentos diversos, assim sendo, não se pode negar que o Racionalismo de Descartes também doou sua parcela de contribuição para o avanço da humanidade. Se voltarmos o olhar para a ignorância e obscurantismo religioso predominante na Idade Média, há que se admitir que o racionalismo das ciências naturais, diante dos preceitos sentenciosos professados pelas religiões vigentes, funcionou como uma lufada de ar fresco nos pulmões da humanidade, quando, em alguma instância, colocou em cheque o "pseudo-sagrado" e rasgou o véu espesso que encobria os dogmas, na época, utilizados como instrumento de muitas religiões que portavam um objetivo latente: enganar, ocultar, fazer permanecer na ignorância. A sistematização do racionalismo, então, ofereceu à humanidade um entendimento novo e menos sectário a respeito de fenômenos supostamente miraculosos, que nada mais eram que fabulosas manifestações da natureza, tendo como base as leis naturais do mundo físico.

Porém, numa tendência muito comum e usualmente constante de adotar uma teoria nova e preterir, quase que totalmente, as anteriores, ao invés de amalgamar todas elas e ter como resultado novos saberes, novas elaborações, reconstruções, reestruturações, adotando um aspecto de complementaridade, grande parte dos seres humanos que compõem a contemporaneidade costuma crer que as ciências positivistas podem dar respostas para tudo. Rompemos!

E cá estamos nós, os novos traumatizados. Num mundo esfacelado, com o conhecimento fracionado em compartimentos estanques, cindidos em esferas aprisionantes, torturados por máscaras e papéis desconectados, esvaziados de um sentido maior, desvinculados da sagrada inteireza. De um extremo fomos ao outro: a Universidade, decantada como templo de saber, com um reitor tratado como Magnífico (!), onde hipertrofiamos o intelecto e nos saturamos de informações, sacrificando, sacrificando, no altar das disciplinas, a mente abrangente e sintética da espécie. Infelizes vítimas da patologia dissociativa crônica e paradigmática instalada no seio da crise planetária

⁴ Disponível em: <http://www.publico.pt/Mundo/sismo-move-ilha-do-japao-25-metros-e-faz-deslocar-o-eixo-da-terra-25-centimetros_1484493>. Acesso em: 18.jul.2011.

que sofremos, traduzida pelo infindável conflito intrapsíquico-interpessoal-internacional (CREMA⁵, 1995, p. 17).

Esquecendo ou tentando ignorar a dimensão essencial e divina, homens e mulheres se corromperam e romperam consigo próprios.

Todavia, ainda que creia e adote os princípios e parâmetros das ciências positivistas – ou talvez, exatamente por isto – a humanidade tentou e tenta burlar, obviamente, em favor próprio – as regras e leis naturais. Contudo, esse embate acontece durante quase toda a sua existência na Terra.

É correto (e constitui um grande avanço) começar a pensar sobre as duas partes da interação como dois olhos, cada um fornecendo uma visão monocular do que está acontecendo, e juntos, dando uma visão binocular em profundidade. Essa dupla visão é o relacionamento. (BATESON, 1986, p. 141).

A espécie humana não tem se mostrado muito empenhada numa relação harmoniosa e sustentável entre o sistema social e o mundo natural. A empáfia humana parece ser bem maior que outros sentimentos, posto que, diante do contexto atual da destruição planetária, ao invés de se apropriar do ecopensamento e tentar minorar as causas do aniquilamento paulatino de Gaia, as sociedades se distanciam de sua origem primeira, tomando para si, à guisa de um pensamento equivocado, algo que não lhes pertence, o destino do globo terrestre, da vida na Terra. “[...] dos características distinguen a nuestra era. Una es la capacidad casi ilimitada que tienen los seres humanos para construir y crear, junto con su contrapartida de la misma magnitud, la capacidad para destruir y aniquilar.” (BOADA e TOLEDO, 2003, p. 21.)

Ao longo de sua jornada na face do planeta, os povos e sociedades foram ofuscando sua ligação com o natural, acontecendo uma perda do foco, uma desvinculação gradativa com a inteireza cósmica, voltando-se quase que exclusivamente para uma única parte envolvida no processo. O que poderia ser um simples vínculo holístico na ecologia da mente se tornou um hiato diante da presunção humana. “Hoje, despejamos um pouco de história natural nas crianças junto com um pouco de arte de forma que elas esqueçam a natureza ecológica e a estética de estarem vivas e cresçam para se tornarem bons homens de negócios” (BATESON, 1986, p. 150).

Uma escola próspera, no sentido mundano, é, via de regra, um fracasso como centro educativo. Uma grande e florescente instituição onde centenas de crianças são educadas em conjunto pode, com toda a sua encenação e renome, produzir funcionários de bancos e excelentes

⁵ Crema é psicólogo e antropólogo do Colégio Internacional dos Terapeutas, analista transacional didata, criador do enfoque da Síntese Transacional. Mentor da Formação Holística de Base da UNIPAZ. Diretor da Holos Brasil. Educador e autor de vários livros, entre os quais "Análise Transacional Centrada nas Pessoas", "Introdução à visão holística" e "Saúde e plenitude". Vice-reitor da UNIPAZ. Crema profere ainda palestras em Congressos Espíritos.

vendedores, industriais ou comissários, gente superficial e tecnicamente eficiente; só podemos, no entanto, fundar nossas esperanças no indivíduo “integrado”... (KRISHNAMURTI, 1980, p. 86).

Ora, diante do exposto há de se convir que a humanidade deve vislumbrar novas probabilidades, outros rumos; entrever meios alternativos no convívio equilibrado e sustentável com o planeta, caso contrário, segundo prognósticos científicos, a ordem vigente poderá ser alterada. Se tão firmes e determinados somos na superação de nossas fragilidades, quando almejamos atingir metas pessoais, deveríamos pois, tentar lançar mão destes mesmos adjetivos para a resolução do nosso “calcanhar de Aquiles” contemporâneo e coletivo, a degradação progressiva da Terra, causada por nossos ímpetos de consumo conjugados a uma visão religiosa, majoritariamente equivocada, que nos incita a dispor de tudo da maneira que nos aprouver – somos proprietários designados por Deus –, originando daí arroubos megalomaniacos de invencíveis “donos” de tudo, inclusive do planeta.

A reconstrução de uma nova humanidade pode tomar como pressuposto um ideário originado na antiga Grécia, promulgado há mais de dois mil anos: o conhecimento profundo do próprio sujeito e não a “intellectualização” efetuada em instituições de ensino. Muitas correntes filosóficas e espirituais têm em comum a concepção: o autoconhecimento do ser humano é via para uma possível transformação do mundo. Acredita-se que desta maneira se poderá descobrir e divisar até que ponto nossos direitos são apenas nossos; poderemos compreender o que nos é peculiar, o que faz parte do orbe terrestre, e que tudo pertence e está em todos.

Uma gota de água lançada no oceano é oceano? Ou o mar é uma constelação de gotas? No campo das subjetividades humanas, nosso pinga no Outro é que nos faz “nós”, sujeitos únicos; é o que constitui nossos territórios subjetivos, nossas almas oceânicas. Essa imensidão de água, o Outro, só existe porque o supomos como algo de nós, um externo interior, um êxtimo, um oceano que pinga numa gota!⁶ (MARQUES, 2011).

Em presença desta compreensão, talvez se torne possível intuirmos em que momento nos dissociamos do planeta; num *insight*, entender que somos unidades componentes de um todo, somos individualidades diversas pertencentes a um macro-organismo vivo chamado Gaia. “No entanto, na história do conhecimento ocidental, esta unidade foi rompida, criando-se um conflito entre o uno e o múltiplo, mistificando-se ora um ora outro” (SAWAIA, 1998, p. 97).

⁶ Extraído do texto Ecologia da Alma. Notas para o III Vale Humanas, realizado em Juazeiro-BA, em torno de um epistemologia de uma Ecologia da Alma, apresentada por Juracy Marques, Prof. Adjunto da UNEB-Universidade do Estado da Bahia, Pesquisador do CEPAlA/UNEB, doutor em Cultura e Sociedade e pós-doutorando em Antropologia pela UFBA-Universidade Federal da Bahia.

Algumas elucubrações. Onde nos perdemos nesta relação com Gaia, ou seja, onde nos desmembramos da sacralidade da vida? Em qual época da história planetária fizemos a opção por Tanatos em detrimento de Eros⁷? Será que com o surgimento da ciência começou nossa fragmentação? Tantas especialidades que perdemos a transdisciplinaridade.

Infelizmente, a revolução das recomposições multidisciplinares está longe de ser generalizada e, em muitos setores, sequer teve início, notadamente no que concerne ao ser humano, vítima da grande disjunção natureza/cultura, animalidade/humanidade, sempre desmembrado entre sua natureza de ser vivo, estudada pela biologia, e sua natureza física social, estudada pelas ciências humanas (MORIN, 2004, p. 30).

As academias organizam suas estruturas de tal forma que o currículo de um especialista em determinada área de conhecimento não faz conexão com o outro, como se cada disciplina fosse estanque e se resumisse a ela própria.

Veio o Século das Luzes. [...] A subjetividade e a dimensão do coração, consideradas não-científicas, foram proscritas, destinadas aos artistas e poetas delirantes. O fator sublime foi encarcerado em sombrios conventos, mosteiros e templos. O imperscrutável foi banido, abandonado aos místicos. A Razão estendeu o seu império por todas as plagas, com a bandeira do determinismo - biológico, econômico, geográfico, psíquico... - desfraldada. Laboriosamente, os antigos traumatizados ergueram e retocaram sua obra-prima: o racionalismo científico, com elegante base disciplinar, que gerou o especialista, exótico sujeito que de quase-nada sabe quase-tudo (CREMA, 1995, p. 16).

Uma ecologia complexa, profunda, sacra – como queiramos – será constituída por uma associação das ciências naturais aliadas às ciências das subjetividades.

Cada uma das moléculas do nosso corpo já fez parte de outros corpos – vivos ou não – e fará parte de outros corpos no futuro. [...] Não só as moléculas da vida que temos em comum com o restante do mundo vivente, mas também a nossa mente é encarnada, nossos conceitos e metáforas estão profundamente inseridos nessa teia da vida, junto com o nosso corpo e o nosso cérebro. Com efeito, nós fazemos parte de universo, pertencemos ao universo e nele estamos em casa; e a percepção desse pertencer, desse fazer parte, pode dar um profundo sentido à nossa vida (CAPRA, 2003, p. 82).

⁷ “TANATOS: Termo grego (a Morte) às vezes utilizados para designar as pulsões de morte, por simetria com o termo Eros. EROS: Termo pelo qual os gregos designavam o amor e o deus Amor. Freud utiliza-o na sua última teoria das pulsões para designar o conjunto das pulsões de vida em oposição às pulsões de morte.” Ambos os verbetes definidos por Jean Laplanche, extraído do livro Vocabulário da Psicanálise: Laplanche e Pontalis, 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Para a re-construção de um planeta sustentável e/ou sustentado, não se deve prescindir de nenhum aspecto, seja ele físico, social, psíquico ou espiritual. Todos os aspectos estão enredados numa trama, cuja urdidura é inextrincável. Puxando um fio, mudando um nó, altera-se toda a rede.

RELIGIÃO = RE-LIGAÇÃO

As religiões instituídas e institucionalizadas, assim como quaisquer outras sociedades de natureza humana, são reflexos de seus idealizadores, membros e seguidores, portanto, falhas e pontuadas de conflitos, posto que o primarismo é um estado que ainda prevalece nos seres humanos da contemporaneidade. Como afirma Marques (2010): "A religião é uma verdade que exclui outra verdade."

Entretanto, nos últimos tempos, em paralelo aos conflitos religiosos que eclodem em todo o mundo, há uma crescente busca da religiosidade e crescimento do misticismo.⁸ Tem-se a impressão que, à revelia das dúvidas, e atravessadas as crises existenciais, os seres humanos não conseguem romper os liames que lhes estruturam a vida e os conectam à Divindade.

[...] por isto mesmo, passadas as crises existenciais de comportamento, [o ser humano] sempre retorna ao convívio com o Pensamento Cósmico, nEle haurindo forças e coragem para prosseguir na luta de elevação. Eis porque, ultrapassado o período de rebeldia, de materialismo, os indivíduos, frustrados pelas conquistas do sentimento, estão retornando à religiosidade – à busca mística – no seu sentido mais nobre e transcendental – tentando o Encontro e o autodescobrimento (CARVALHO, 1999, p. 152).

As religiões exercem, até hoje, um papel significativo na construção das sociedades humanas. Contudo, motivados por paixões particulares, muitos indivíduos se apropriam destas mesmas religiões para tyrannizar, afligir, maior número de vezes para escravizar as pessoas que não aceitam seus impositivos e prerrogativas.

A palavra "religião" foi usada durante séculos no contexto cultural da Europa, marcado pela presença do cristianismo que se apropriou do termo latino *religio*. Em outras civilizações não existe uma palavra equivalente. O hinduísmo antigo utilizava a palavra *rita* que apontava para a ordem cósmica do mundo, com a qual todos os seres deveriam estar harmonizados [...] *Rita* relaciona-se também com a primeira manifestação humana de um sentimento religioso, a qual surgiu nos períodos Paleolítico e Neolítico, e que se expressava por um vínculo com a Terra e com a Natureza, os ciclos e a fertilidade. Nesse sentido, a adoração à Deusa mãe, à Mãe Terra ou Mãe Cósmica estabeleceu-se como a primeira religião humana (OLIVEIRA, 2005).

⁸ Dicionário Michaelis: *mis.ti.cis.mo*: *sm* (místico+ismo) 1 Filos Crença religiosa ou filosófica dos místicos, que admitem comunicações ocultas entre os homens e a divindade. 2 Aptidão ou tendência para crer no sobrenatural.

A religiosidade nos põe em contato com o mais primitivo da vida, com a mãe Terra e com nossos iguais; concita-nos a este reencontro com Eros, com a inteireza. Podemos conjecturar que a meta prioritária da Religião – ou Religiosidade? –, assim como o maior anseio de quem a procura, é a aproximação da criatura com o criador, é a re-ligação a Deus, Alah, Jeová, Oxalá, Brahma, Tupã, enfim, é a conexão efetiva e amorosa com a força cósmica primária e criadora, não importando a terminologia que a ela creditemos. “O ser humano chama essa suprema Realidade com mil nomes ou simplesmente dá-lhe o nome de Deus” (BOFF, 1999). As religiões registradas, regulamentadas e estabelecidas legalmente pela humanidade, nada mais são que as várias formas de compreensão e tentativas de encontrar caminhos, descobrir através de arcabouços racionalizados e concretos as vias mais propícias e favoráveis para alcançar a tão sonhada e idealizada conexão cósmica, subjetiva e sagrada com a Divindade.

CONDUZINDO GENTE MIÚDA

Os vossos filhos
não são vossos filhos: [...]
Podeis esforçar-vos por ser como eles;
mas não tenteis fazê-los como vós.
Porque a vida não vai para trás,
nem se detém com o ontem.
Khalil Gibran⁹

Como estamos orientando nossos infantes? Que tipo de educação temos fomentado como educadores que somos? E o nosso "pertencer"? E as nossas conexões com todas as coisas, fatos e pessoas?

O padrão que liga. Por que as escolas não ensinam quase nada sobre o padrão que liga? Será porque os professores sabem que levam consigo o beijo da morte que tornará sem graça tudo que tocar, e assim estão sabiamente não desejosos de tocar ou ensinar qualquer coisa de real importância? Ou será que carregam o beijo da morte porque não ousam ensinar alguma coisa de real importância? O que há de errado com eles? O que relaciona o caranguejo à lagosta, a orquídea à primula e todos os quatro a mim? E eu a você? E nós seis à ameoba em uma direção e ao esquizofrênico retraído em outra? [...] Qual o padrão que liga todas as criaturas vivas? (BATESON, 1986, p. 22).

Sentimo-nos dissociados do meio, como se fôssemos coisas distintas, inclusive, não sagrados. Os discursos adultos são transformados e reproduzidos, ocupando os mapas mentais infantis, propalando ideias pré-concebidas carregadas de suas verdades particulares e idiossincráticas.

⁹ Trecho do poema "Dos Filhos", extraído do livro O Profeta, de Khalil Gibran.

Na tentativa de minorar e compreender, fraciona-se mais e, enlevados por este princípio, se cria a educação religiosa. Mais uma cisão.

