




A REPRESENTAÇÃO DA ALMA FEMININA NO IMAGINÁRIO DOS POVOS DA AMAZÔNIA

THE REPRESENTATION OF THE FEMALE SOUL IN THE IMAGINATION OF THE PEOPLES OF THE AMAZON

LA REPRESENTACIÓN DEL ALMA FEMENINA EN EL IMAGINARIO DE LOS PUEBLOS DE LA AMAZONIA

Adson Manoel Bulhões da Silva⁷⁹

Caroline do Socorro Silvestre Oliveira⁸⁰

10.21665/2318-3888.v10n19p254-282

RESUMO

Este estudo assume o propósito de desvelar os sentidos e significados da alma feminina, sua importância e influência aos estudos de gênero, buscando investigar e evidenciar o princípio ou o eterno feminino que circunda as práticas sociais das mulheres, o qual por via da alteridade e empatia inspira um *ethos* de Bem Viver com a natureza, assentado nas bases da cultura material e imaterial dos povos tradicionais da Amazônia. A metodologia, ancorada numa perspectiva fenomenológica e rizomática de conhecimento, concentrou-se nas técnicas metodológicas que incluíram fontes cotejadas com imagens, pinturas, poemas e canções. Os principais resultados revelam que a alma feminina na Amazônia se manifesta como um feminino ancestral que entremeia a vida humana com a tríade terra, floresta e água.

Palavras-chave: Alma. Feminina. Amazônia.

⁷⁹ Possui graduação em Pedagogia, Filosofia e História, possui especialização Docência do Ensino Superior, em Literatura, Língua Portuguesa e Artes pela Universalidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), e Doutor em sociedade e cultura na Amazônia (UFAM). É membro do grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social (Gepos). Atualmente atua como professor de Ensino Médio na rede pública e particular e como professor do Ensino Superior atua na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e na Faculdade Pan Americana (FPA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6302-2117>. E-mail: adsongepos@gmail.com.

⁸⁰ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, pela Universidade Federal do Amazonas (PPGSS-UFAM). É membro do grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder (GEPOS-UFAM). Servidora pública na Secretaria de Educação do Estado do Amazonas (SEDUC-AM), onde leciona: Língua Portuguesa, Redação e Literatura. E-mail: caroline.oliveira@seducam.pro.br.



ABSTRACT

This study aims to unveil the senses and meanings of the female soul, its importance and influence on gender studies, seeking to investigate and highlight the principle or the eternal feminine that surrounds women's social practices, which through alterity and empathy inspires an ethos of Good Living with nature, based on the material and immaterial culture of the traditional peoples of the Amazon. The methodology, anchored in a phenomenological and rhizomatic perspective of knowledge, focused on methodological techniques that included collated with images, paintings, poems and songs, which were added to the in-depth interview. The main results revealed that the female soul in the Amazon manifests itself as an ancestral female that interweaves human life with the triad earth, forest and water.

Keywords: Soul. Female. Amazon.

RESUMEN

Este estudio asume el propósito de desvelar los sentidos y significados del alma femenina, su importancia e influencia a los estudios de género, buscando investigar y resaltar el principio o el eterno femenino que rodea las prácticas sociales de las mujeres, que a través de la alteridad y la empatía inspira un ethos de Buen Vivir con la naturaleza, basado en la cultura material e inmaterial de los pueblos tradicionales de la Amazonía. La metodología, anclada en una perspectiva fenomenológica y rizomática del conocimiento, se centró en técnicas metodológicas que incluyeron fuentes secundarias comparadas con imágenes, pinturas, poemas y canciones, que se sumaron a la entrevista profunda. Los principales resultados revelaron que el alma femenina en la Amazonía se revela como un ancestro femenino que intercala la vida humana con la tríada tierra, bosque y agua.

Palabras clave: Alma. Mujer. Amazonía.

Introdução

A perspectiva de gênero é discutida pelo âmago da alma feminina enquanto um fluxo ou um princípio universal, que participa da vida e da continuidade do planeta. Com base na reflexão teórica aliada aos aportes de uma pesquisa bibliográfica, ambas sinalizadas por Richardson (1999), esta discussão torna-se possível graças a um caminho trilhado em companhia das obras de vários pensadores, entre eles, as



pesquisas de Stein (1999), que apresentam interpretações e abordagens fenomenológicas do feminino, assim como a pesquisa de Torres (2014), que traz uma leitura sobre as mulheres amazônidas e suas conectividades com a terra/água/floresta. Shiva (1991), com a concepção de que o princípio feminino se baseia na amplitude da natureza e envolve a mulher e o homem, como fontes vitalizadoras da relação de reciprocidade com o planeta, bem como os estudos de Estés (1997), que por meio da concepção da alma selvagem traz uma importante contribuição para a visibilização do estudo da alma feminina no campo científico.

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

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



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

Discutir a alma feminina descoberta da membrana ocidentalizada e acionar a ideia do eco-sócio-anropológico, como sugere Morin (2005), exigiu adentrarmos um universo em áreas antes consideradas sombrias, marcadas pelas relações de poder, interferindo nos domínios do patriarcado que se instala na área rural de forma ostensiva. Por isso, escolhemos penetrar o macrocosmo mítico, imaginário e transcendental, que tecem as sociabilidades de vida na Amazônia.

No contexto da referência empírica (o chão da pesquisa), os participantes são apresentados neste estudo com nomes fictícios para salvaguardar as identidades dos sujeitos entrevistados. Nesse contexto, trilhamos metodologicamente este estudo por meio de uma perspectiva rizomática e fenomenológica como sendo um ato científico/poético que entrelaçam as falas de campo, acervos literários e estéticos (músicas, fotografias, cinema, teatro entre outras formas de arte), realidades, imaginários, sociabilidades. É um trajeto empreendido no campo da natureza e da cultura amazônicas, por meio de desvios e rotas de fuga, entrâncias e ressonâncias que nos levam a encontrar outras saídas ou meios para explicar os fenômenos da alma no contexto da terra/floresta/água.



1. A representação do eterno feminino no imaginário dos povos tradicionais da Amazônia

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

A perspectiva da alma feminina elucidada por Stein (1999) aparece como via de diálogo com a representação do eterno feminino⁸¹ contido no imaginário dos povos originários, nos saberes mitológicos de uma Amazônia mátria ancestral, que ao longo do tempo tem se configurado num mosaico de culturas entremeadas por uma natureza entrecruzada por rios de águas doces. A alma feminina é vista neste estudo como um elemento denso de qualidades que estabelecem sintonia com a unicidade e inteireza interconectada com a vida em geral. É possível, a partir dessas qualidades, encontrar traços das peculiaridades da alma feminina no acervo de mitos, entes da floresta e toda espécie de encantarias e expressões sobrenaturais que compõem a teia deste continente das águas (TORRES, 2005). A mátria verde se revela como um universo complexo de espaço-tempo, que ao mesmo tempo se exhibe e se oculta descortinando a fluidez de sua alma ancestral.

É possível falarmos de um poder ancestral ou de forças germinais de forma natural. Trata-se de forças que são modeladas “como a argila pela mão do artista ou como a rocha pela ação espontânea das intempéries [...], uma raiz viva, que possui em si mesma a força natural germinativa na sua forma interna” (STEIN, 1999, p. 117). Observe-se que a alma é densa de essências originárias próprias da dimensão humana que estabelece relações com o espaço natural por meio das capacidades de relacionam-se consigo e com o outro, sendo ele de natureza comum ou não. A alma

⁸¹ Princípio de forças mágicas, infinita e misteriosas ligadas à dimensão feminina por meio da capacidade essencial da geração e transformação da vida no sentido de harmonização com o cosmo.



é o princípio que move essas capacidades que se manifestam na vida do ser, pois por via dessas capacidades é que se alcançam esses distintos modos de viver. A alma feminina estabelece relações com os elementos naturais através das faculdades maternas de nutrir, gerar, cuidar e transformar.

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

A sensibilidade mística da feminidade presente na natureza amazônica, na gestação da terra-fêmea⁸²metamorfoseante a cosmogênese amazônica no seio da terra fértil que flui a energia da motivação primordial do ritual da fertilização, de inseminação da natureza em relicário de imagens místicas e sagradas da Grande Mãe Terra bondosa e terrível, na liquidez viscosa dos conteúdos conformados por seus continentes. Enfim, na homologia das imagens místicas que constelam sob o arquétipo feminino que se entrelaça ao eterno feminino. Muitas são as imagens da natureza amazônica remetidas à figura feminina: a água, a terra, a mata e as forças geradoras que circundam o devir natural são postas como espelhos que refletem as peculiaridades associadas ao eterno feminino.

Para Bachelard (1993, p.27), “é preciso chegar a uma fenomenologia da imaginação [...] que abre as portas do conhecimento da alma”. O pensador sublinha a *anima* como um estado feminino e sublime da relação do Ser com o universo, que desperta emoções profundas por meio de uma psicanálise das imagens e da relação de um

⁸² Nesta reflexão fazemos referência ao termo utilizado por Loureiro (2000) para simbolizar a terra como Mãe.



feminino profundo⁸³ com a natureza. Stein (1999) considera que ao navegar por águas fluídas a relação da alma humana, a da mulher em particular, com o corpo vivente, se assemelha ao de uma planta cujo crescimento e fortalecimento orgânico carece de cooperações de condições externas e internas. Nesse sentido, é preciso acionar no interior da alma feminina as forças que emergem ao intelecto e a vontade, ao ânimo e ao contato daquilo que é capaz de motivar e preencher internamente a alma. Por meio desse pensamento as vivências⁸⁴ tornam-se necessárias para o desenvolvimento pleno da alma justamente pela relação entre o ser humano e a natureza, evidenciando o *espelhamento estético*⁸⁵ da alma feminina.