Art. 33.¹⁰ O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

Educar, versa Libâneo (1985), é conduzir de um estado a outro, ou seja, é conduzir da inconsciência para a consciência, o que já se sabe. A prioridade especial e maior da Escola é proporcionar e oferecer meios para que aconteça a autonomia de seus educandos, em consonância com sua faixa etária e desenvolvimento mental, como também primar pela inteireza deles e de seus mestres. Todavia, isto deixa de acontecer no momento em que se tenta instituir um currículo de orientação religiosa, posto que se torna uma agressão aos direitos das doutrinas com menor números de prosélitos. Estas mesmas religiões teriam dificuldades em proporcionar educadores especializados, que ministrassem seus princípios em todas as instituições de ensino. Ainda se deve levar em consideração que as escolas não permitiriam aulas por indivíduos que não são profissionais registrados nas mesmas, como também não teriam condições de admitir em seus quadros todos os professores necessários para a tarefa.

A questão crucial é que, ao invés da Escola orientar para a religiosidade, ela ministra cursos doutrinários tendenciosos, que ameaçam a liberdade dos estudantes. Atender à necessidade de formação ecumênica das crianças, sem tendenciosidade, não é tarefa fácil, embora não seja impossível.

A Escola, na sua função de "construir" – não seria contribuir, apenas? – parte da personalidade dos educandos/as deveria substituir as aulas de religião por lições de ética que enfatizem o respeito que todas as doutrinas e cultos religiosos merecem. A orientação deve conduzir à compreensão de que todos temos o direito de escolher e eleger a crença que melhor convenha ao entendimento de cada indivíduo. “Considerando-se, no entanto, os diferentes níveis de consciência das massas, sempre ocorrerá a afinidade entre o crente e a Doutrina que abraça como necessidade de apoio, de conforto, de catarse psicológica” (OLIVEIRA, 1999, p. 109).

¹⁰ Artigo com redação dada pela Lei no 9.475, de 27-7-1997.

Assim considerando, nem o Estado, nenhuma outra instituição e nem ninguém tem o direito de interferir na educação religiosa, particularmente dos educandos/as, “porque seria uma intromissão violenta nos direitos da liberdade de escolha, da liberdade de consciência” (OLIVEIRA, 1999, p. 110).

Esquecendo ou tentando ignorar sua dimensão essencial e divina, o ser humano se corrompeu e rompeu consigo próprio, construindo seus valores a partir, apenas, de referenciais mecanicistas. Os resultados desta ruptura são imensamente trágicos, assim coloca Crema (2003)¹¹:

Os sintomas dessa dissociação alienante são bastante claros: a degradação ambiental, a escalada da violência, as infindáveis guerras, a exclusão perversa e desumana, a injustiça crônica, o cinismo generalizado, a corrupção dominante, o índice alarmante do suicídio infanto-juvenil, são óbvios sinais de decadência de uma civilização que se desconectou da alma, da consciência, da ética e do espírito [sem grifo no original]. Investir na subjetividade, nos tesouros do coração e no despertar de uma inteligência global é a estratégia mais importante de nosso momento histórico. O esquecimento do ser, da dimensão essencial, e a idolatria do ego, são fatores que se encontram na fonte mesma da crise global que exige uma consciência total para ser transcendida.

O desconforto causado, diante da complexidade dos conflitos e paradigmas contemporâneos, tem levado as pessoas a buscarem soluções atuais e efetivas para resolvê-los. O desequilíbrio causado faz com que se tente novas conexões, interações entre os vários núcleos cognitivos e da atividade humana. Assuntos e temas que pareciam tão distantes, ilógicos e aparentemente insignificantes, vem à baila. A visão fragmentada já não interessa tanto quanto a visão do TODO, ou seja, a religiosidade também faz parte de todos os seres humanos, desde a infância, ou desde antes dela. Incontrí e Bigheto¹², no texto: Ensino Religioso sem Proselitismo. É Possível? coloca:

Se entendermos a religiosidade como autêntica dimensão humana, cujo cultivo é necessário para a plena realização do homem, então será óbvia a necessidade de contemplarmos também este aspecto na proposta de sua educação. [...] Assim, o ensino religioso, sem nenhum propósito doutrinante de uma determinada visão religiosa, de maneira respeitosa e reverente para com o domínio de cada culto e de cada doutrina, deve incentivar e desencadear no aluno um processo de conhecimento e vivência de sua própria religião, mas também um interesse por outras formas de religiosidade.

¹¹ Entrevista de Roberto Crema concedida à Ana Elizabeth Diniz, do Jornal Infinito. Disponível em: <http://www.jornalinfinito.com.br/asp/entrevistas_roberto.htm>. Crema é psicólogo e antropólogo do Colégio Internacional dos Terapeutas, analista transacional didata, criador do enfoque da Síntese Transacional. Mentor da Formação Holística de Base da UNIPAZ. Diretor da Holos Brasil. Educador e autor de vários livros, entre os quais "Análise Transacional Centrada nas Pessoas", "Introdução à visão holística" e "Saúde e plenitude". Vice-reitor da UNIPAZ.

¹² Disponível em: <<http://www.hottopos.com/videtur13/dora.htm>>. Acesso em: 22.jul.2011.

Com base ainda nas colocações de Incontri, no texto acima citado, pode-se admitir que o ensino religioso deveria ter como guia os seguintes princípios:

1) despertar e cultivar a religiosidade do aluno; 2) levá-lo à compreensão da importância do fenômeno religioso em sua própria vida e na história humana; 3) trazer conhecimento sobre as diferentes formas de religiosidade, dentro de seus respectivos contextos culturais e históricos; 4) criar um espírito de fraternidade e tolerância entre as diferentes religiões; 5) sensibilizar o aluno em relação aos princípios morais, propostos pelas religiões, promovendo ao mesmo tempo uma reflexão sobre eles.

Compreendendo que a meta maior do ensino religioso é o despertar da religiosidade na criança, essa religiosidade deve estar presente e fortemente sentida no educador, que carece ser ético no momento de repassar as informações necessárias e conhecimento preciso, real e honesto a respeito das outras religiões, com as quais todos se defrontarão e conviverão na sala de aula.

E a Ética a que se faz referência, neste caso, não é a Ética moralista, imposta de fora para dentro, portanto, que gera hipocrisia e não respeita a unicidade. Mas, sim, da Ética a qual Pierre Weil (1998) faz referência, a espontânea ou essencial, que surge de dentro para fora, a partir de uma super consciência; espiritual, intuitiva e afetiva e que respeita a diversidade.

Muito provavelmente, nossas crianças serão mais livres e menos infelizes se os adultos e educadores, em algum momento de suas vidas, orientarem suas almas para amarem, independentemente das religiões que professam; se conseguirem apreender e fazê-las compreenderem que a religiosidade, diferentemente das religiões, não está limitada por quaisquer fronteiras. A re-conexão com o sagrado acontece no momento em que nos reencontramos com a sacralidade da qual a vida e nós somos portadores, todos, sem exceção, ou ainda, mais exatamente, no instante em que o sagrado que há em Mim encontra o sagrado que há nos Outros. Namastê.¹³

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATESON, Gregory. **Mente e natureza**. RJ: Francisco Alves, 1986.

BOADA, Martí; TOLEDO, Víctor M.. **El planeta, nuestro cuerpo: la ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad**. México, DF: FCE, SEP, CONACYT, 2003. COLEÇÃO LA CIENCIA PARA TODOS/194.

¹³ "Nama" significa saudação ou reverência, "as" quer dizer eu e "te", você. Logo, Namastê literalmente significa "saudação eu você" ou "Eu saúdo a você", ou seja, O Deus que há em mim saúdo o Deus que há em você.
Disponível em: < <http://www.unindocoracoes.com.br/ensinamentos/significado.htm> >. Acesso em: 19.jul.2011.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas: ciências para uma vida sustentável**. 3 ed. São Paulo: Cultrix, 2003.

CARVALHO, Vianna de. Psicografia de Divaldo Pereira Franco. **Atualidade do pensamento espírita**. Salvador, BA: Leal, 1999.

CREMA, Roberto. **Saúde e plenitude: um caminho para o ser**. 5 ed. São Paulo: Summus Editorial, 1995.

_____. **Holística, uma mutação de consciência**. Disponível em: <<http://www.unipaz.org.br/reflexao/index.htm>>. Acesso em 23.jul.2011.

_____. **Ecologia integral é saída para o planeta**. Disponível em: <http://www.amda.org.br/interna_informacoes_artigos_ecologia_integral.asp>. Acesso em 11.02.03.

INCONTRI, Dora; BIGHETO, Alessandro César. **Ensino Religioso sem Proselitismo**. É Possível? Disponível em: <<http://www.hottopos.com/videtur13/dora.htm>>. Acesso em: 22.jul.2011.

KRISHNAMURTI, Jiddu. **A educação e o significado da vida**. 5 ed. São Paulo: Cultrix, 1980.

LIBÂNEO, José Carlos. **Democratização da escola pública: a pedagogia crítico social dos conteúdos**. São Paulo, Loyola, 1985.

MARQUES, Juracy. **Ecologia da Alma**. Notas para o III Vale Humanas, realizado em Juazeiro-BA, Em torno da epistemologia de uma Ecologia da Alma.

MICHAELIS. **Moderno dicionário da língua portuguesa**. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=misticismo>>. Acesso em: 15.jul.2011.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

MOUSINHO, Patrícia. Glossário. In: A.Trigueiro (Coord.). **Meio ambiente no século 21: 21 especialistas falam da questão ambiental nas suas áreas de conhecimento**. 2 ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2003, p. 332367.

OLIVEIRA, Rosalira. **Em nome da Mãe: o arquétipo da deusa e sua manifestação nos dias atuais**. Revista Ártemis. Nº 3. Dezembro 2005. Disponível em: <http://www.prodema.ufpb.br/revistaartemis/numero3/arquivos/artigos/artigo_02.pdf>. Acesso em: 13.jul.2011.

SAWAIA, Bader Burihan. **A falsa cisão retalhadora do homem**. In: MARTINELLI, M. L.; RODRIGUES, M. L. e MUCHAIL, S. T. (Org.). O uno e o múltiplo nas relações entre as áreas do saber. São Paulo: Cortez, 1998, p. 96-109.

TEIXEIRA, Faustino e BERKENBROCK, Volney (Org.). **Sede de Deus: orações do judaísmo, cristianismo e islã**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

WEIL, Pierre. **A nova ética**. 3 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1998.

A CONCEPÇÃO DO SAGRADO E DOS SONHOS NO UNIVERSO DAS INTERNAS NO PRESÍDIO REGIONAL DE PAULO AFONSO/BA¹

CÁRCERES DO SAGRADO

O conceito de sagrado é polissêmico e pode provir em várias simbologias de acordo com os grupos culturais existentes. A origem da expressão “sagrado” deriva do latim “*sacratu*” que se refere aos deuses ou alguma coisa em seu poder, que merece veneração ou respeito religioso. Segundo o site da Wikipédia (2011),

O sagrado se relaciona com a santidade. Santidade é, em geral, o estado de ser santo (percebido pelos religiosos como os indivíduos associados com o divino) ou sagrados (considerados dignos de respeito e devoção espiritual, ou que inspiram temor ou reverência entre os crentes em um determinado conjunto de idéias espirituais). Em outros contextos, os objetos são muitas vezes considerados santos 'ou' sagrados, se utilizado para fins espirituais, como o culto dos deuses ou serviço. Estes termos também podem ser usados em um contexto não-espiritual ou semi-espiritual ("sagradas verdades", em uma constituição). Muitas vezes, é atribuída a pessoas ("um homem santo" de profissão religiosa, "santo profeta", que é venerada por seus seguidores), objetos ("sagrado artefato" que alguém adorava), tempos ("dias santos" da introspecção espiritual, tais como durante os feriados religiosos), ou lugares ("solo sagrado", "lugar sagrado").

Sagrado é uma palavra indo-europeia que significa “separado”, que, para Pastro (1993) a sacralidade não é uma condição espiritual ou moral, mas uma qualidade inerente ao que tem relação e contato com potências que o homem e a mulher, não podendo dominar, percebe como superiores a si mesmo, e como tais atribuíveis a uma dimensão denominada “divina”, considerada “separada” do plano humano.

¹ Autores: Hellen Juliana Nunes Rodrigues - Bióloga formada pela Universidade Estadual da Bahia/Campus VIII; Especialista em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental; e Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela UNEB/Campus VIII (hellenbiologa@hotmail.com). Reuber Rosendo Costa Macedo dos Santos - Psicólogo Clínico formado pela Universidade Federal de Sergipe/UFS; Especialista em Psicopedagogia Clínica pela Faculdade Redentor em Aracaju/SE (reuberrcm@yahoo.com.br).

A expressão sagrado, para Eliade (1994), define-se por oposição à profana, e é tida como perfeita, divina e dotada de poderes superiores aos humanos, suscitando no homem respeito, medo e reverência. Visto que a expressão “profana” origina do latim *pro* (diante de) e *fanum* (espaço sagrado), identificando como o mundo em que vivemos, sendo apontada como banal e sempre vista inferior em relação à sagrada, este “sagrado”, manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”.

Ainda para Eliade (1994), o homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, mostra-se como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano. A concepção de sagrado também pode variar de acordo com a cultura que o indivíduo constrói e desenvolve a sua personalidade e formação posterior. Apesar de Pastro (1993) não aceitar que a construção do sagrado tange uma espiritualidade ou uma moral, acreditamos que a construção perpassa por fatores como a religiosidade, a moral, a personalidade, a ética, a construção dos mitos como mecanismo de aprendizagem e ou limite. Infelizmente, hoje há uma perda significativa da busca ou respeito pelo sagrado para alguns grupos sociais.

Para Pastro (1993), “o cidadão atual, as funções vitais como alimentação, sexualidade, trabalho, são meras funções fisiológicas e não estariam carregadas de uma “sacralidade”. Há uma perda do interesse da busca do sagrado, da religiosidade, da espiritualidade”.

Bastide (1975) descreve que

Hoje não se vê uma nova busca apaixonada do sagrado entre os jovens - como se nossos contemporâneos, após um longo período de desenvolvimento do ateísmo, ou apenas de abandono à indiferença, se dessem novamente conta da existência, neles, de um vazio espiritual a preencher, e constatassem, a partir desse sentimento de vazio, que uma personalidade que não se enraizasse em algum tipo de entusiasmo sagrado seria, em definitivo, apenas uma personalidade castrada disto que constitui uma dimensão antropológica universal e constante para todo homem vivo.

A ausência da busca sagrada está ligada há vários fatores sociais, mas um se destaca nessas últimas décadas: a fase capitalista vivida na nossa sociedade que gerou e gera a cultura fugaz das “garrafas PET sem retorno”, das relações plastificadas, descartáveis e rápidas, amizades feitas como degrau para promoção de cargos ou interesse pessoal e muitas outras devastações do ser.

Há uma massificação das individualidades, uma coletividade homogeneizante, uma homogeneização dos indivíduos. Uma visão “sagrada comercializada”, como comenta Marques (2011) em um ensaio sobre a Ecologia da Alma, ao descrever que

“Individualidade e homogeneidade são coisas diferentes. As massas, as multidões, as coletividades, são estruturas homogêneas, como os blocos de judeus submetidos ao terrível destino de Auschwitz, ou dos próprios alemães, mortificados como seres homogêneos na insana individualidade de Hitler.” Essa mesma ação pode funcionar com a mesma intensidade ocorrendo da coletividade para o indivíduo. Isso tem acontecido com o fenômeno “Igrejas comerciais”, que massificam e alienam indivíduos em estado de profunda angústia ou com problemas familiares, doença ou algo do gênero, passando longe das manifestações da descoberta e busca do sagrado. Dos pastores ou outros líderes religiosos para o coletivo e do coletivo para as individualidades.

A busca pelo sagrado poderá ser realizada a partir de manifestações do tipo religiosa, ritualística ou não, mística, evocativa etc., sendo essencial para a existência humana. Estas podem acontecer em formas de adorações ou cultos a Deuses, Deus (Jesus Cristo) ou outro Deus, a uma entidade espiritual como uma árvore, o sol, a lua, a Jurema (árvore e entidade espiritual), um rio, um santo, um orixá, um pajé, um caboclo, um espírito, o sobrenatural e mais alguns, podem variar de indivíduos ou grupo para outros grupos, classe social, etnia, cultura e outros. Podem ou não utilizarem a natureza nas suas representações.

A natureza, para Kormondy (2002), “é fundamentalmente um sistema de suporte de vida para todos os organismos, um sistema que desprezamos até que haja um grande colapso, como um terremoto, um tornado ou enchente. Os produtos e processos naturais que ocorrem nos ecossistemas são os componentes deste sistema”.

A busca do sagrado pode acontecer em qualquer fase da vida dos indivíduos. Para alguns, chega mais cedo e, para outros, apesar de estarem ligados a algum grupo com práticas religiosas, chega mais tarde. Um acontecimento que marque a vida de um indivíduo pode fazer com que ele busque o sagrado ou se afaste dele. Pode aparecer no indivíduo a partir do coletivo e vice-versa. O sagrado é subjetivo, intrínseco à espiritualidade, à crença e ao meio ambiente.