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

Esse canto profundo é a voz maternal, a voz de nossa mãe [...] E esse algo de nós, de nossas lembranças inconscientes, é sempre e em toda parte resultado de nossos amores da infância, desses amores que a princípio se dirigiam apenas à criatura, em primeiro lugar à criatura-abrigo, à criatura-nutrição que foi a mãe ou a ama de leite (BACHELARD, 1998, p. 120).

Pelo fato da mulher possuir em sua humanidade a capacidade de gerar e nutrir no interior de seu corpo outro ser, ela é também, justamente por essa capacidade natural, mais afetiva e cuidadosa com o outro. Na melhor das hipóteses, a mãe tem com sua cria uma relação diferente daquela cultivada pelo pai. Daí a propensão

⁸³ Esse conceito transborda as delimitações biológica do sexo feminino. BACHELARD, G. A poética do espaço. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

⁸⁴ Para a fenomenologia o termo 'vivência' não significa o conteúdo, mas a estrutura. O que interessa na percepção da coisa, é a vivência da percepção. Temos uma universalidade de estrutura, mas diferentes conteúdos.

⁸⁵ Estética – não só aquela inscrita no espaço artístico convencional das obras classificadas e aceitas como arte, mas a capacidade de sentir, de perceber, os sentimentos que fazem parte da vida.



natural da mulher a estar atenta aos problemas alheios. A empatia natural feminina⁸⁶ se manifesta por meio da virtude genitora de seu Ser, entendendo-se na relação com o outro humano ou com o meio natural.

Stein (1999) chama a atenção para que essa proposta de simplificação não recaia sobre a mulher, na medida em que repousa sobre ela características próprias, não apresentando apenas diferenças extrínsecas, biológicas, em relação ao homem. A mulher é detentora de um princípio inerente que a constitui como tal, um modo interior que compreende o ser permanente e singular em seu íntimo, entretanto, nunca inferior ou superior ao outro de aspecto comum. São essas peculiaridades que tornam o princípio feminino transbordante do plano corpóreo da mulher.

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

Tanto na fala de Tapajós quanto na percepção de Estés, pode, o eterno feminino ser assinalado não como uma reduzida percepção da vida ou uma forma de sentir, vazia de conexão social, mas como o princípio, um movimento voltado para dentro, para o autoconhecimento e empoderamento interno, no sentido da manifestação da alma. Porém, ao mesmo tempo ele se reflete e se revigora no externo, assinalando o

86 Empatia como qualidade da alma feminina. STEIN, Edith. A Mulher: Sua missão segundo a natureza e a graça. Tradução de Alfred J. Keller. Bauru/SP: EDUSC, 1999.



sentido da luta social que se efetiva na construção do sujeito e do respeito às diferenças.

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

Narrativa como essa faz com que os arquétipos sejam inseparáveis da história e da cultura, considerando que os mitos auxiliam na constituição do inconsciente coletivo que direciona a forma de pensar e agir dos indivíduos em diversos contextos sociais, tornando os arquétipos transhistóricos e transculturais, como é o caso do **arquétipo da mãe (grifo nosso)**, que aparece como forma de mãe pessoal, avó, madrasta, sogra, enfermeira, governanta. Trata-se de um arquétipo que pode se efetivar em mães figurativas, como Maria Mãe de Deus, ou a mãe que se torna uma donzela novamente no mito de *Deméter e Core*.

Essa concepção ao alcançar o horizonte do imaginário amazônico descortina o protagonismo cultural das mulheres ao revelar um diálogo íntimo com o imaginário global. Muitos mitos das sociedades amazônicas tradicionais assinalam a figura da mulher como justificativa aos enigmas da natureza. No mito do Jurupari, por



exemplo, a narrativa dá conta de que originalmente eram as mulheres que possuíam as flautas, enquanto os homens se encarregavam do processamento da mandioca e outras tarefas femininas. Quando as mulheres tinham a posse das flautas sagradas, elemento diacrítico central na vida dos povos Dessana, os homens menstruavam e, quando tiraram as flautas delas, fizeram com que as mulheres menstruassem. Em relação ao roubo das flautas sagradas das mulheres, Parokumu e Kehiri, (1980, p. 102), esclarecem que,

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

- Que beleza de paxiúba encontramos, disseram as moças, vamos levá-las. Mas os dois pedaços de paxiúba fugiram delas à medida que se aproximavam. Todavia, as duas conseguiram agarrá-las. Com as paxiúbas nas mãos, se perguntavam para que poderiam servir. [...] Por fim, chegou o peixe wayusoamu, o aracu de cabeça vermelha, que ensinou as moças como tocar as paxiúbas. Antes disso, elas haviam enfiado as paxiúbas na própria vagina, procurando experimentar para que poderia servir. O peixe pegou os pedaços de paxiúba e começou a soprá-los. Aí mesmo, eles começaram a tocar. Então, agarrando-se neles, as duas moças disseram: - Agora descobrimos a serventia deles, vamos tocar nós mesmas. E assim fizeram (PAROKUMU; KEHIRI, 1980, p. 102).

Essas narrativas selvagens e ecológicas fogem da racionalidade ocidental, comportando ambivalências quanto aos poderes e capacidades de homens e mulheres, tal como aquele que se refere aos poderes xamânicos femininos. Para Lévi-Strauss (1991), não há um significado unívoco em rituais e mitos, ambos são compostos por ambiguidades e de elementos que escapam de qualquer lógica pré-concebida. Viveiros de Castro (2017), denomina de perspectivismo ameríndio, isto é, para os povos indígenas não há qualquer separação entre humanidade e animalidade, no tempo mítico os animais coabitavam o mundo com os homens. Os mitos podem ser entendidos como os componentes de um imenso labirinto devendo-se decifrar as relações que estabelecem entre si, as veredas de paredes



estreitas, ligações que surgem de oposições duais, aspectos a perceber na sociedade e na natureza.

O mito do roubo do fogo⁸⁷ nos Kaiapó contém partes que se referem ao ciúme que os homens tinham das onças (portadoras naturais do fogo), roubando-as e matando-as, os homens possuíram o fogo e usaram para preparar a carne das caças. Um outro mito traz o tema do incesto entre mãe e filho⁸⁸, prática proibida, que pode trazer má-sorte para os Bororo, como o desaparecimento do fogo. Compreender o porquê, ou melhor, a forma ampla dessas semelhanças e diferenças, dessas relações, é o verdadeiro enigma das narrativas mitológicas. Em Lévi-Strauss (1991, p.237), “o mito adquire uma importância fundamental para a compreensão dos valores da sociedade em que surge, com conhecimento do contexto - como o faz”. Assim como no mito do fogo, no mito do Jurupari emerge os componentes labirínticos que habitam o universo misterioso da floresta, e de variadas imagens arquetípicas que metaforizam os elementos da natureza, que mesclam a mitologia clássica greco-latina com os mitos indígenas para recriar por meio da fórmula mágica do

⁸⁷ O mito Kaiapó-Gorotire da origem do fogo, um homem é abandonado pelo cunhado no alto de uma rocha porque foram juntos apanhar ninhos de arara, e quando o que subiu atira os ovos ao de baixo, estes se transformam em pedras. O que fica preso passa sede e fome, até ser salvo por uma onça pintada (macho). A onça (macho) o leva e lhe serve carne assada, que o homem não conhecia, pois a humanidade não tinha fogo. A mulher da Onça, com o tempo, tenta devorar o rapaz, que um dia a mata e foge, levando a carne assada para sua aldeia. Os homens organizam uma expedição à casa das onças para roubar o fogo. (ALBISETTI, César e VENTURELLI, Ângelo J. Enciclopédia Bororo, v. 2. Campo Grande, Museu Regional Dom Bosco, 1969).

⁸⁸ No mito do povo Bororo um homem descobre que seu filho está namorando a madrasta, sua segunda mulher, o que é incestuoso neste povo. Tenta matar o filho submetendo-o a provas difíceis, como caçar animais ferozes, ir ao país dos mortos, roubar frutas guardadas por espíritos. O rapaz, graças aos conselhos da avó, sempre consegue vencer. Numa caçada de aves, o pai abandona o filho no alto de uma rocha, mas o jovem atrai abutres que o levam para o chão, comendo, porém, seu ânus e nádegas. Arrastando-se, o jovem refaz a parte do corpo que perdeu com tubérculos. Vai à procura de seu povo. Avisa a avó que entrará em sua casa como lagartixa. Neste instante, uma tempestade se abate sobre a aldeia, apagando todos os fogos menos o da avó. O herói, secretamente, entra na casa da avó, como lagartixa, escondendo-se do pai. Reaparece em forma humana, sendo reconhecido pelo pai e pela madrasta. Transforma-se num cervo e mata o pai. (ALBISETTI, César e VENTURELLI, Ângelo J. Enciclopédia Bororo, v. 2. Campo Grande, Museu Regional Dom Bosco, 1969).



imaginário da floresta, o tempo das origens. Neste teor Krüger (2011, p. 277) considera que,

Como nos mitos, o fogo conduz ao fim do mundo e, nesse caso particular, significa o encerramento de uma estrutura social não acorde com os valores patriarcais. Como nas narrativas mitológicas, o mundo, porém, poderá ressurgir, havendo, portanto, que se tomar providências, dente elas, a de não permitir às mulheres, o acesso aos instrumentos musicais deixados por Jurupari. O que equivaleria a lhes entregar o poder (KRÜGER, 2011, P. 277).