Esta subjetividade está associada ao que Guattari (1990) descreve sobre esse termo “a subjetividade se instaura ao mesmo tempo no mundo do meio ambiente, dos grandes agenciamentos sociais e instituições e, simetricamente, no seio das paisagens e dos fantasmas que habitam as mais íntimas esferas do indivíduo”.

LIBERDADE DOS SONHOS

Os sonhos são importantes e podem ajudar na descoberta de fantasmas que habitam inconscientemente os indivíduos. Há muito tempo os sonhos são de interesse da humanidade. O estudo por esse tema tem acontecido em várias áreas do conhecimento, desde a psicanálise até as ciências exotéricas.

Osborne (2001) descreve que

Os sonhos originam de acontecimentos emocionais óbvios, como algo que causa algum tipo de irritação. A vingança é obtida através do sonho. Trata-se da simples realização de um desejo. Várias variações são misturadas pelo sonho-fenômeno também conhecido como “condensação”... Memórias esquecidas há muito tempo são representadas por ideias triviais recentes. Deslocamento profundo que só pode ser revelado através da psicanálise.

Os sonhos podem estar relacionados como uma forma de prever o futuro ou até mesmo alertar sobre algum momento atual difícil. O sagrado poderá aparecer como conteúdos nos sonhos. Correa (2011) descreve que,

Os sonhos podem dizer muitas coisas sobre a vida das pessoas, ou ainda podem prever um futuro próximo, há ainda quem acredite que o sonho é uma viagem da alma, mas nenhuma dessas teorias são comprovadas... A maioria dos sonhos tem significado, muitas pessoas preveem o futuro através dos sonhos, mas não sabem, pois não sabem o significado dos mesmos. A função dos sonhos ainda permanece bastante desconhecida, embora alguns pesquisadores tenham proposto várias teorias baseadas em achados neurobiológicos e comportamentais sobre o conteúdo dos sonhos.

Pessoas que cometem erros perante as leis estabelecidas pela sociedade conseguem sonhar? Trazem para o cárcere sua concepção do sagrado? Mulheres que cometem esses erros e são detidas em estabelecimentos penais conseguem manter o universo do sagrado e tem consciência e lembrança dos seus sonhos? Essas são questões que orientaram este trabalho.

CÁRCERES DOS SONHOS

No presídio regional de Paulo Afonso-BA-BRASIL, estão detidas 19 mulheres com idades que variam de 20 à 55 anos. Destas, três estão no regime semiaberto (saem durante o dia para trabalhar e retornam para dormir no estabelecimento penal); três internas, apesar de estarem nesse regime, não saem para trabalhar, pois não conseguiram a carta de trabalho necessária para a saída. As 13 restantes vivem em sistema fechado, algumas já foram julgadas e condenadas e outras esperam audiência para serem ouvidas.

As internas pesquisadas foram selecionadas a partir do tempo livre, do consentimento de cada uma delas e da disponibilidade do sistema carcerário. As mesmas relataram, a partir de uma entrevista informal, sobre a concepção do sagrado e dos seus sonhos a partir das indagações:

- 1- O que significa a palavra sagrado para você?
- 2- Utilizam a natureza nas suas manifestações do sagrado?
- 4- Você sonha? Com que frequência?
- 5- O que sonham?
- 6- Pode contar algum sonho?

A partir desse roteiro, foram surgindo outras perguntas de acordo com os resultados obtidos de cada uma das entrevistadas. Algumas se sentiram a vontade para contar a sua história de vida espontaneamente. Foi possível verificar que alguns sonhos contados pelas internas tinham referência com os medos e perspectiva de vida.

É notório e lamentável que as condições de vida no ambiente carcerário sejam precárias e inadequadas às condições dignas e humanas. O espaço físico é limitado, superlotado e sem condições de higiene e saúde. O que limita as internas do regime semiaberto do fechado não é apenas uma grade, mas sim a falta de diálogo e de um espaço mais digno para que a ressocialização de fato aconteça. A busca do sagrado e dos significados dos sonhos vai além da cerca. Traduz-se em histórias de vida com ou sem perspectiva de futuro.

O SAGRADO

Foram entrevistadas 10 internas, cinco do regime semiaberto e cinco do regime fechado em dias alternados sobre a concepção do sagrado e a utilização de algum elemento da natureza na busca desse sagrado. Algumas entrevistas com as detentas do regime semiaberto aconteceram na sala de procedimento padrão, onde se fazem as revistas de corpos e materiais antes da entrada das internas no presídio.

Percebe-se que cada uma das internas tanto do semiaberto como do fechado apresentam noção e concepção do sagrado de forma individualizada e bem justificada. A utilização dos elementos da natureza nos rituais ou orações apareceu de forma rara, mas o sagrado em forma simbólica esteve presente em todas as entrevistas.

J.C. A. da S. (33 anos) - presa por formação de quadrilha e roubo. (tem 4 anos e 4 meses detida), diz que: *“Sagrado para mim é a família. A família é sagrada, que você faz questão de proteger, que você não quer perder. Deus também é sagrado! Sou católica, oro a Deus, às vezes uso água e tomo banho de ervas para purificar o corpo”.*

Para J.L.de O. (34 anos) - presa por homicídio do companheiro (tem 11 anos detida): *“Família é sagrada, porque ninguém fala mal de mãe. Sou católica” (não usa elementos nas suas orações).*

M.M.A. da S. presa por homicídio do companheiro (tem 8 anos detida) - não consegue identificar a idade: *“Nem sei quantos anos tenho, acho que entre 34 a 36 anos, porque meu pai mentiu no registro para que eu casasse”.*

cedo.... A alimentação é sagrada, Deus também é sagrado. Sou evangélica, nasci no evangelho, mas desviei dele. Eu falo sobre a natureza, mas não uso. Agradeço pelo ar, pelas plantas a Deus por tudo que se move.”

Z. R. dos S. Presa por tráfico, também tem dificuldade de saber a idade: *“acho que tenho mais de 40 anos, minha cabeça nem sabe mais quantos anos eu tenho, mas tenho 4 anos aqui por tráfico. Fui presa com um pouco de maconha que colocaram na minha casa... Passa muita coisa por minha cabeça, eu cito assim sabe. Sagrado é a vontade de sair desse lugar, cuidar do meu povo. Eu tô muito doente, sou católica, eu não oro não, só faço a cruz e rezo o Pai Nosso. Agradeço a Deus toda noite para eu sair daqui.”*

E. M.- 30 anos (tem 3 anos e 3 meses detida por tráfico: 2 anos em Salvador e 1 ano em Paulo Afonso): *“Meus filhos e minha mãe são sagrados. Acho que sou católica. Eu oro. Eu fazia ritual em jejum para agradecer antes de cair aqui. Mas aqui nem dá pra fazer isso”.*

J.C.F de S. (29) Presa por tráfico: *“Deus é sagrado, sou católica, sempre escutei a palavra. Nas minhas orações peço pelos meus filhos, família, esposo. Agradeço pelo dia de vida”.*

A. S. (33) Presa por tráfico e munição: *“Meus pais, filhos e meu marido, sou sem religião sempre andei em igreja e centro evangélico. Oro todos os dias, só tenho pensamento com cantos que nunca fui e com a família. É uma caminhada sem fim”.*

J.M.S. (32) Presa por homicídio: *“Deus, sou um pouco católica, mas faz tempo que fui à igreja. Oro sempre, frequentemente mais agora que tô presa. Eu peço a Deus pelas plantas pelos animais, todos... Uso água depois da oração e tomo. Faço com fé”.*

R.S.da S. (23) Presa por roubo: *“Não lembro agora o significado disso. Sou evangélica. Oro toda noite. Tiro uma palavra na Bíblia sempre após as refeições. Peço a Deus que vá nas águas e tire os nossos alvarás”. Depois de uma longa conversa de todos os detalhes de como foi parar na cadeia, ela descreveu seu amor materno por uma criança chamada Gustavo, a qual cuidou por 5 anos. No final da conversa, respondeu ansiosa: “Agora entendi, Gustavo é meu sagrado!”*

L. (28) Presa por homicídio: *“Jesus eu acho, sagrado para mim é Deus. Deus é muito sagrado, a pessoa tem que ter fé, tem que ter respeito. Tem gente que não acredita, mas eu acho que Deus existe...Eu sou muito mais humilhada aqui nesse presídio do que em todos os bregas (casas de prostituição) que eu fui. Eu oro todos os dias. Lá fora, eu não tinha muito tempo para mim, eu rezo com mais convicção agora”.*

A partir das representações das falas das internas, verificou-se que apenas três delas, diretamente, não souberam responder, mas de acordo com o diálogo estabelecido no decorrer da entrevista, perceberam o significado nas suas próprias falas. Essa concepção variou de acordo com a história de vida de cada uma. Para a maioria, a representação do sagrado está nos entes familiares, em Deus/Jesus, a vontade de sair de um lugar como esse e até mesmo a sua própria alimentação. Raramente se percebe a noção de sagrado associado aos elementos da natureza. Podemos inferir que os elementos evocados como sagrados são “manchas dos seus destinos e desejos”.

OS SONHOS

Os sonhos sempre foram motivo de curiosidade e mistério ao longo da história da humanidade. Zimerman (1999) descreve que, para Freud, são três os fatores para que se processe um sonho: 1) Estímulos sensoriais (internos ou externos, como ruídos, odores, luz, vontade de urinar, etc), os quais são considerados como não tendo uma significativa influência na gênese dos sonhos. 2) Restos diurnos (provindos de significativos estímulos ambientais, como pode acontecer ser algum acontecimento marcante, um filme impactante ou, principalmente, a mente do sujeito impregnada de interesse e preocupações. 3) A existência de sentimentos, pensamentos e desejos que estão reprimidos no inconsciente.

Na maioria dos sonhos relatados, os conteúdos estão associados à vontade que as internas têm de serem libertadas da prisão, que as separam da família, dos entes queridos e dos próprios medos que as aprisionam. Além da prisão, há cárceres em suas almas que elas desejam se libertar.

Uma característica marcante é que as internas que usavam drogas fora do estabelecimento penal e, hoje, encontram-se na fase de abstinência, apresentaram dificuldades de se lembrar dos sonhos antes de serem presas, não sonhavam ou confundiam sonho com a sensação que a droga trazia.

Outras internas perderam a capacidade de sonhar depois de presas ou sonham coisas muito desagradáveis. Outros traços que aparecem nos sonhos estão relacionados com traumas vividos e essa característica só é percebida a partir das histórias de vida que algumas delas descreveram nas entrevistas.

J. C. A. da S. Descreve que sonha: *“Nunca deixei de sonhar. Sonho com liberdade, com a prisão, tenho tanto medo que não se acabe, que não chegue o dia da minha vitória.”*

J. L. de O. Comenta que: *“Nunca sonhei depois de presa, só lembro de flash em preto e branco. Sonhava antes daqui, eram sonhos bons e coloridos, não era preto e branco... Parece que o sonho perdeu a inocência. A gente lida muito com a maldade, com a malícia. Eu hoje vejo tudo que não via antes na rua. Por um lado é bom, mas aqui tudo é motivo de briga. As pessoas brigam por qualquer coisa”.*

M. M. A. da S. Diz que nem sempre sonha: *“Eu sonho de dez em dez anos. Sonhei uma vez com meu filho pequeno. Sonhava antes de ser presa, era muito sonho e eram bons. Aqui eu não me lembro de sonhar”.*

Z. R. dos S Relata que: *“É difícil sonhar aqui, mas sonho com coisa ruim, o povo matando gente, sempre com morte e com animal. Essa semana eu sonhei com gado. Ando esquecendo as coisas. Tô muito doente”.*

E. M. Cita que: *“Tem dia que sonho e não lembro. Aqui eu sonho mais, sonho em minha casa. Uma vez sonhei com o pai de meu filho, foi um aviso, quando liguei para minha mãe ela disse que ele já tinha sido enterrado a três dias (ele tava preso também no presídio masculino)... Tenho sonhos bons e ruins. Sempre que sonho com minha filha acontece algo com ela ou com alguém da minha família. Sonhei e meu irmão quase morreu. Acho que eu pressinto”.*

J. C. F de S. Desabafa: *“Sonho muito, sonho mais depois de presa com a minha mãe e com meus filhos; minha filha sorrindo e dizendo você chegou, você chegou!”*

A. S. Revela: *“Sonho todos os dias. Sonho que tô em casa, sonho muito com meu marido, sonhei usando a coisa (craque) lá fora e a polícia me pegava, minha filha gritava e a polícia atirava. Sempre acordo no pior momento do sonho... meus sonhos piores era lá fora. Acho que era porque não tinha tempo para mim, usava muita droga”.*

J. M. S.: *“Sonho, mais esses dias eu tenho sonhado com coisa ruim, com cemitério clandestino, com parede de construção, aparecia dois porquinhos rosas tomando banho e aparecia as catatumbas. Vi um caixãozinho de criança; Eu também sonho com droga, mais quando eu acendo eu acordo”.*

Eu perguntei se ela já tinha feito algum aborto. Ela respondeu: *“Eu já tive um aborto de 3 meses (espontâneo) e me disseram que tinha que enterrar, mas eu joguei na privada e dei descarga ... Sonhei também com três crianças demônios que me atacavam e com dois homens brigando com facão enorme. Sempre sonho correndo dos policiais. Eu sonhei que matava um homem e a polícia corria atrás de mim. Sonho mais agora e são piores, coisas ruins”.*

R. S. da S. Diz que sonha: *“Eu sonho. Essas duas noites oh como é incrível, sonhei com minha mãe em duas estradas, uma larga e uma estreita, e era escuro. A larga tinha um monte de boi e eu tava com Gustavo (criança que ela cuidou por 5 anos). Eu sonhei preparando o almoço para festa de Gustavo. Ele tava no canto dele. Eu ajeitava a mesa colocando tudo verde”.*

L. Cita *“Sonho muito, sonho mais aqui dentro. Sonho muito com casa branca. Eu sonhei que tava em uma cama branca, as camas tudo branca, eu perguntava por que a menina não acordava, ela dizia: ela vai acordar bota o ventilador... Sonhei com cachorro preto em cima de mim, eu rezei o Pai Nosso no sonho e ele sumiu. Eu sonhei saindo do presídio. Sempre sonhei e as coisas aconteciam: Uma amiga que morreu; a saída de uma interna e a filha doente... Sonho com minha liberdade, com os cadeados se abrindo, com minha mãe que já morreu. Quando eu faço a oração ela aparece, ela pega na minha mão e me tirava daqui.”*

Pode-se perceber que os sonhos das internas revelam conteúdos que podem ser analisados a partir das suas experiências de vida, medos, ansiedades, desejos, angústias, frustrações, inseguranças e crenças. Algumas das entrevistadas puderam refletir e discutir os conteúdos dos seus sonhos, como estão associados com sua intimidade e realidade.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Diante de todas as dificuldades da vida carcerária, cada interna estudada possui suas próprias simbologias, sonhos e formas de manifestações do seu sagrado. Algumas com rituais trazidos durante toda a vida, outras adquiridas diante de uma dificuldade, aprendizagem ou, até mesmo, dentro do estabelecimento penal. Sonhos indesejáveis, desejáveis, preto e branco, coloridos, assustadores, desesperadores e cheios de esperanças. Esperança que a vida melhore, que os cadeados se abram e que a estrada se alargue com muita felicidade e liberdade.

“As almas dos cárceres” precisam ser libertadas, não de uma prisão de grades de ferro, concreto, algemas, mas de uma prisão da mente, uma prisão que atormenta e sufoca. É necessário rever a metodologia ultrapassada da idade média, ainda muito usada na maioria dos presídios no mundo. É preciso mudar a concepção de ressocialização no nosso País, sessões de psicoterapia com análise especializada para detentos e detentas seria uma nova forma de rever e ajudar à inclusão dessas pessoas na sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. **"Le sacré Sauvage"** In: *Le Sacré Sauvage et autres essais*. Payot, Paris, 1975.

CORREA, C. E. **Sonhos**. Disponível em < <http://claudinhacorreia.multiply.com/reviews/item/27> > Acesso em 26 de setembro de 2011, às 23:11.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.

GUATTARI, Felix. **As Três Ecologias**. Campinas, SP: Papirus, 1990.

KORMONDY, Edwar J; BROWN, Daniel E. **Ecologia Humana**. Tradução de Max Blum. Coord. Editorial da Edição Brasileira Walter Neves. São Paulo: Atheneu Editora, 2002.

MARQUES, Juracy. **Ecologia da Alma**. Notas para o III Vale Humanas, realizado em Juazeiro-BA. 2011.

MONDIN, Battista. **Quem é Deus – elementos de teologia filosófica**. São Paulo: Paulus, 1997.

OSBORNE, Richard. **Freud para iniciantes**/Richard Osborne-Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

PASTRO, Cláudio. **Arte Sacra – O Espaço Sagrado Hoje**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

WIKIPEDIA. Sagrado. Disponível em <<http://pt.wikipedia.org/wiki/sagrado>> Acesso em 20 de setembro de 2011, às 22:03.

ZIMMERMAN, David E. **Fundamentos Psicanalíticos: teoria, técnica e clínica**. Porto Alegre: Artmed, 1999



RELIGIÃO E NATUREZA NA MALHADA GRANDE: O OLHAR DE UMA LÍDER ESPIRITUAL¹

Partindo-se da ideia de que os símbolos sagrados têm uma estreita ligação com a natureza, com o ambiente físico sobre o qual está disposto determinado grupo humano, parece-me importante uma radiografia, mesmo que breve, do Povoado Malhada Grande. Ele está localizado no município de Paulo Afonso/BA, área do pediplano sertanejo, calha final do Submédio São Francisco, microrregião do sertão setentrional baiano, fazendo parte da ecorregião do Raso da Catarina e compondo o Corredor Ecológico da Caatinga. Considerada uma área rica em registros rupestres, classifica-se como paisagem notável em função dos afloramentos graníticos que lhes dão destaque, como também fauna e flora que caracterizam a rica biodiversidade do Raso da Catarina e do Bioma Caatinga, sendo consagrada patrimônio arqueológico e paisagístico brasileiro (AGENDHA, 2007).

O clima é quente e seco com chuvas mal distribuídas, o que, assim como em grande parte do sertão, impõe grandes dificuldades às comunidades rurais que vivem da agricultura e criação de animais, mas que também se utilizam dos recursos oferecidos pela geografia típica da região e a floresta da Caatinga.

Essa comunidade teve sua grande marca na exploração da quebra de grandes blocos rochosos, transformados, principalmente, em paralelepípedos para suprir a demanda de empresas locais, entre elas e sobretudo a CHESF, bem como a própria prefeitura de Paulo Afonso e de municípios vizinhos.

A dificuldade histórica de se conseguir um emprego para o homem e a mulher do campo, notadamente aqueles que não desenvolviam atividades ligadas à agricultura ou pecuária, fez com que muitos moradores do povoado aprendessem o ofício da quebra de pedras. Ofício esse que foi passando de pai para filho, não obstante as péssimas condições de trabalho que sempre fizeram parte do serviço. Muitos que não abraçaram essa atividade (recentemente proibida) e não conseguiram manter suas lavouras ou criação de gado, viram-se obrigados a deixar suas famílias e procurar emprego nas cidades.

¹ Autor: Madilson Araújo da Silva - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental do Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII; Bacharel em Ciências Sociais pela UFS; Especialista em Gestão Educacional pela UNEB (madilson.araujo@bol.com.br).

Importa destacar que a madeira foi outro recurso natural que teve sua exploração ampliada com o tempo, deixando de suprir apenas as necessidades pontuais dos moradores, baseadas no uso de cercas para demarcação de terras, construção de moradias, currais e, principalmente, como lenha para as atividades domésticas, transformando-se num produto de larga utilização comercial, servindo para construção de grandes empreendimentos, a exemplo das gigantescas obras de engenharia da CHESF, como também sendo empregada para alimentar a demanda energética da região e até de outros estados.

Sentados na varanda de uma das mais antigas casas do povoado, conversei com a senhora São Pedro Bezerra de Souza, ou, simplesmente, “São Pedro”, como chamam todos os moradores. Considerada como uma líder espiritual, não exatamente pelos conceitos que tal expressão pode denotar, mas sim por ser a referência do Povoado Malhada Grande quando o assunto é religião. Não foi uma entrevista formal, mas uma conversa, e é dessa forma que ela vai aparecer neste artigo: com a suavidade de quem observa o tempo da janela.

Nascida em 29 de junho de 1925, quando seus ascendentes iniciavam o povoado, recebeu esse nome por ter vindo ao mundo no dia de São Pedro, um dos santos da Igreja Católica. Da mesma forma, um dos seus irmãos, João Bezerra da Souza, recebeu o nome em homenagem a São João. Era uma tradição associar os filhos aos santos, principalmente quando nasciam no dia em que a igreja os homenageava. Mesmo com seus 86 anos vividos, tem lembranças de quando era criança. O seu pai era considerado bem de vida, foi o primeiro proprietário de grande parte das terras que formou o povoado. Foi criada sob o respeito e temor dos fundamentos cristãos da Igreja Católica, acompanhados pela disciplina que exigiam seus genitores. “Nasci no mato. Sempre vivi perto da natureza”. Sentia o cheiro do mato verde, principalmente quando era época de chuva, porque a Caatinga se mostra rapidamente.

Em 1929, com apenas 4 anos de idade, foi obrigada a deixar o povoado junto com a maior parte dos seus moradores, por causa do bando de Lampião. Lembra que tinha gente sua que ele não mexia. Um dos seus parentes fazia peças de couro para o cangaceiro. Mas, com as incertezas, muitos preferiram não arriscar e seguiram para o outro lado do Cânion. Foram para o distrito de Lagoinha, pertencente ao município de Delmiro Gouveia-AL. Lá nasceram muitos e somente retornaram em 1943, quando se sentiram em segurança.

São Pedro lembra que as dificuldades eram grandes por causa das secas e da ausência do governo. Os trabalhadores tinham dificuldades de criar suas famílias, colocá-las na escola, era difícil mantê-las lá, quase impossível. “Era preciso ir pra roça pra sobreviver...”. Provocada sobre o significado do sagrado para a sua vida e pessoas próximas que compartilhavam da mesma religião, disse que sua melhor

representação é a saúde, união e paz. A paz de Deus, Jesus e a união com os irmãos em Cristo. E falou do significado da natureza para sua vida cristã, dizendo: “sinto a planta dentro do coração”. Ainda hoje planta milho e feijão de corda, numa parte do terreno que tem há muitos anos para essa finalidade, ainda tendo a companhia de velhas árvores da Caatinga que acompanharam sua vida, mas, reconhecendo que a grande maioria delas já não existe mais, foram cortadas e transformadas em lenha para carvão. Nesse mesmo instante, frisa que sua família sempre criou gado e, durante muito tempo, plantou algodão, usado para fazer roupas no próprio povoado, com a ajuda de máquinas que foram construídas quando ela ainda era criança. Nessa mesma época, o tear (tiau) começava a ser usado para a confecção de redes, cobertas, toalhas artesanais, atividade que até hoje caracteriza a comunidade.

Questionada sobre a religião da qual faz parte e a importância dela para a sua vida e da comunidade, disse que tem o catolicismo como devoção. Que é a religião do povoado; que sua avó e mãe já eram devotas e a vida das pessoas tinha laços fortes com a igreja. Sobre os símbolos que representam sua fé, fez menção ao ritual da “Mãe Rainha”, que tem como principal reverência o dia 18 de cada mês, fazendo com que os fiéis se reúnam e visitem uma família por dia, durante os trinta dias do mês, para rezar o terço e fazer orações. Também o ritual da “Legião de Maria”, no qual um grupo de pessoas reúne-se um dia na semana para rezar e tratar de ações da igreja para beneficiar e aproximar os moradores. Interessante dizer que outra data muito festejada, tanto pelo grupo católico quanto pelos demais, é o dia de São Pedro, que também é o dia de aniversário de São Pedro Bezerra de Souza, quando todos comparecem para festejar, com direito à sanfona, zabumba, triângulo e até padre cantando e dançando forró. São Pedro disse que é mais uma prova de que sua religiosidade, seus valores cristãos não se separam da sua vida em casa, e com muita vitalidade afirmou que desse jeito sempre foi uma mulher feliz, mesmo nunca tendo casado nem tido filhos; cuidou dos irmãos e dos sobrinhos.

Pedro era um dos doze apóstolos. Também foi conhecido pelos nomes: Simão, Simão Pedro, Simão Barjona (filho de João ou Jonas). Seu nome real deveria ser Simeão, mas por influência do grego (Símon) foi convertido para Simão, assim como o termo Pedro é a tradução grega do apelido que Cristo lhe deu, Cefas. Nasceu na Galileia e exercia o ofício de pescador no mar de mesmo nome. De acordo com a narrativa evangélica, tinha um temperamento veemente e espontâneo, leal e generoso.

Continuando a conversa, perguntei sobre o modo como os mais jovens lidam com os valores sagrados e seu envolvimento com a natureza. A líder disse que eles, em regra, não têm interesse em frequentar as missas e as reuniões dos grupos religiosos, da mesma maneira que cresceram com pouco vínculo com a natureza da região. Questionada sobre os motivos que levaram a essa realidade, disse que o principal motivo é o interesse pelas “coisas da cidade”. Concluiu a fala enfocando uma palavra: VAIDADE.

Os costumes e interesses dos cidadãos são tidos como referência, conferem “status” e admiração. É uma maneira de sentir-se inserido num contexto em que o capital determinou como sendo parte de uma realidade objetiva e “irreversível”.

Leonardo Boff, em seu livro “Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres” (2004:108), pergunta: “(...) Como poderemos recuperar aquela inocência e aquele encantamento que nos reconduzirão ao caminho da paz ecológica universal?”. Ele diz que o processo de re-ligação do homem com a natureza passou por três grandes percursos, eras: a era do espírito, a era do corpo e a era da vida. Na primeira, que vigorou nas culturas originárias e ancestrais, os seres humanos descobriram o espírito. Sentiam-se amparados e guiados por forças que agiam sobre eles mesmos e sobre o cosmos, oferecendo-lhes segurança e proteção.

Esta experiência fundante os re-ligava fraternalmente a todas as coisas, criando uma *union mystique* com os seres e originando um profundo desenvolvimento espiritual, traduzindo em linguagens ricas de simbolismo e de apelos para o mais profundo da consciência e da inconsciência humanas. Foi então que se projetaram os grandes mitos e nasceram as divindades. Mais que entidades hipostasiadas fora, essas divindades significam centros energéticos poderosos, dentro da vida humana e da natureza, com os quais o ser humano deve conviver e se confrontar, deve interiorizar, escutar e seguir (BOFF, 2004:108-109).

Na segunda, “os seres humanos descobrem o corpo, a força física da terra e do cosmos” (BOFF, 2004:109). Perceberam que poderiam manipular tal força em seu proveito próprio. Da revolução da agricultura aos ícones das ciências como Copérnico, Newton e Bacon, desenvolveu-se a operacionalidade técnica. Nesse processo:

As forças espirituais e psíquicas da era anterior são colocadas sob suspeição e relegadas para o campo da subjetividade, do mundo da magia e da superstição. (...) Essa centração no corpo e em suas forças controláveis fez com que se perdesse a experiência de numinosidade e de sacralidade que tanto enchia de encantamento e intimidade o mundo arcaico da era do espírito. Deus foi colocado fora do mundo. Um Deus sem o mundo propicia um mundo sem Deus, como ocorreu na modernidade européia. Maravilhosa agora é a técnica e a capacidade transformadora da inteligência humana (BOFF, 2004:109-110).

Em consequência dessa nova era, além das maravilhas tecnológicas, vieram as catástrofes como a guerra, a exacerbação dos bens de consumo regidos economicamente, a fome, as alterações no ritmo da natureza. O ser humano desnorteia-se.

Na terceira, a era da vida, tenta-se unir corpo e espírito:

A vida supõe a teia de interdependências em todo o universo e revela, objetivamente, a re-ligação dos seres vivos com os inertes, da biosfera

com a hidrosfera, a atmosfera e a geosfera. (...) Como salvaguardar a vida de Gaia, dos humanos e de todas as espécies? Este é o grande desafio na era da vida e na era da ecologia. O desafio de nossa contemporaneidade (BOFF, 2004:110).

Refletindo sobre o pensamento de Boff e a fala da Velha Senhora do Povoado Malhada Grande: estamos vivendo a era da vida, sob os efeitos e como consequência das duas primeiras. As angústias, conflitos, incertezas, lacunas fazem parte do processo de reajuste. O ser humano se estabeleceu em espírito, sacralidade, temor a algo maior, superior. Depois, percebeu-se como principal sujeito da história, do mundo, inventor e manipulador da natureza, tanto que a comprometeu, devastou sob muitos aspectos, colocando em risco sua própria sobrevivência. Nesse processo, começa a enxergar que não é o centro, como a Terra foi um dia, mas uma pequena parte de um todo tão espetacular quanto sensível: Gaia. Não é só um planeta; mas um organismo vivo, que responde às intervenções. “A Terra tem uma alma complexa”, como defende Juracy Marques (2011) em sua tese da “Alma da Ecologia”.

Da sua janela, a senhora São Pedro observa a vida: o que existe hoje e o que foi um dia. Percebeu que as coisas mudaram muito. A paisagem física mudou, as árvores da floresta branca diminuíram... as pessoas também ficaram diferentes. O apego ao sagrado, a admiração e respeito pela natureza não têm o mesmo significado para a coletividade. São outros valores. Forjados sob a égide do imediatismo, da produção, comercialização e lucro. Não lucro de todos, mas apenas de alguns. As relações de poder são evidentes também num pequeno povoado de um município baiano, porque a natureza vem sendo transformada em bens de consumo, sem o devido respeito aos seus ciclos, para o engrandecimento material de uns poucos, oferecendo apenas o mínimo necessário para a sobrevivência de muitos. Neste jogo perverso, fragiliza-se o que outrora era essencialmente sagrado. O que unia perde coesão, abrindo as portas da dispersão. Sim, as coisas mudam. O mundo é naturalmente dinâmico porque as relações sociais são líquidas. O que está em debate é a forma como isso acontece. Será que as mudanças, em alguns casos rupturas, precisavam ser tão dolorosas?

Seja observando a paisagem da janela ou desenvolvendo reflexões filosóficas “mais complexas” sobre suas escolhas perante a vida e o planeta, o ser humano continua forjando a sua história, ora se aproximando ora se afastando dos símbolos sagrados, fonte primeira de suas crenças e convicções. O ciclo em que estamos inseridos clama por complementaridade e não exclusão; um reordenamento de ideias, atrelado a práticas reais, construtivas que respeitem a vida sob todas as formas e dimensões, independentemente de sua localização geográfica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGENDHA. Coletânea de documentos sobre as iniciativas da Agendha, Uneb e demais parceiros, junto às famílias que viviam da extração das pedras no Complexo Arqueológico de Paulo Afonso/BA. Paulo Afonso/Bahia, 2007.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da Terra**. São Paulo: Peirópolis, 2001.

...E AGORA ESTA DEBAIXO DE SETE PALMOS: CEMITÉRIOS URBANOS E PRODUÇÃO SIMBÓLICA DO SAGRADO¹

“A ideia da morte me deixa morto de medo”.
(Poeta Escocês)

O CAMINHO PERCORRIDO E AS DIFERENTES REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO

Segundo Severino (1996), a metodologia é a fase em que se deve explicar o tipo de pesquisa a ser desenvolvida. Metodologia, em grego, significa “caminho” e nada mais é do que o conjunto de procedimentos pelos quais se torna possível conhecer determinada realidade. A metodologia leva a identificar a forma pela qual se alcançam metas e objetivos.

Apresenta-se a seguir o tipo de pesquisa adotado neste estudo, tendo em conta o método, a abordagem e os fins de pesquisa, bem como os instrumentos de coleta de dados utilizados e os instrumentos de análise e interpretação dos resultados. A metodologia que foge às metas narrativas totalizantes e de categoriais coletivas que negam o sujeito e suas subjetividades. O método é uma postura, um caminho de escuta das pessoas e suas representações.

UMA BREVE, PORÉM NECESSÁRIA, REFLEXÃO SOBRE A PESQUISA E O MÉTODO

Este estudo foi realizado partindo-se da análise crítica da literatura existente sobre as diferentes manifestações da relação dos seres humanos com a natureza, especialmente com o sagrado e o profano em um espaço privilegiado da cultura

¹ Autor: Dorival Pereira Oliveira - Sociólogo; Professor do DEDC VIII da UNEB; Discente do Programa de Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental da Universidade do Estado da Bahia - UNEB, Departamento de Educação/Campus VIII. Fábio Pedro Souza de Ferreira Bandeira - Professor Dr. do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFBA e do programa de pós-graduação em Modelagem Ambiental e Ciências da Terra da UEFS; Colaborador dos programas de pós-graduação de Ecologia Humana e Gestão Socioambiental da UNEB e de Botânica da UEFS. Texto apresentado na disciplina subjetividade contemporâneas e Ecologia sob a orientação do Professor Dr. Juracy Marques.

sertaneja (em um cemitério) e a morte como experiência proximal das manifestações culturais e da relação do humano com sua existência.