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

Figura 01: Pachamama



Fonte: Jassy Watson, Acrílico sobre tela, 2013.



Estamos diante de uma representação do feminino que evoca a ancestralidade amazônica. No olhar de Paredes (1921), a representação do eterno *feminino entre os povos da Amazônia andina é centralizada na figura da Pachamama*⁸⁹. Trata-se de uma deidade protetora da vida na terra, associada ao *tempo*, que cura as maiores dores, aquele também que extingue as alegrias mais intensas, que distribui as estações, fecunda a terra, sua companheira; dá e absorve a vida dos seres no universo. *Pacha* significa originariamente “tempo”, na língua *kolla*⁹⁰; só com o transcurso dos anos – as adulterações da língua e o predomínio de outras raças – pôde confundir-se, predominando a terra sobre o tempo, ao invés de protagonizar ambos. Pachamama, segundo o conceito que tem entre os índios, poderia ser traduzido no sentido de terra grande, detentora e sustentadora da vida. A terra, como geradora da vida, será, então, assumida, como um símbolo de fecundidade. O poema musical⁹¹ a seguir é ilustrativo daquilo que compreendemos como pachamama, a saber:

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

Esses fragmentos da canção *Terra: nosso corpo, nosso espírito*, expressam bem o sentimento que os povos indígenas da Amazônia têm pela natureza, sendo tão

⁸⁹ **Pachamama** é conhecida também como a Mãe Terra. Ela representa a Deusa maior nas culturas andinas, capaz de mudar todo o sentido na vida de muitas pessoas, trazendo prosperidade, sustento e boa energia.

⁹⁰ Os *kollas* são um povo indígena descendente dos povos que formaram o império Inca. São originários do norte da Argentina, província de Jujuy, próximo à fronteira com a Bolívia.

⁹¹ Toada composta por Rodrigo Bitar e Ronaldo Yoshi, em 2020, para o boi Caprichoso de Parintins - AM.



duradouro, como se fosse a origem de todos os sentimentos. Bachelard (1988), já havia dito que todas as formas de amor recebem um componente de sentimento por sua mãe. É neste sentimento de gênese que está a preocupação ecológica do homem com a natureza e a atribuição a ela como mãe, uma figura feminina. A Terra, de onde toda a vida brota e dá alimento aos seres vivos pode ser entendida como uma representação feminina, necessitando, pois, de uma percepção fenomenológica para explicar os elementos de assimilação com a figura materna.

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

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



A entidade feminina ou a deusa da fertilidade ou deusa mãe é uma imagem mais complexa do que a maioria das pessoas pensam. Ela não é apenas a Deusa Mãe que ordena fertilidade, ou a dama dos animais que governa a fecundidade e todos os selvagens na natureza, mas essencialmente uma energia fluida do cosmo que regenera. Uma lua soberana arquetípica da multiplicidade da natureza feminina. Ela é doadora da vida e de tudo o que ela promove a fertilidade, e ao mesmo tempo, ela é portadora dos poderes destrutivos da natureza. A natureza feminina é como a lua, contém todas as forças: a luz do dia e a escuridão da noite (GIMBUTAS,1990, p.152)

Aparece desta forma, a ideia de um eterno feminino, uma face do feminino presente na luminosidade das culturas dos povos da floresta, em particular os indígenas, que apresentam as mulheres como ancestralidades e sujeitos centrais na relação com o meio ambiente. Conforme atesta Shiva (1988, p. 92), as mulheres são as que, de modo geral, “constituem a maior fonte de criatividade, elemento essencial para gerar mudança em respeito à natureza”. É nesse sentido que o feminino representado na figura da Pachamama permite às mulheres acessarem seu lugar na história desses povos, uma vez que, é por meio da celebração do feminino que se alcança o contato com o natural, com a força produtiva sem destruição, e a construção com o equilíbrio.

Shiva (1988), ao assinalar que o conhecimento das mulheres possui uma relação com o meio ambiente, um modo de ser na nossa casa comum, o planeta. Estamos falando de uma convivência com todo o espaço habitado e convivido: a floresta, os rios e lagos, a várzea e a terra firme, a natureza compartilhada com os diversos povos. Essa convivência é denominada Bem Viver⁹², um modo de vida que os povos tradicionais têm com a natureza, sua grande referência. A grande floresta, a terra e os rios representam o ponto de equilíbrio da própria vida. “Essas experiências

⁹² Um caminho possível de compreensão e aprendizagem dos conceitos e definições da cultura do Bem Viver se dá por meio do modo de vida dos povos tradicionais. Esses povos representam um exemplo vivo de convivência, inter-relação e interdependência entre as pessoas e a natureza na perspectiva da ecologia integral, em que toda a criação se mistura com a terra.



culturais acumuladas em milhares de anos permanecem vivas até os dias atuais, apesar do processo de amalgamação sofrido desde os tempos da conquista” (TORRES, 2005, p.34).