A pesquisa é caracterizada por ser um processo formal, por meio do qual se desenvolve um método científico. Busca-se descobrir respostas aos problemas mediante o emprego da literatura pertinente e outros procedimentos científicos (GIL, 1999).

A importância do tipo de pesquisa realizada torna clara e evidencia as justificativas que levaram a opção por determinado conceito e a seleção da população objetivada (VERGARA, 2000).

Para Vergara (2000), os critérios básicos a serem adotados, quando das tempestivas redações e proposições investigativas dos critérios sugeridos para determinar os fins, é o exploratório. Este critério será considerado para o desenvolvimento desta pesquisa.

As pesquisas exploratórias, como a realizada neste feito, são desenvolvidas com o objetivo de proporcionar uma visão geral para o estudo em apreço e consubstancia-se na realização de análises sobre os aspectos inerentes às estruturas organizacionais, assim como os reflexos delas nos estilos gerenciais e na satisfação dos funcionários (GIL, 1999).

Considerando o ponto de vista de seus objetivos, será como já informado, EXPLORATORIA, no tocante à possibilidade de trazer maior familiaridade ao problema, de maneira a torná-lo explícito (HUBNER, 2002). Segundo Silva (2001), a natureza é descritiva na investigação, uma vez que visa apontar as características de uma determinada população e o relacionamento de variáveis, utilizando-se, para tal fim, de entrevistas e questionários.

A pesquisa obedeceu o princípio da etno-pesquisa, na qual os sujeitos envolvidos expressaram as suas concepções de mundo, os seus significados instituídos e instituintes, especialmente à cerca da morte, do cemitério e suas conexões com o sagrado.

OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS ADOTADOS NA PESQUISA REALIZADA NO CEMITÉRIO EM PAULO AFONSO-BA

A partir da nossa postura e método, utilizamos a entrevista semi-estruturada que possibilita a voz dos sujeitos participantes. Recorremos também à pesquisa bibliográfica, a partir da literatura pertinente que orientou a catalogação, classificação das zeladoras e jogadores, a funcionalidade e sua representação sobre o sagrado e o profano. Uma perspectiva que não anula o indivíduo e a coletividade a uma representação individual partilhada socialmente pelo grupo e, no caso específico, os frequentadores ao redor do cemitério. A leitura nos possibilita um contato mais próximo do pensamento da temática pesquisada.

[...] uma das formas mais rápidas e econômicas de amadurecer ou aprofundar um problema de pesquisa é através do conhecimento dos trabalhos já feitos por outros, via levantamentos bibliográficos. Este levantamento deverá envolver procura em livros sobre o assunto, revistas especializadas ou não, dissertações e teses apresentadas em universidades e informações publicadas por jornais, órgãos governamentais, sindicatos, associações de classe, concessionárias de serviços públicos, etc. (MATTAR, 2001, p. 20).

Para Vergara (1998, p. 46), “[...] é o estudo sistematizado desenvolvido com base em material publicado em livros, revistas, jornais [...] que fornece instrumental analítico para qualquer outro tipo de pesquisa, mas também pode esgotar-se em si mesma”. O levantamento bibliográfico teve por finalidade conhecer as diferentes formas de contribuições científica que se realizaram sobre o assunto que esta pesquisa aborda. Além dos procedimentos metodológicos já citados, recorreremos, também, à conversas informais e entrevistas semi-estruturadas realizadas com frequentadores dos jogos em torno do cemitério, zeladores de túmulos. A amostra foi aleatória, em virtude da natureza e da ausência preliminar de dados confiáveis sobre a quantidade exata destes sujeitos que se dedicam ao cemitério.



Portão principal do cemitério Padre Lourenço Tori em dia de finados Novembro (DORIVAL/2010).

A pesquisa teve como espaço o cemitério Padre Lourenço Tori, do município de Paulo Afonso-BA, situado a 480 km da capital Salvador, com a população estimada em 106 mil habitantes, sendo 15 mil no meio rural e 91 mil no meio urbano. O cemitério está enquadrado no cenário nordestino, e a nossa tentativa foi vislumbrar sobre a ecologia profunda em um espaço urbano com uma população com características rurais, como um ponto de diferentes interesses e manifestações sócio-culturais, políticas, econômicas e estéticas. Nos aspectos relativos a uma ecologia profunda, a ecologia do cotidiano, as categorias que orientaram o recorte do nosso trabalho são: a experiência com o sagrado mediado pela relação com a morte e com os aspectos simbólicos do cemitério.

UM MÉTODO, UM OLHAR NA PAISAGEM

Na interpretação dos dados coletados, foi utilizado o método de *Análise de Conteúdo*, baseado em uma metodologia sistemática e objetiva que permite “descrever e interpretar o conteúdo de toda classe de documentos e textos” (MORAES, 1999, p. 9). A “análise de conteúdo”, de acordo com Moraes (1999, p.9), “ajuda a reinterpretar as mensagens e a atingir uma compreensão de seus significados num nível que vai além de uma leitura comum”:

Uma parte importante do comportamento, opinião ou ideias de pessoas se exprimem sob a forma verbal ou escrita. A análise de conteúdo destas informações deve, normalmente, permitir a obtenção destas informações resumidas, organizadas. A AC (análise de conteúdos) pode ser usada para analisar em profundidade cada expressão específica [...] (FREITAS et al, 2000, p.37).

Quanto à tipologia, seguindo a classificação de Graitz (apud FREITAS et al, 2000, p.42), a análise de conteúdo desse projeto pode ser classificada como de exploração, qualitativa ou indireta. De exploração porque não é possível quantificar claramente os resultados; é necessário que se faça uso da intuição e da experiência. Qualitativa porque é baseada na presença ou na ausência de determinadas características e não na acumulação da frequência de temas, palavras ou símbolos.

Enfim, é indireta, pois não contabiliza, simplesmente, as palavras ditas, mas permite, além do resultado claro e manifesto, que se obtenha, por inferência, até mesmo aquilo que o autor deixou subentendido.

A metodologia da Análise de Conteúdo, segundo Moraes (1999), envolve cinco etapas predefinidas: a preparação das informações, a separação do conteúdo em unidades, a categorização, a descrição e a interpretação. Nessa análise, já se estabeleceu uma codificação ou materiais, possibilitando a rápida identificação de cada amostra.

A unitarização (separação em unidades) compreendeu a divisão do material em unidades de análise, que também foram codificadas após uma releitura dos dados, especialmente, das falas dos sujeitos e atrizes envolvidas no processo.

Para Macedo (2006) não existe uma separação entre senso comum e ciência, uma hermenêutica crítica transforma-os numa nova forma de conhecimento e será simultaneamente mais reflexivo, mais prático, mais democrático e mais emancipador. A Etnopesquisa crítica contém fonte de inspiração para a possibilidade da voz dos sujeitos sendo fecunda de sentidos e significados.

O cemitério nos ofereceu um estudo pontual sobre a experiência do sagrado, especialmente a representação, mesmo que parcial, da morte. O semiário dentro de uma ótica da inter-relação entre as naturezas humanas e suas conexões com as naturezas das plantas e rompendo com a visão iluminista e cartesiana de um mundo mecânico, coisificado e racional. No cemitério pode-se configurar o contato com o sagrado e com o profano com o mundo real e o mundo imaginário, a partir dos diferentes códigos e significados da cultura apresentados pelos sujeitos que vivem os símbolos e significações da natureza da morte e sua plasticidade.



Participantes da pesquisa que são conhecidos como jogadores das almas do cemitério Padre Lorenzo Tori (DORIVAL/2010).

Os cemitérios expressam o processo de institucionalização dos rituais e das crenças, bem ao modo de uma sociedade capitalista que dicotomiza e institui um grande processo de coisificação dos rituais, os cemitérios no espaço urbano configuram em uma reprodução de uma sociedade dividida em classes. Contudo, no seu interior estão representadas a situação de grande vulnerabilidade dos seres humanos diante da natureza, que é a contradição da vida e da morte.

A MORTE, O ZELO, OS JOGOS DE EXPERIÊNCIAS COMO SAGRADO

Segundo Chiavaneto (1998), o homem primitivo não entendia a morte naturalmente. Ela era sempre provocada por alguém ou por alguma coisa. Morria-se vítima de magia ou da feitiçaria de algum inimigo.

As primeiras manifestações da literatura antiga egípcia, por exemplo, negam a possibilidade da morte. Às vezes admite-se a morte dos inimigos. No geral, ninguém morre, o espírito ou a alma transmigra, reencarna ou descansa - no último caso, na forma de múmia – enquanto aguarda uma nova vida.

O culto aos mortos, em todas as religiões antigas, foi um componente do sistema de dominação política, e, de certa forma, esses traços essenciais e comuns permanecem em todas as religiões modernas: sua base é o medo e a incompreensão da morte. O medo é parte inerente das religiões. Esse medo reflete-se na relação com a morte. Acreditando-se que a vida e a morte são dons divinos, teme-se, conscientemente ou não, a morte como uma manifestação de Deus ou dos Deuses.

Mudaram-se as formas de temer a morte, mas não acabou o temor da morte. A maioria dos gregos acreditavam que os mortos iam para Hades, uma região sem luz, debaixo da terra, em nada parecida com a ideia de céu e de inferno das religiões modernas.

Muitos pesquisadores observam que onde não há religião, não existe o medo da morte. O temor é comum nas sociedades impregnadas de conceitos religiosos, nos quais existe a ideia da mortalidade. É o desejo de ser imortal que cria o medo da morte. A principal função dos ritos funerários é manter os mortos separados dos vivos e impedir que eles voltem: *“As covas são de sete palmos para ficar protegida e distante do contato com os vivos”* (Alma 1 – Informante no Cemitério Municipal de Paulo Afonso-BA). Na fala do informante, está representada a condição de vulnerabilidade humana e o cemitério se configura como um lugar que separa os ciclos da vida. A dicotomia vida e morte como algo inerente as estruturas sócio-culturais do semiárido e não constituído do mesmo processo. Se configurando para o informante numa construção simbólica atribuindo significado, nesse contexto, o cemitério é para separar os vivos dos mortos, a vida da morte.

Nas sociedades antigas, os que velavam os cadáveres recebiam bebida e comida durante a noite, esta aí, para alguns autores, a origem dos banquetes fúnebres. A proteção dos cemitérios era por medo de roubos e nem sempre se constituíram como lugares sagrados ou campos santos.

Com o desenvolvimento das forças produtivas e o triunfo da razão ocidental, a perspectiva cartesiana torna-se hegemônica e, de certa forma, legitima as dualidades.

Esta ótica, dentre outras consequências para cosmovisão fragmentou as dimensões da vida planetária dando conteúdos mecanicistas às nossas relações, contudo, percebemos no mundo contemporâneo as profundas crises da razão e dos dogmas científicos há um retorno à subjetividade e, muitas vezes, confundida com o individualismo desmedido:

O sujeito da razão cartesiana não mais existe. Pensamos onde não somos, porque somos onde não pensamos, como profetizou Lacan inspirado em Freud. Muitas etapas das nossas existências realizam-se fora das consciências e das estruturas materiais, biológicas, químicas e físicas. Nossas almas experimentam o mundo de forma simbólica e imaginária. Indo mais além, de forma real. (MARQUES, 2011, pág.7)

A Igreja e o Estado impuseram normas dentro da lógica da institucionalização das subjetividades. É sintomático que os cemitérios, enquanto se transformavam em morada dos mortos, reproduziam a geografia urbana e a arquitetura dos vivos. Os pobres enterrados em valas comuns. A morte reproduzia as estruturas racionais de classes sociais. Esta forma de configuração simbólica do cemitério é percebida por diversas falas do sujeito participante da pesquisa. Em algum momento, os participantes formam uma paisagem invisível numa espécie de desumanização e exclusão social, todos indistintamente apresentaram um alto grau de vulnerabilidade sócio-cultural expressa na condição de dependentes do álcool, era como se no inconsciente coletivo estivessem próximo do seu destino- a morte.



Comércio de ambulantes no dia de finados em frente ao cemitério Padre Lourenço Tori (DORIVAL/2010).



Comércio de ambulantes no dia de finados em frente ao cemitério Padre Lourenço Tori (DORIVAL/2010).

Por longo tempo também eram locais de encontro comunitário, onde, além de se enterrarem os mortos, realizavam-se feiras e atividades sociais. O enterro e a visita aos mortos serviam de pretexto para a realização de negócios, convívio social, contratos de casamento e festividades profanas. Importante salientar que, no cemitério analisado, existe permanentemente a presença de pessoas que se dedicam aos jogos de dominó, baralho e outros sociais, especialmente o consumo de “água ardente”(a cachaça).

É interessante que no dia de finados muitas pessoas vendem de tudo na porta do cemitério, inclusive bebida alcoólica e até tem churrasquinho. Tudo isso é meio confuso, meio sagrado e também das coisas do mundo (Informante B - Cemitério Municipal de Paulo Afonso-BA).

Nos arredores do cemitério, há uma convivência pacífica dos informantes com os rituais religiosos, sem perder sua imersão no jogo de uma sociedade consumista que transforma tudo e todos em mercadoria. A comercialização dos mais diversos produtos, em decorrência de questões econômicas, na representação dos informantes não atinge o caráter sagrado do cemitério, as relações sociais de produção são aceitáveis para os informantes como condição necessária à sobrevivência material, mesmo que isso cause uma certa confusão, é percebido como natural e necessário. O cemitério pode ainda estar representado como um lugar não totalmente sagrado, na cultura sertaneja e nordestina ou um sagrado que tem íntimas relações com o profano ou, ainda, sagrado e profano obedece muito mais uma divisão racional e intelectual do que uma opção do povo, no caso específico, estes humanos que circulam nos arredores do cemitério.

Até o século XVII, o cemitério era o centro da vida social, lugar de danças e festas. À medida que a morte foi se individualizando, os cemitérios mudaram, sacralizando-se pouco a pouco a partir do século XVI. No século XVIII, começaram a ganhar o aspecto dos “campos santos”. O cemitério de Paulo Afonso-BA se constitui num misto de experiência sagrada como extensão de um contínuo denominado profano. Nele, o mundo tangível e não-tangível se misturam e se distanciam:

Usamos plantas, flores é para deixar bonito. Mostrar que se está cuidando dos mortos. As plantas têm um pouco de superstição de sagrado. É beleza mesmo. É para enfeitar e proteger o lugar dos mortos”. (Informante C - Cemitério Municipal de Paulo Afonso-BA).

A Igreja e o Estado, ao longo dos séculos e com o processo de racionalização, impuseram normas e regras no espaço sagrado. É sintomático que os cemitérios, enquanto se transformavam em morada dos mortos, reproduziam a geografia urbana e a arquitetura dos vivos.

Os pobres enterrados em valas comuns e os ricos ocupando espaços privilegiados:

Aqui é assim, mesmo a morte sendo uma coisa misteriosa, eu vejo que muitas covas dos pobres nem esquentam o lugar e logo tem que dá lugar para outro, agora quem tem dinheiro constrói verdadeiras moradias, é como se uns fossem sagrados de Deus, e outros não. (Informante B - Cemitério Municipal de Paulo Afonso-BA).

Nenhuma sociedade pode existir ou desenvolver-se sem um sistema de representação da natureza. A primeira constatação da relação com a natureza concide com a vulnerabilidade do homem diante da natureza. Há uma utilização dos códigos religiosos para representar a relação da natureza com a sua subjetividade. Os sujeitos falam das suas experiências e a morte aparece das mais variadas formas e conteúdos no inconsciente:

Outro esforço esvaziador da compreensão de sujeito diz respeito à equivocada dissociação entre suas experiências materiais, histórico-sociais e simbólicas, subjetivas. Não há como pensar nenhum ser sem que estas extremidades estejam fundidas. A subjetividade é o ponto de solda dessas duas peças líquidas e evanescentes do jogo existencial. Sendo lacaniano e tomando um postulado fundamental da Ecologia da Alma: o inconsciente humano é consciente que, por sua vez, é inconsciente. (MARQUES, 2011, pág7).

O homem precisa representar sua própria realidade, sua origem e a simbiose da origem material do seu próprio corpo, o controle do homem sobre a natureza no campo simbólico. No cemitério, particularmente, os frequentadores que são as

zeladoras de túmulos e os jogadores conhecidos como jogadores do Bar das Almas manifestam suas experiências com a morte, com o sagrado, através da representação de fantasmas e de almas “penadas” que circulam nas suas consciências individuais e coletivas:

A noite as pessoas contam casos de almas vagando por ai, é uma coisa meio sagrada, mas também diz que é coisa do demônio. O povo antes tinham muito medo, agora menos, as crianças talvez tenham mais medo. (Informante C - Cemitério Municipal de Paulo Afonso-BA).

No cemitério, percebe-se um olhar de aproximação e, ao mesmo tempo, de temor em relação à morte. O sagrado é vivenciado no cotidiano entre o contato direto com esta realidade, quer seja no zelo dos túmulos ou na presença constante no entorno do cemitério. O sagrado emerge como uma dimensão de limite frágil com o mundano. Há particularidade da cultura sertaneja em lidar com suas dimensões subjetivas. O sertanejo, que no seu Ethos, na sua cosmovisão apresenta um modo singular de lidar com sistemas produtivos, com a culinária, as vestimentas e com os sistemas simbólicos, isto expresso em diversos movimentos conservadores e libertários onde o Sertão foi palco, a exemplo, a fé nos coronéis, aparições de caráter moralista e a luta e resistência de Canudos.



Artista do Cemitério Padre Lourenço Tori (DORIVAL/2010).

O estudo, mesmo que parcial, buscou um olhar fragmentado em uma das paisagens urbanas de raízes rurais, fugindo de categorias homogeneizantes e das metanarrativas que, historicamente, pretenderam dar conta da complexidade humana. O eu individualizante e o eu socializante são dimensões da mesma existência. A tensão permanente entre as teorias de um subjetivismo desvairado e inconsequente que alimentou uma ideia liberal de conceber e organizar a sociedade e aquelas de uma estrutura econômica totalizante que nega a pessoa e preconiza a hegemonia da coletividade. Os critérios de classe, de contradições, servem como luz para as análises das pessoas e das estruturas por elas construídas.

Para Marques (2011), neste sistema que compõe a ecologia das almas na contemporaneidade, há fios do lixo humano por todos os cantos que andemos. As individualidades foram atomizadas, quando, nas nuvens da lógica global, conectam-se blocos homogêneos de todas as espécies e redes. Novas subjetividades são produzidas com o fim dos indivíduos na modernidade maquinária. Nessa dimensão, sobre as novas ficções subjetivas, as “ciências” estão perdidas.

A representação e a experiência do sagrado misturam uma lógica em algum momento da sobrevivência, das relações materiais de existência com uma subjetividade emergente de olhar nos inconscientes, nos imaginários individuais e coletivos.

A razão instrumental não consegue acabar com as experiências e as razões históricas do povo que permanecem, talvez, de forma confusa, mas, dando sentido à sua existência. As barragens, que cercaram muito das subjetividades e das almas, não conseguem totalmente alimentar o esforço racional de dicotomizar o sagrado e o profano. Os sete palmos embaixo da terra poderão revelar as resistências conscientes e inconscientes dos jogadores, jogadoras e zeladoras do cemitério Padre Lourenço Tori, onde os jogos das existências revelam um pouco das representações e dos rituais que, sendo profanos, são sagrados, e, sendo sagrados, estão embebecidos nas almas e nos desejos humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. **O Sagrado Selvagem e Outros Ensaios**. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2000.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOURDIEAU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CHIAVENATO, Julio Jose. **A Morte uma Abordagem Socio-cultural**. São Paulo-SP: Moderna. 1998.

FREITAS, H. M. R. **Análise de dados qualitativos: aplicação e tendências mundiais em sistemas de informação.** Revista de Administração - RAUSP, v.35, n.4, p.84-102, out./dez. 2000.

GIL, Antônio. **Metodologia das Ciências Sociais.** Petrópolis – RJ: Hucitec.1999.

HOUTART, François. **Sociologia da Religião.** São Paulo: Ática.

JOVCHELOVITCH, Sandra e GUARESCHI, Pedrinho. **Texto em Representações Sociais.** Petrópolis-RJ. 1994.

MORAES, R. **Análise de conteúdo.** Educação, Porto Alegre, v. 22, n.37, março. 1999.

MARQUES, Juracy. **Amor e Paixão no Divã: A ILetra do Amado e do Amante em Lacan.** Salvador: EPB, 2010. Monografia de Especialização.

_____. **Candomblé e Umbanda no Sertão: Cartografia Social dos Terreiros de Paulo Afonso.** Fonte viva, 2009.

_____. **Ecologia da Alma.** Notas para o III Vale Humanas, realizado em Juazeiro-BA, em torno de um epistemologia de uma Ecologia da Alma, apresentada por Juracy Marques (Prof. Adjunto da UNEB, Pesquisador do CEPAlA/UNEB, doutor em cultura e sociedade e pós-doutorando em Antropologia (UFBA).

MACEDO, Roberto Sidnei. **EtnoPesquisa Crítica – Formação.** Brasília-DF. Liber Livro Editora, 2006.

MATTAR, F. N. **Pesquisa de marketing.** São Paulo: Atlas, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Messianismo no Brasil e no Mundo.** São Paulo –SP, Alfa –Omega, 1976.

SEVERINO, Antônio. **Metodologia do Trabalho.** São Paulo- SP, Alfa – Omega, 1996.

VERGARA, Sylvia Constant. **Projeto e Relatórios de Pesquisa em Administração.** 3 ed. São Paulo: Atlas. 2000.84 pg.

*IN UMBRA MORTIS*¹: UM ESBOÇO PARA UMA ECOLOGIA DA MORTE²

A morte tornou-se o lugar em que o homem melhor tomou consciência de si mesmo.
(Philippe Ariès³)

A morte tem sido, ao longo dos milênios, algo a ser perseguido em busca constante de efetivas respostas às inúmeras perguntas, quantas foram cogitadas com verdades absolutas para, no próximo milênio, serem descartadas com inverdades, desfeitas, superadas, permitindo novas abordagens, novos conceitos.

A ideia de sagrado permeia o imaginário da humanidade, desdobrando-se em muitas vertentes de religiosidades e espiritualidades que permitem aos seres humanos um trânsito mais deleitável nesta existência terrena, rumo a um fim garantido.

Ícones lúgubres ocupam o dia a dia das pessoas, como se a sua presença não fosse sentida, inferida e interiorizada. Como se a morte fosse sempre a morte “do outro” e não a “minha” desditosa colega de caminhada.

Caveiras, lápides, sepulturas e cemitérios são coisas corriqueiras e naturais no mundo pós-revolução industrial, remetendo a uma sensação vazia e fria. Mas, ao mesmo tempo, estes ícones permitem um exercício de auto-análise único e intransferível.

Ler a interpretação da morte individual no imaginário coletivo é esquadrinhar o horizonte da existência humana, tendo como embarcação uma espiritualidade e como mar todas as relações humanas que permeiam as pulsões de homem.

Como a donzela de Tenenti⁴ “*Cum cerneret, infelix juvencula, de próxima situ imminere mortem. Cum cerneret* ou a infeliz donzela viu a morte próxima e, desesperada, entrega

¹ Tradução Livre: Sobre a sombra da Morte

² Autor: Salomão David Vergne Cardoso - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela Universidade do Estado da Bahia/Campus VIII; Professor de Graduação da Faculdade Sete de Setembro, em Paulo Afonso/BA, da Uniasselv e da EAD da Universidade do Estado da Bahia/UNEB; e Estudante de Psicanálise Clínica pelo Instituto Summus.

³ ARIÈS, Philippe. História da morte no ocidente. – Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

⁴ Citado por A. Tenenti, Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento, Turim, Einaudi, col. “Francia e Italia”, 1957, p. 170, n° 18.

sua alma ao diabo”. A jovem donzela em desespero se enraivece e se agrega ao ideal mais contrário que a sua construção permite, ela se apresenta ao diabo. Outra leitura do texto poderia indicar que, em desesperança, ela se desapega da única esperança que sempre temos - conscientes ou não - que algo nos deu a vida e que algo vem nos tirar. Uma vez enferma, o diabo aqui representado poderia ser uma caricatura, uma construção de linguagem que seu inconsciente transvestiu a morte.

Outros personagens apresentam depoimentos profundos do momento da chegada da morte. Dom Quixote (1978), mesmo em sua cruzada alucinada, entende este momento e, tomado pela razão, fala à sua sobrinha: “Minha sobrinha sinto-me próximo da morte”.

Tolstoi apud Ariès (2003), em *Les trois morts*, relata a morte de um velho cocheiro na cozinha no albergue. O mesmo, quando questionado como estava, responde: “a morte está presente, eis o que há.”. A ideia de uma sensação antes da morte é natural, é quase um preparativo para o derradeiro sono, deitar e não mais acordar.

Outra construção será a espera pela morte. A morte deitada é uma atitude pós século XII. Deitado de ventre para cima e com as mãos cruzadas no peito. Segundo Ariès (2003), “no cristianismo primitivo, o morto era representado de braços estendidos em atitude de oração. Espera-se a morte deitada, jacente [grifo do autor]”.

Segundo Mendes⁵ apud Ariès (2003, p. 32), “o moribundo deve estar deitado de costas a fim de que seu rosto olhe sempre para o céu”. Esta postura não é padronizada e encontramos muitas formas de ritualidades para depositar os corpos, a exemplo, temos a dos judeus que se apóiam nas descrições do Antigo Testamento. Onde os corpos devem ser postos virados em direção às paredes para morrer (ARIÈS, 2003, P.32), em decúbito lateral.

Independente do caminho, o caminhar se faz necessário. E em busca de uma análise mais aprofundada das construções dos aglomerados humanos, a ecologia humana pode ser usada como uma ferramenta que permita uma abstração maior destas relações, haja vista que as construções dogmáticas podem ser normatizadas e estruturadas com padrões bem claros para as instituições religiosas. Definindo os critérios limítrofes dos comportamentos humanos, tais como, certo e errado, bom e mal, prazeroso e mortal. Porém é na subjetividade das relações dos indivíduos com eles mesmos que estas construções se estabelecem.

Freud⁶ abre sua obra *O Mal Estar da Civilização* (1930 [1929]) com a seguinte colocação:

⁵ G. Durand de Mende, *Rationale divinatorum officiorum*, editado por C. Berthélémy, Paris, 1854.

⁶ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos* (1927 – 1931). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XXI. – Rio de Janeiro: Imago, 1996.

É impossível fugir à impressão de que as pessoas comumente empregam falsos padrões de avaliação – isto é, de que buscam poder, sucesso e riqueza para elas mesmas e os admiram nos outros, subestimando tudo aquilo que verdadeiramente tem valor na vida.

Seria deveras complexo criar e fundamentar um padrão que nos dissesse “assim se morreu no mundo”. A própria ideia de morte aqui exposto tem a intenção de ser mais que o fim, analisando uma relação muito íntima do que se classifica como “sagrado” e a própria entidade “Morte”. A ideia mais comum que se tem de morrer – e todo o ideário que a estrutura – a apresenta de forma inerte e permanente temporalmente: todos morrem um dia e morrer é sempre igual. Porém, esta relação que um dia já se apresentou tão íntima e próxima (como o caso das comunidades tradicionais em seu trato com seus mortos), apresenta-se hoje em dia quase que repulsiva e indesejada, o nome⁷ ou o objeto imaterial da representação⁸ da morte⁹ é quase como uma palavra abjeta.

Em um mundo onde o capital toma papel cada vez mais forte, como nivelador dos relacionamentos humanos, acreditar que algo se mantém fora desta “lei de mercado” é por si só, mais apazível. Em uma visão laica sobre os temas espirituais, tendo como partida o que se apresenta como mais necessário para este artigo, partindo sempre de uma ideia (ou ideias) subjetiva(s) não totalmente inconscientes, mas muito longe de serem plenamente consciente. O tema sagrado será abordado pelo viés final da existência humana e início da base discursiva da maioria das religiões. Partindo da ecologia humana, buscarei um vislumbre da ecologia da alma¹⁰ para chegar ao que aqui chamo de ecologia da morte.

A MORTE DO OUTRO

A ideia da morte e o medo que ela inspira perseguem o animal humano como nenhuma outra coisa.
(Ernest Beckers)

No mundo ocidental, a entidade Morte é personificada como uma criatura cadavérica, envolta numa grande capa preta por vezes maltrapilha, empunhado uma grande foice. Esta construção pode ser atrelada a sensação de outro, outro ser que se apresenta como meio de fim para o indivíduo. A morte é “outro” ou uma imagem que eu construo para colocá-la fora de mim.

⁷ Significante

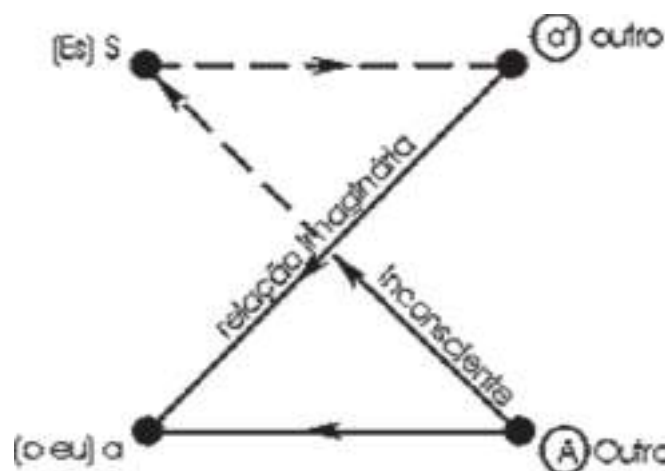
⁸ Significado

⁹ Signo

¹⁰ Elaboração de Prof. Juracy Marques que relaciona aspectos dos sistemas fenomenológicos da alma, do espírito, às epistemologias ecológicas (MARQUES, Juracy. Ecologia da alma, 2011).

Lacan (1966, pg. 549) apresenta o Outro como “o lugar de onde pode ser colocada, para ele, a questão de sua existência”. Este é o Outro para o Sujeito, um outro que apresenta para ele sua sexualidade, seu desejo, sua procriação e filiação, sua existência e também a sua morte. Para Lacan, o outro do Outro sou eu.

Lacan define no Esquema L:



Esquema L. Fonte: Lacan, 1966.

Sendo o Sujeito (S), o eu (a'), o outro (a) e o Outro (A). Uma vez que, conforme Lacan, o inconsciente é estruturado como linguagem, se o indivíduo fala ele também vê e ele se vê não no S e sim no A, no outro, em um outro “lugar” que não o seu “eu lugar”, este eu (a') na verdade, é uma imagem construída (do) da imagem e semelhança do outro. Este a' é parte do objeto.

O objeto pode ser perdido ou descartado, quem sabe até, simplesmente ignorado. Então, voltando ao mesmo esquema, podemos entender melhor a ideia de Miller no final dos Escritos (1966, p. 904):

O pequeno outro estando alçado em grande Outro, a anulação do sujeito da cadeia significante vem duplicar o eu. A simetria ou a reciprocidade pertencem ao registro imaginário e a posição do Terceiro implica a do quarto, que recebe, conforme os níveis da análise, o nome de sujeito barrado ou o de morte.

A relação de $a - a'$ é uma relação imaginária. Seguindo a posição apresentada por Miller, o a apresenta nexos na medida em que esse mesmo nexo cobra a instituição de A , porém, este Outro anula o Sujeito, haja vista que A constitui-se em $\$$, ou sujeito barrado, ou recalamento, ou melhor, em uma incapacidade de se dizer S. A relação de construção da morte ocidental também transita por estas relações, uma tendência de recalamento da morte pode e, normalmente, cria defesas que recalcam a ideia de finitude.

Segundo Becker (2010, p. 11), “não há dúvidas que os primitivos celebram com frequência a morte [...] *porque* acreditam que a morte é a promoção suprema, a última elevação ritual para uma forma de vida superior, para o desfrute da eternidade de alguma forma”. Esta Morte aceita e trabalhada na subjetividade coletiva e permite, em certa medida, que a “entidade Morte” não se torne uma falha de linguagem e se torne um objeto de negação ou de recalçamento.

Para Miller, A não fornece mais uma analogia com o inconsciente da primeira tópica Freudiana. Sua relação agora é mais com o sujeito barrado, \$. A torna-se o “lugar do recalçamento” e uma isomorfia é criada entre A e S, esta cristalização de A e S aqui, apresenta-se como a relação com o morrer, o outro e o Sujeito guardam juntos o medo da ideia de morte. Em outra leitura, seria possível, se articulássemos a primeira e a segunda tópica, expor o Super Ego (como ferramenta de criação e estruturação dos limites) como inconsciente ou como constitutivo do “inconsciente”, enquanto tal.