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

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

Na encíclica *Laudato Si* (2015, p. 03), o Papa Francisco lembra que “esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra. O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos” acenando para o “recolhimento e a comunhão universal” (KRENAK, 2019, p.28) para a interligação entre tudo e todos na grande casa comum. Por este leito, Stein (1999, p. 70), considera que “o mundo no qual eu vivo não é só o mundo de corpos físicos, é também um mundo de seres alheios, outros a mim, e eu sou o conhecimento desta



experiência vivenciada”. Aparece aqui a empatia como um fenômeno que leva o sujeito ao encontro de uma inter-relação de equilíbrio e interdependência entre os seres humanos e a natureza, numa permanente atitude de responsabilidade, de cuidado e proteção da sociobiodiversidade, em função de uma civilização justa, solidária e sustentável.

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

2. A estética da alma feminina na ancestralidade dos povos tradicionais da Amazônia

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

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



É pelo corpo da Pachamama que as práticas sociais das mulheres se revestem de uma mística entrelaçada à *tríade materna*⁹³ (terra/água/floresta), que dá significado simbólico às atividades por elas realizadas no âmbito da agricultura familiar, que explica a relação ternária de afetividade e sororidade que elas estabelecem com a Mãe-Terra. Nessa tecelagem da existência, fazemos costuras e chuleios que vão sendo entrelaçadas na grande malha da vida por meio do cuidado e da responsabilidade com os demais seres vivos. “Se nos predisusermos à percepção indígena em relação à natureza como Mãe, e de tudo o que ela representa, estaríamos trabalhando para introduzir em nossa consciência de hoje a alteridade genuína” (GAMBINI, 1999, p. 26), uma lógica que nos é desconhecida, uma estética nova, uma espiritualidade que não conhecemos, uma outra percepção, uma sensibilidade, um modo de ser que ignoramos.

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

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

⁹³Nesta reflexão fazemos referência ao termo criado para representar a tríade terra/água/floresta como a face feminina, criadora e regeneradora da natureza, em particular, a natureza Amazônica.



terra e de outros seres vivos. Significa que a humanidade tem se distanciado cada vez mais da aura da Pachamama.

Os princípios que conduzem o *ethos* do *Bem Viver é Pachacêntrico*⁹⁴, em vez de antropocêntrico. Na *Pacha* não existe a dicotomia entre seres vivos e corpos inertes, todos eles têm vida, e a vida é entendida como a relação entre as partes do todo. E em especial, não há uma separação entre seres humanos e natureza. Tudo forma parte da *Pacha*, como uma totalidade, tem vida. Na música *A mãe do Brasil é indígena*⁹⁵, Mirian Krexu realça a perspectiva *Pachacêntrica* ao revelar que a nossa maternidade ancestral é indígena, uma ligação umbilical com os povos da terra, com a floresta e com os rios, a gênese da vida natural, a qual todos nós fazemos parte. Vejamos:

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

Os trechos da música refletem a relação de alteridade com a Grande Mãe, a *casa comum* de toda a criação. É necessário reconhecer o valor dos povos ancestrais, que incansavelmente lutam para que essa relação prevaleça; é preciso levar em consideração que essa conexão não se dá somente pelo externo, nas necessidades do corpo físico, mas também por vias internas, pela sensibilidade ao cultivo da vida,

⁹⁴ Nesta reflexão fazemos referência ao termo que indica que na Amazônia em particular, as relações entre natureza e cultura são inseparáveis e indissociáveis, embrenhadas aos mitos, lendas, rios, florestas, águas que compõem um sistema complexo imaginário dos povos amazônicos.

⁹⁵ Música composta por Mirian Krexu no ano de 2019.



pois a terra significa uma realidade ampla que representa o território de vida e de sentido de mulheres, homens, animais, vegetais entre outras formas de existência que habitam e convivem em determinada porção do planeta.

Os preceitos do *Bem Viver* engendram uma forma de relação em que a vida dos seres humanos e de toda a natureza encontram-se em primeiro lugar, prezando e garantindo a sobrevivência das próximas gerações. Na cosmovisão dos povos indígenas, o passado, o presente e o futuro coexistem e estão inter-relacionados de forma dinâmica. De acordo com Acosta (2016, p.307), “a distinção entre passado, presente e futuro é apenas uma ilusão obstinadamente persistente”, uma vez que, na tradição dos povos indígenas⁹⁶, o tempo e o espaço são interpretados de forma cíclica e não linear, uma visão incompatível com os conceitos convencionais de evolução e progresso. O tempo move-se em espiral, quando há um avanço, vem um retorno; e um retorno traz um avanço.