Desta forma, independentemente do isomorfismo entre A e S, será a noção de “morte” que prevalecerá para definir A. Como Freud afirma em sua obra *Moisés e o Monoteísmo* (1939 [1934-38]). O Outro se apresentará como o pai morto, e o inconsciente será o lugar ocupado por esse pai morto. Um pai que controla a ascensão e o declínio do herói edipiano, ao mesmo tempo em que apresenta a morte e repasto dos filhos do déspota da horda primitiva em seu *Totem e Tabu* (1913 [1912-13]), culminando no retorno ao Deus uno e onipotente em *Moisés e o monoteísmo*.

Buscamos, na morte do outro, calar a morte em nós. Primeiro com a perda do objeto edipiano e a criação da sombra do pai-morto. Depois, a busca do lugar no mundo e da vestidura da persona do pai. Culminando no sagrado pai onipotente, bravo e benevolente, justo e correto do sagrado que se sente tocar.

Então, quem é este outro que morre? O outro que morre é o próprio eu. Cada morte é uma confirmação da finitude da existência. Existência esta que ganha sopro renovado quando colocada em junção ao sagrado, sagrado este que permite ludibriar Thanatos e se estender o gozo para além do próprio Eros.

Citando Freud (1920, p. 126):

Agora, penso eu, o significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a Morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na vida humana. Nessa luta consiste essencialmente toda a vida, e portanto, a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida. E é essa batalha de gigantes que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar sobre o Céu.

Crescemos nos acostumando com a ideia de finitude da vida. Esta finitude que se apresenta como a perda de um ente querido, de um conhecido ou de gatos em cantigas de ninar. Mas estes mortos não são eus, são outros que refletem o fim que os eus terão por serem outro de um Outro, ou seja, a morte tão inaceitável da ordem do insuportável para o próprio sujeito. Há algo no inconsciente que grita: “somos mortais”.

A OUTRA MORTE

A coisa parece perversa, porque cada idéia
diametralmente oposta é exposta com a mesma certeza irritante.
Ernest Becker

Esopo nos conta como ocorreu o encontro entre Eros e Thanatos da seguinte forma:

Era uma tarde quente e abafada, e Eros, cansado de brincar e derrubado pelo calor, abrigou-se numa caverna fresca e escura. Era a caverna da própria Morte. Eros, querendo apenas descansar, jogou-se displicentemente ao chão, tão descuidadamente que todas as suas flechas caíram. Quando ele acordou percebeu que elas tinham se misturado com as flechas da Morte, que estavam espalhadas no solo da caverna. Eram tão parecidas que Eros não conseguia distingui-las. No entanto, ele sabia quantas flechas tinha consigo e juntou a quantia certa. Naturalmente, Eros levou algumas flechas que pertenciam à Morte e deixou algumas das suas. E é assim que vemos frequentemente, os corações dos velhos e dos moribundos, atingidos pelas flechas do Amor, e às vezes, vemos os corações dos jovens capturados pela Morte. (ESOPO, Grécia Antiga, in Meltzer, 1984 – cit. in Kovács, 1992, p. 149)

A ideia do mito é apresentar a conexão entre a morte e o amor. Todo amor tem um que de morte. E o amor à vida também não foge da regra. A vida, que é um longo caminhar rumo à morte. Esta morte, que fica em segundo plano, na mitologia grega e que carrega este julgo pelos outros caminhos sagrados.

Se a Morte é indesejada, por ser sinal do fim da vida, nada melhor que criar uma pós-vida. Uma prorrogação desta, uma quebra da ideia de finitude. Transformando a morte em uma passagem para uma outra forma de vida. A ideia da imortalidade do espírito está presente em várias culturas desde tempos imemoriáveis.

Desde o fim do século XVIII, a familiaridade da morte começa a mudar. Começa-se a desenvolver rituais que descansassem os mortos. Mas o objetivo do culto aos mortos era “impedir que os defuntos voltassem para perturbar os vivos” (ARIES, 2003, p. 36). O medo era mola motriz para a criação da ritualidade, e a ritualidade era o meio para lidar com o inominável do “inconsciente coletivo”.

Então, começou-se a entregar os mortos à igreja para que descansassem em solo sagrado e aplacassem seus pecados para o fim dos dias. Isso em uma visão ocidentalizada. Nesta época, ainda não se tinha uma ideia de morada definitiva para os restos mortais e os ossos, muitas vezes, afloravam do solo dos cemitérios e os próprios cemitérios serviam para outras atividades. E, até o do século XVII, as idas aos cemitérios e, por vezes, a moradas, nas áreas circunvizinhas, eram comuns, porém, neste mesmo período, ou um clamor pedindo que se desse fim a este “espetáculo dos mortos” e que, com isso, o tido contubérnio com os mortos. assim como com a morte fosse revista e reestruturada no imaginário coletivo.

Que a Morte tomasse posição de fim, e que seu papel mitológico sempre à sombra do senhor do mundo inferior se remodelasse no imaginário dos vivos.

A MORTE QUE É MINHA

A fé é o que há de mais difícil:
me coloco entre a crença e a fé, incapaz de dar o salto.
Kierkegaard

Freud (1920) desenvolveu, apoiado no mito de Eros e Thanatos, a ideia da pulsão de vida e pulsão de morte. No sujeito, a pulsão de morte será responsável pelo aumento da tensão ou excitação libidinal. Este conteúdo será escoado pela pulsão de vida que impulsionara o indivíduo pelo princípio do prazer, à procura de objetos que venham a minimizar os impactos da angústia.

Pensando nestes processos, buscamos “aplar” Thanatos e usar Eros. Criando um paralelo como o teatro, é como viver em um grande drama que nos foge à teia. Cena por cena se remete a uma cena central – o trauma – que conforme Freud é sempre de cunho sexual, infantil e tingido de horror. O que dá um aspecto trágico ao conteúdo inconsciente. Boa parte do seu conteúdo recalcado pode ser classificado como falha de linguagem. Sem conseguir interpretar via signo, o significado e o significante ficam perdidos.

Nos locais de pesquisa arqueológica, precisamos entender que o sujeito da pesquisa já não se encontra mais lá, pelo menos fisicamente. Objetos de estudo, como a arte rupestre e a sua interpretação, podem, em sua maior parte, cair para um contexto de sagrado. Analisar arte rupestre requer do pesquisador uma ideia de imagem atrelada, não apenas, à visão, é tentar ver um quadro pelo olhar do pintor. A maioria das pessoas, simplesmente, olham o quadro, outras mais especializadas tentam olhar o quadro pelo olhar do tal pintor. O pesquisador deve querer entender o que o pintor quis ver no olhar de quem olhasse sua obra.

Freud (1996) fala sobre a *der Anderer Schauplatz* (a outra cena), onde diferencia a realidade da realidade do sonho. Rodrigues (2004) define três planos à encenação: o da alucinação, o da realidade e o da memória. O primeiro não se diferencia muito da concepção freudiana de sonho e os outros dois se confundem durante a peça de Rodrigues. O que permite uma analogia entre a memória, a realidade e a alucinação.

Toda encenação assim como os sonhos utilizam quatro recurso padrões:

Condensação	Um elemento representa toda a cena
Deslocamento	Um elemento cênico ao mudar de contexto toma outra significação
A temporalidade	Passa-se, de um tempo ao outro, ao bel prazer; rompe-se com o esquema “princípio, meio e fim”
Figurabilidade	Presença de corpos no visível

Fonte: Adaptado de Mayer, 1999

.Como no sonho, na encenação o sentido da cena vai se constituindo aos poucos a partir do encadeamento das mesmas cenas, não necessariamente de forma linear, mas sempre com uma relação associativa. O que aproxima o sonho do teatro é o drama dos espectadores tentando captar a essência da encenação dos atores. Já no sonho, os atores são personagens criados pelo inconsciente pra saciar as vontades reprimidas ou divulgar algo que foi reprimido pelo Super Ego. Quando sonhamos vemos as “Sombras” que formularam a “Persona”.

E qual a relação com a Morte? A morte aqui toma papel de cena. A cena da morte, na qual o moribundo remete seus pecados e pede perdão aos entes próximos, cena muito comum até o final do século XII, juntamente com a inserção da ideia do destino coletivo da espécie. O quarto do moribundo ganha um papel importante e é nele que se desenrolam os últimos momentos do morto. Como afirma Ariés (2003, p. 52), “a morte no leito como vimos, é um rito apaziguador, que solenizava a passagem necessária – o passamento – e reduzia a diferença entre os indivíduos.

A morte aceita é “Thanatos mordendo Eros”, pouco a pouco levando a todos ao derradeiro momento. Com ou sem promessas de prorrogação, a estadia, neste plano, finda-se e Thanatos vence.

AMINHA MORTE

Ainda que eu caminhe por vales, escuros, nada temo:
tu vais comigo, tua vara e teu cajado me sossegam.
Salmos 23,4.

Foram levantados alguns depoimentos quanto à concepção pessoal sobre a morte. A escolha dos entrevistados foi apoiada no notório saber sobre a temática abordada, sendo colocadas as transcrições completas. Os nomes são abreviações fictícias com o intuito de manter o sigilo dos mesmos. Figuram nesta amostra: um psicanalista e pastor; uma cientista; uma viúva em preparação para a ordenação; uma senhora espírita e uma adolescente. Partamos para as análises.

A morte é um mistério incompreensível e um absurdo inaceitável. Mas, aceitemos isso ou não, a morte é um fato, uma realidade inexorável. E que vem para todos nós. Na verdade, a morte é a única coisa certa na existência de cada um. Ela faz parte da vida. Todos começamos a morrer exatamente no dia em que nascemos. A morte, é portanto, uma etapa de nossa existência com a qual temos que conviver. Todos nós estamos programados para nascer, crescer e morrer. Eclesiastes 3.20 diz: “Todos foram feitos do pó, e todos voltarão ao pó”. A morte é um sono sem sonhos [grifo do autor]. No sono, a pessoa perde a noção do tempo e da existência e não sabe de nada que acontece ao redor. Vemos, então, que a morte é um estado de inconsciência total (Pst. M.).

Levando-se em consideração a sua formação psicanalítica que figura-se em trechos como “um estado de inconsciência total”. Todo o relato é condizente com a formação religiosa. Como especifica em Hb 9,27, “Como é destino humano morrer uma vez e depois ser julgado”. Conforme dito anteriormente, em parte do ocidente se desenvolveu uma visão judaico-cristã que acredita que o homem, uma vez morto, descansa em sono profundo a espera do acordar no dia do Juízo Final.

Uma outra visão teríamos com o relato da professora espírita G.

A vida no corpo físico, aqui na Terra, é apenas um conjunto de exercícios, uma coleção de aprendizados, assim como na escola cursamos várias séries. Terminado o curso com êxito, temos que mudar de classe e/ou escola, e, em sendo reprovado, teremos que repetir a série. Assim posto, as fardas (corpos) mudam [grifo do autor], ficam rotas, se estragam, adquirimos outras. Nós (espíritos) continuamos com nossas individualidades e essências, frequentando outros níveis de educação – ou, os mesmos, se formos reprovados -, também outras instituições, evoluindo idiossincraticamente, intelectualmente e moralmente. Nós não morremos, desencarnamos, ou seja, saímos da carne e do corpo [grifo do autor], como queiramos. Assim acontecendo, corpo e alma – espírito encarnado – se transmutam em outros estados de energia, o espírito, este continua sendo matéria de um tipo mais

“quintessenciada”, e volta ao plano espiritual. O corpo, por sua vez, é reintegrado, à matéria mais densa do Planeta. Tudo e todos estão conectados, cosmicamente (Profª G).

Em uma visão mais integrativa da nossa existência humana, podemos notar que tudo está conectado em tudo. A passagem do homem e da mulher por este plano apresenta-se aqui como o momento de aprendizagem e aperfeiçoamento. Como Kardec (1944) afirma, “o corpo existe tão somente para que o Espírito se manifeste”. O espírito, em uma alusão a Aristóteles, que definia o universo como um composto de quatro elementos – água, terra, fogo e ar – mas que definia um quinto elemento, que era uma substância etérea que permeava tudo e impedia que os corpos celestes caíssem na Terra. Esta quintessência seria uma possível representação do plano espiritual, um plano composto por energias vitais, sopros de vida desencarnadas.

Temos na visão de uma viúva em preparação para os votos na ordem 3ª Carmelita, uma outra forma de aperfeiçoamento terreno para a pausa existência do “longo sono”.

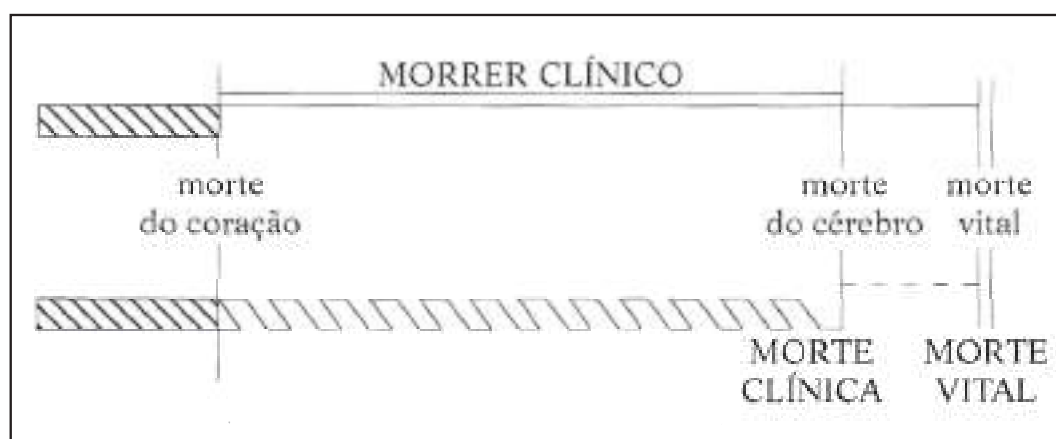
A morte. Antigamente eu tinha medo da morte, porque eu via a morte como uma partida que deixa muitas dores. Hoje eu vejo a morte como um nascimento. Uma mãe gestante, seu filho dentro de seu ventre, para a criança sair daquele lugar protegido que só ele conhece e nasce para um mundo desconhecido, ele chora ao nascer, a mãe chora de alegria por ver seu filho. Quanto à morte eu sinto isso, a gente está neste mundo em aperfeiçoamento, porque nascemos sem acabamento, temos que dar um sentido à vida, e quando estamos prontos por obra Divina, então nascemos para uma vida nova, vida em Cristo, então quem nasce para esta nova vida encontra a verdadeira felicidade, e quem fica chora de saudade de quem foi. Temos que prestar muita atenção em nosso acabamento, nosso aperfeiçoamento, porque somos seres criados para sermos imagem de Cristo, mas fazemos de nossas vidas apenas vividas sem vida, tentarei explicar: somos como ferro a ser tratado para dar sentido, o ferro tem que ser colocado no fogo para ser tratado. Nossa vida também é assim, mas nós não queremos passar por dificuldades nem pela morte, corremos atrás de “milagres”, que estes, sim, levam à morte, a morte espiritual, porque nos afasta de Deus, nosso criador. Eu presenciei a morte do meu esposo, foi uma morte linda, tranquila, uma morte para este mundo, um afastamento de carne de matéria, mas um nascimento para a vida eterna. A morte é para quem está longe de Deus, a pessoa só existe para tudo que é material, carnal, não consegue passar pelas “provações” porque só existe, não tem vida, isso é uma morte triste, mas quem Deus tem a pessoa existe, mas com vida, aí quando chega a hora de partir desta vida não sofre, fica feliz e seus familiares também (Srª M).

A relação criada entre as ideias antagônicas (morrer para nascer) é a parte mais interessante deste relato. Carregada de uma espiritualidade carmelita, o discurso se assenta nas próprias palavras de Teresa de Jesus, no capítulo 38 de suas obras completas (1997, p. 263):

Também passei a ter pouco medo da morte, a qual sempre temi antes disso. Hoje, ela me parece coisa facilíma para quem serve a Deus, porque, com ela, a alma se vê, num instante, livre deste cárcere e posta em descanso. [...]. Deixemos as dores do desenlace, pois pouca relevância devemos atribuí-lhe. Os que amarem a Deus de verdade e tiverem desprezado de fato as coisas desta vida devem morrer mais suavemente.

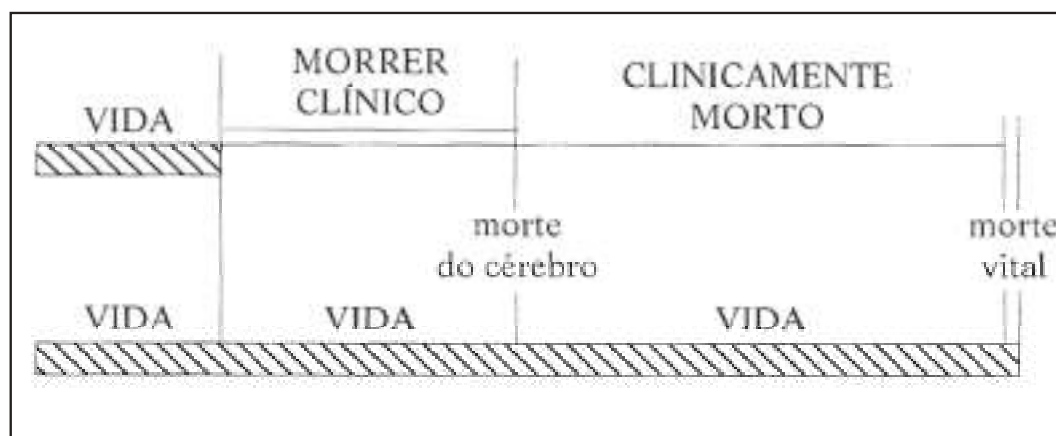
Uma busca por um sentido na vida permite um sentido na morte. “Vidas vividas sem vida” seria o oposto direto de uma “morte linda”. Viver morto acaba com todo o conteúdo da morte.

Mas, o que seria a morte para a ciência? Poderíamos representar da seguinte forma:



Morrer sobre a perspectiva medica. Fonte: Blank (2000)

O morrer clínico se caracteriza pela possibilidade de reanimação. Já o morrer vital se caracteriza pela perda irreversível das funções vitais.



O quadro psicossocial do morrer. Fonte: Blank (2000)

Para Heidegger *apud* Blank (2000, p. 27), “a totalidade da existência humana é um *ser-para-a-morte*”. Entendemos, com isso, “um ser que não caminha unicamente para o acontecimento futuro, isto é, para a morte; ao contrário, o homem é um ser que, mal nasceu, já começa a morrer. O morrer está intimamente ligado à existência humana... Morrer é uma forma de ser que o homem assume com sua existência”¹¹.

Conforme a Dr^a M, uma estudiosa do tema:

A morte pode tanto causar reverência, como medo, pois é difícil entender e aceitar o fato que não foi até hoje claramente explicado, qual é o contexto pós-morte, como se dá essa passagem, com se comporta a essência humana em outra instância, após perder a matéria, o corpo físico, que fica enterrado, cremado ou, simplesmente, abandonado.

Temos morte natural pela velhice, morte sofrida pela dor de uma grave doença na matéria corporal, morte drástica por um acidente, morte cometida por um assassinato casual ou por um ente familiar, morte por suicídio etc., enfim, como será que o complemento do corpo, a alma reage a essas fatalidades que interrompem a vida antes do seu real momento de passagem, para outra instância ainda não explicada de forma concreta e lógica, será que ocorre com a mesma tranquilidade daqueles que transpassaram de modo natural e previsto com seu efetivo momento.

O gênero humano, desde a pré-história, vem construindo sua própria realidade funerária, que tanto pode ser o enterramento primário, secundário com acompanhamento funerário ou a cremação que pode ou não ser guardadas em pequenas peças cerâmicas ou devolvidas a terra ou ao ar.

Na idade antiga se cultuou a volta do indivíduo ao seu corpo, fato que desenvolveu uma técnica de mumificação para receber em tempos futuros a volta ao corpo, sendo mantido o princípio da ritualidade funerária associada aos seus bens terrestres, a linha temporal dado prosseguimento aos questionamentos, bem como às modalidades do olhar a morte, entre os nórdicos a ritualidade de cremar em barcos para alcançar a plenitude do seu destino final, os celtas acreditavam na imortalidade, nos reinos lúdicos das fadas, duendes e demônios, os gregos com sua imortalidade que, talvez, tenham sido um dos poucos humanos que uniram a vida mortal infinita.

Fato que complica com o advento do cristianismo, cujo único que junta à morte a vida futura foi Jesus Cristo que morreu e ressuscitou, todos os outros mortais morrem e aguardam o juízo final, surgindo nessa etapa temporal o medo pela morte e pelo morto, esse agora é enterrado a longas distâncias dos vivos, pois eles causam receio, temor pelos que ficaram, meramente são lembrados em dias festivos quando recebem a visita dos seus parentes vivos.

Mas o que é a morte? Algo a se temer ou uma mera passagem de corpos para continuar a povoar esse território denominado Terra?

¹¹ Joseph Moeller, *Zum thema menschsein*, p.36.

Fundamentando no livro sagrado cristão em Gn 2,17, “mas não comas da árvore de conhecer o bem e o mal; porque, no dia em que dela comeres, terás de morrer”, podemos buscar entendimento sobre a temática da morte, porém é uma sombra que nos foge ao entendimento. A ideia de uma vida após a morte ou de um prolongamento da energia vital em busca de uma purificação maior, tudo isso serve de ferramenta para analisar a relação da perspectiva dos vivos. Segundo a concepção escatológica da pessoa, as experiências de morte não transpassam a morte clínica. Por isso, uma aproximação de relatos, por quem passa pela experiência. No fundo, a morte ou o lidar com o morto esta mais relacionada com os vivos que ficam. É como uma anestesia para a sensação de perda, uma negação da própria finitude. Nas comunidades tradicionais se enterravam com os pertences; nas comunidades modernas se isolam nos cemitérios. A morte (Thanatos) foi encarcerada pela ciência.

Por último, temos o relato auto-explicativo de uma adolescente evangélica, recentemente apresentada a Thanatos. Sem uma construção mais refinada, ela deixa transparecer a experiência da perda. A morte se apresentou para ela não como Thanatos e sim Pandora. A morte sem sentido, a morte por acidente, a morte por doença.

Existem três tipos de morte:

1. A morte morrida: que é que eu quero morrer. É quando a pessoa morre de velhice. Quando ela já viveu a sua vida inteira e morre em paz;
2. A morte matada: que é quando alguém mata essa pessoa, no caso de assassinato ou suicídio;
3. E a morte acidentada, que é quando a pessoa morre de doença mesmo. (Adolescente L).

Mas, conforme a mesma, no fim, tudo se apaziguara e a morte não mais existira. Como dito no novo testamento, em Ap 21,4 “Enxugará as lágrimas de seus olhos. Já não haverá morte nem luto nem clamor nem dor. Tudo o que é antigo passou”. Ou no antigo testamento em, Is 25,8, “ele destruirá para sempre a morte. O Senhor Javé enxugará as lágrimas de todas as faces, e eliminará da terra inteira a vergonha de seu povo – porque foi Javé quem falou”. E, no fim, só sobrara a paz e o júbilo. A morte será vencida novamente e os escolhidos viverão em Eros sem a sombra de Thanatos, como dito em Is 65,19: “Exultarei com Jerusalém e me alegrarei com o meu povo. E nela nunca mais se ouvirá choro ou clamor”.

IN – CONCLUSÕES

Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.
(Não rir, não lamentar, nem amaldiçoar, mas compreender).
Spinoza

A morte, como entidade mitológica, apresenta-se de várias formas: Hades e Thanatos (Grécia); Hun-Came (Maia); Izanami (Xintoísmo); Mictlantecuhlti (Asteca); Mors (Romano); Osíris (Egípcio); Shinigami (Japonês); Yama (Hindu); Yanluo (Chinês); ou o Ceifador (no ocidente como um todo). Todas com alguma relação sagrada atrelada. Durante o presente artigo, tratou-se da ideia grega de morte em contrapartida com a ideia de amor/vida da mesma mitologia.

Mantendo-se na mitologia grega, e toda a sua representatividade sagrada, quebreemos a construção imagética da entidade Morte no ocidente: o Ceifador, ser cadavérico, encoberto por longa capa, carregando uma foice e uma ampulheta. O retrato da foice é originário de uma concepção etimológica helenista. Que relaciona ao titã Cronos como Deus Chronos¹² do tempo.

De acordo com a teogonia órfica, Chronos surgiu no princípio dos tempos, formado por si mesmo. Era um ser incorpóreo e serpentino possuindo três cabeças, uma de homem, uma de touro e outra de leão. Uniu-se à sua companheira Ananke (a inevitabilidade) numa espiral em volta do ovo primogênito separando-o, formando então o Universo ordenado com a Terra, o mar e o céu. Permaneceu como um deus remoto e sem corpo, do tempo, que rodeava o Universo, conduzindo a rotação dos céus e o caminhar eterno do tempo, aparecendo ocasionalmente perante Zeus sobre a forma de um homem idoso de longos cabelos e barba brancos, embora permanecesse a maior parte do tempo em forma de uma força para além do alcance e do poder dos deuses mais jovens.

Na mitologia grega, Cronos era filho de Urano (o céu) e de Gaia ou Gê (a terra). Incitado pela mãe e ajudado pelos irmãos, os Titãs, castrou o pai - o que separou o céu da terra - e tornou-se o primeiro rei dos deuses. Seu reinado, porém, era ameaçado por uma profecia, segundo a qual um de seus filhos o destronaria. Para que não se cumprisse esse vaticínio, Cronos devorava todos os filhos que lhe dava sua mulher, Réia, até que esta conseguiu salvar Zeus. Este, quando cresceu, arrebatou o trono do pai, conseguiu que ele vomitasse os outros filhos, ainda vivos, e expulsou-o do Olimpo, banindo-o para o Tártaro, lugar de tormento. Segundo a tradição clássica, Cronos simbolizava o tempo e, por isso, Zeus, ao derrotá-lo, conferira a imortalidade aos deuses. Era representado como um ancião empunhando uma foice e,

¹² Também conhecido como Eón e Aión. Os gregos antigos possuíam duas palavras para o tempo: Chronos e Kairos. Chronos é o tempo que pode ser medido, cronológico. Já Kairos refere-se a um momento indeterminado no tempo, em que algo especial acontece. Em uma abordagem teológica, é "o tempo de Deus".

frequentemente, aparecia associado a divindades estrangeiras, propensas a sacrifícios humanos. Os romanos assimilaram Cronos a Saturno e dizia-se que, ao fugir do Olimpo, ele levara a agricultura para Roma, com o que recuperava suas primitivas funções agrícolas. Em sua homenagem, celebravam-se as “saturninas” ou saturnalias, festas rituais relacionadas com a colheita.

Crono era o Deus das colheitas e carregava uma foice, foice esta que foi usada para castrar seu pai Urano. Com frequência, a imagem de pai do tempo e ceifador se sobrepõe o que deu origem ao símbolo “foice e ampulheta” e que, mais tarde tornaria-se a personificação da morte. Imagem esta bem distante da de Thanatos, Deus da morte grega.

A angústia da morte pode ser potencializada quando falta de um sentido último para a vida. Esta ausência que as lendas e mitos gregos nos apresentam como fato gerador das crendices, colocam em cena o sem-sentido, o vazio, o desencontro, o irrepresentável e o inominável.

A mitologia, assim como o sagrado, aponta-nos para uma necessidade de encontrar este sentido, um sentido dado pelo desejo (Eros) que não exclua, ou outro do qual se precisa e se depende. Buscando em algo que nos escapa o tempo todo e que se encontrado, nos deslumbre com tamanho deleite que possamos gozar, e sempre gozamos, podendo ser este gozo de deleite ou de horror, figurado, no fim da existência, não Thanatos vencendo Eros, e sim, Eros aceitando Thanatos, pois, ao findar a areia da ampulheta, todos serão ceifados.

Como diz Aristóteles (2004), em sua obra “Arte poética”, “a tragédia suscita a compaixão e o terror, tendo por efeito a purgação dessas emoções.” Como podemos ver também em uma citação de Prof^a Cilene Albuquerque, durante a aula de teoria psicanalítica II – 2^a tópica Freudiana:

As construções do inconsciente são, assim, teatrais, trágicas e patéticas – apaixonadas e patológicas. E a peça da vida não deve ser leve ou, segundo Nelson Rodrigues, “não pode ser bombom com licor”. “Tem de ser um teatro da crueldade lúcida, um “ruído lívido e rangente elevando-se de um bacanal de larvas”, como diz Artaud.

Então, o sagrado se torna um filtro para a compreensão da dor da finitude existencial. Fornecem-nos sensações extasiantes, venenosas, estimulantes, viciantes, maravilhosas, terríveis, divinas e mortíferas. É um grande filtro de amor, é o gozo no sofrimento, na dor e na loucura do fim. É o homem em seu estado plenamente desejante, carente daquilo que lhe traz o êxtase, carecendo de um momento mais de vida, de um prolongamento inconsciente de vida. É Thanatos sendo beijado por Eros.

É o entendimento da morte no apocalipse de João:

Vi aparecer um cavalo esverdeado. Seu cavaleiro era a Morte. E vinha acompanhado com o mundo dos mortos. Deram para ele poder sobre a quarta parte da terra, para que matasse pela espada, pela fome, pela peste e pelas feras da terra (Apocalipse, 6 e 8).

É uma leitura de Jesus que venceu a morte e, como prova, carrega a arma de Cronos:

E olhei, e eis uma nuvem branca, e assentado sobre a nuvem um semelhante ao filho de homem, que tinha sobre a cabeça uma coroa de ouro, e na mão uma foice afiada. E outro anjo saiu do santuário, clamando com grande voz ao que estava assentado sobre a nuvem: Lança a tua foice e ceifa, porque é chegada a hora de ceifar, porque já a seara da terra está madura. Então aquele que estava assentado sobre a nuvem meteu a sua foice à terra, e a terra foi ceifada (Apocalipse, 14: 14-16).

É Shinigami que "levar" a alma dos humanos para o outro mundo ou o grego barqueiro Carontes, ou para os budistas, o Deus Enma, que fulga e pune depois da morte o Izanami para os xintoístas. A morte, que é um dos anjos de Allah no islã, como consta no livro sagrado do Alcorão (32:11), "*Dize: o Anjo da Morte, encarregado de vós, levará vossas almas, então a vosso Senhor sereis retornados*". Ou no catolicismo, com o arcanjo Miguel, que é visto como o anjo da morte, carregando consigo as almas dos homens para o céu. Ele segura uma balança (um de seus símbolos). Ele tem o propósito de dar às almas dos mortos a chance de se redimirem antes de fazer a passagem para o céu.

Pois é no moment mortis, conforme Sr. S:

A morte é onde nos encontramos: sem os conceitos de tempo, de espaço ou de memória. É onde as idéias, as experiências, os absurdos e as improvisações se encontram e se misturam. E é assim, e aí, que os humanos se dividem, se duplicam, se dispersam, divergem, convergem e em último momento, evaporam.

Eros e Thanatos devem ser decifrados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCORÃO. Português. **O Alcorão** - tradução de Mansour Challita.- Ed. 1ª - 2010.

ARIÈS, Philippe. **Historia da morte no ocidente**. – Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

ARISTOTELES. **Arte Poética**. – São Paulo: Martin Claret. 2004.

BECKER, Ernest. **A negação da morte: uma abordagem psicológica sobre a finitude humana**. 4ª Ed. – Rio de Janeiro: Record, 2010.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. São Paulo: Paulus, 1990. Edição do Peregrino.

BLANK, R.J. **Escatologia da pessoa**. – São Paulo: Paulus, 2000.

BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia: Historia de deuses e heróis**. 32^a Ed. Tradução: David J. Jr. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

CERVANTES, Miguel de. **Dom Quixote de La Mancha**. Tradução dos viscondes de Castilho e Azevedo – São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FREUD, Sigmund. **Uma Neurose Infantil e outros trabalhos**. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol XVII: Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. **Moisés e o Monoteísmo: três ensaios**. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol XXIII: Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. **O mal estar na civilização**. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol XXIII: Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. **Além do Princípio do Prazer** (1920). Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol XXIII: Rio de Janeiro: Imago, 2006.

KARDEC, Alan. **O livro dos espíritos: Principios da doutrina espírita**. FEB – Rio de Janeiro. 1944.

KOVÁCS, Maria Júlia. **Morte e desenvolvimento humano**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992. 4^o edição, 2002.

LACAN, J. Ecrits. Paris, Editions du Seuil, 1966, p. 549.

AVILA, Sta. Teresa. **Obras Completas: Teresa de Jesus**. Tradução: Frei Patrício Sciadini, OCD. São Paulo: Loyola, 1995.

MAYER, Ralph. **Manual do artista**. Ed. Martins fontes - São Paulo. 1999.

RODRIGUES, Nelson. **Vestido de Noiva**. – Nova fronteira, 2004.

<i>Formato</i>	<i>18 × 25 cm</i>
<i>Tipologia</i>	<i>Garamond 10/12</i>
<i>Papel</i>	<i>Off-set 75gr (miolo)</i>
	<i>Supremo 250gr (capa)</i>
<i>Número de Páginas</i>	<i>255</i>
<i>Impressão</i>	<i>Gráfica Franciscana</i>