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

A perspectiva do *Bem viver* nos remete à concepção da invaginação dos sentidos proposta por Maffesoli (2012, p. 59), ou seja, “uma lógica de regresso. Um retorno

⁹⁶ Podemos citar como exemplo o povo *Amondawa*, situado no Estado de Rondônia. Esses indígenas vivem sem usar referências sobre semanas, meses ou anos. Não fazem aniversários e possuem remota noção numérica. Nesse povo a noção de espaço está relacionada à demarcação natural feita pelos leitos de rios. Já a noção de tempo encontra-se imbricada a jornada da existência, que é organizada ciclicamente, um retorno a matriz da vida, a natureza. WITKOSKI, A. C. *Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais*, Annablume. Rio de Janeiro, (2010).



ao ventre, aos sentidos, ao sensível [...] Encontrar sua origem no corpo natural: a mãe natureza”. Esse autor sugere a existência de uma força matricial cósmica que entrelaça as mulheres à natureza, pois ambas são geradoras de vida, ou como o autor denomina, há uma fusão feminina. Tapajós, um dos participantes desta pesquisa, converge para esse postulado ao revelar que,

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

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

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



Sob a luminosidade do *ethos* do *Bem Viver*, é que efervesce na cultura dos povos da Amazônia a aura que faz de mulheres e homens desta região um protagonismo mítico-sagrado na relação com os elementos naturais. Como é caso da mitologia da origem da argila⁹⁷, do povo *Awajún*⁹⁸, na qual as mulheres são vistas como possuidoras da conexão sagrada com a dona da terra, *Nugkui*.

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

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

⁹⁷ A história conta que *Nantu* construiu uma casa e uma roça de abóboras para sua esposa *Auju*. Quando chegou o tempo da colheita, *Nantu* falou para sua esposa colher e cozinhar as abóboras maduras. *Auju* foi na roça, modelou e queimou panelas de barro, ferveu as abóboras maduras nas panelas novas, mas depois comeu tudo, abrindo a boca que nem uma grande tigela. De volta pra casa, ela mentiu para o marido dizendo que as abóboras estavam verdes. Isso aconteceu várias vezes, deixando *Nantu* suspeito até que ele decidiu segui-la na roça e a viu devorando as abóboras sem guardar nada pra ele. Então, *Nantu* decidiu ir embora para o céu subindo por uma corda. *Auju* quis segui-lo, mas ela estava muito pesada por causa de sua barriga cheia: a corda se rompeu e ela caiu. Quando seu corpo atingiu o chão, sua barriga explodiu e o conteúdo se espalhou pelos cantos, transformando-se em depósitos de argila. Por isso, o barro para a cerâmica é escorregadio, liso como óleo de gordura.

⁹⁸ São povos nativos da Amazônia andina (Peru). Vivem as margens do rio *Marañon*, e seus afluentes – rios Santiago, Nieva, Cenepa, Numpatakay e Chiriaco.



relações sexuais. Se caso a mulher se encontrar numa dessas condições, ela não pode pisar na mina de argila” (BROWN, 1985, p.123).

Nugkui, a dona da terra, como quase todos os seres cosmológicos benéficos dos *Awajún*, tem horror dos fluidos sexuais⁹⁹. Se uma mulher vai pegar argila depois de ter tido relações sexuais, ela percebe o cheiro e vai embora. As oleiras evitam contrariar *Nugkui*, pois seu ciúme tem efeitos nefastos, como fazer as panelas quebrarem na hora de queimá-las. As mulheres grávidas também não podem pegar a argila. Quando elas copulam também não podem pegar. Mas existem outras atitudes femininas que também contrariam *Nugkui*; por exemplo, quando uma mulher serve os alimentos e as bebidas sem os modos à mesa devidos. É necessário que a mulher use a louça dirigindo-se a cada pessoa de maneira diferenciada: esposo, filha, filho, sogra, cunhada entre outros. Caso contrário, a argila desaparece.

Também nessa tradição, as moças antes de casar precisam cultivar o amor à dona da terra, respeitando o processo ritualístico e evitando os comportamentos de pouca atenção e mesquinha que podem causar o ciúme de *Nugkui*. A vida toda elas continuarão cuidando zelosamente dessa parceria, pois sua autonomia como mulher depende da sua relação pessoal com a dona da terra.

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

⁹⁹ Ver BROWN, M. Magia e significado na sociedade amazônica. São Paulo: IBRASA, 1985.



e respeitoso com o meio natural, o que entre os povos tradicionais é praticado como *Bem Viver*.

Por esta forma de pensar e agir, a Mãe-Terra, não é meramente uma fonte de recurso econômico. A natureza é a principal fonte de vida que alimenta, sustenta e ensina. Ela é, portanto, não só uma fonte produtiva, mas “o próprio centro do universo, núcleo da cultura e a origem da identidade étnica” (TOLEDO e BASSOLS, 2015, p. 72). Saber conviver com essa Mãe é a garantia de permanência de gerações presentes e futuras. As práticas ecológicas das mulheres garantem esta permanência, uma vez que a sobrevivência dos povos indígenas está relacionada a um ‘saber viver¹⁰⁰’, adequando seu modo de vida às dinâmicas climáticas que existem na região.

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

É dessa relação pedagógica de ensinamento às novas gerações que nascerá um modo possível de vida sustentável. Viver sustentavelmente na cultura indígena é viver de acordo com esse princípio, em comunidade, respeitando todas as formas de vida,

¹⁰⁰ São saberes que contém tradicionalmente uma variedade de técnicas de uso da terra e de enriquecimento do solo compatíveis com as condições climáticas da Amazônia. Por meio desse conjunto de saberes, os povos indígenas conseguiram adaptar suas vidas em cada um dos habitats amazônicos: florestas ao longo dos rios e lagos, planícies alagadas de várzea e matas de terra firme.



pois é na comunidade que os saberes são compartilhados; “é na comunidade que as pessoas se apropriam dos saberes; é na comunidade que as pessoas vivem e fazem parte” (STEIN, 1999, p. 171); é na comunidade que se constroem e reconstroem valores, que expressam o sentimento de cuidado e o trato responsável com a natureza, garantindo recursos para a sobrevivência das gerações futuras.

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

Considerações finais

*A alma tem a capacidade de ver longe,
remar muito e se curar razoavelmente bem.
Trate de usá-la
Clarissa Pinkola Estés (2007)*

A alma feminina como representação da vida natural encontra no recinto amazônico uma vigorosa expressão simbólica, já que nesse imensurável manto verdejante se bordam inimagináveis formas de vida, ornando sua existência, entrelaçando e conectando seus caminhos, dando feitiço ao tecido universal. Não obstante, a alma feminina não possui morada definitiva nesse cenário, isto é praticamente irrealizável, pois ela habita intensamente todos os lugares porque o seu fadário é delinear o fluxo e o sustento da vida planetária.



O universo imaginário e afetual da Amazônia nos fez entendê-lo como tecido composto por linhas de multiplicidade, onde se desenvolve um vínculo sentimental com a terra, a floresta e as águas, engendrando experiências que marcam profundamente o jeito de viver e ser-no-mundo. No manto amazônico, vidas fluem no ritmo do banheiro das águas, verdadeiras 'veredas' que conduzem de um lugar a outros sonhos e histórias próprios da vida humana, que nesta região é orquestrada pelos encontros e desencontros que ocorrem entre o corpo e as energias emanadas da alma.

A natureza amazônica nos mostra os caminhos pelos quais mulheres e homens caminham. Lugar de muitos segredos e mistérios, que fazem retumbar um imaginário rico de simbolismos em cada leito de rio, em cada furo de igapós, em cada picada na mata e em cada forma de vida. Foi em meio a esse cenário que buscamos investigar por via deste estudo a fonte fertilizadora e *animadora* desta energia que habita a vida natural na região, a qual denominamos de *alma feminina*, uma pujança cósmica que circunda a existência, permitindo a criação, a transformação, a vida e a morte.

Com cuidado, investigamos autores que falam sobre os sentidos do feminino, como Edith Stein, Vandana Shiva, Michel Mafessolli, Iraildes Torres entre outros, em livros, teses e dissertações sobre os mais diversos aspectos dessa perspectiva. Com calos nas pontas dos dedos e com a visão embaçada, fomos tecendo a escrita desta tese que ora apresentamos à academia. As reflexões que fizemos nos transpuseram a outras dimensões simbólicas da cultura amazônica, levando-nos a cada leitura, a um passeio peripatético pelo liceu de cada autor, ou simplesmente abrindo uma fenda no tempo ao devanearmos no universo imaterial dos mitos, os quais fizemos questão de situá-los em nossa escrita.



Essa investigação foi conduzida nas diferentes áreas do conhecimento humano como Filosofia, História, Antropologia e Artes, de forma interdisciplinar, transcendendo sua visibilidade revelando vivências demarcadas por um tempo e uma identidade coletiva, sejam elas culturais ou não. A proposta interdisciplinar nos permitiu entender que a região amazônica emerge como um campo fértil de subjetividade imaginativa capaz de cintilar os estudos sobre *a alma humana e os sentidos do feminino* em suas dimensões de descontinuidade, bifurcação, acaso, desvio e polifonia.

Dessa expressão do feminino na cultura dos povos da floresta emerge uma relação afetiva entre a vida humana e não-humana, uma conexão mística e mítica, que só é possível compreendermos se recorrermos à imaginação que, por força de um exercício racional, unindo em si mito e realidade, realidade e ciência, numa linguagem que comunga a ciência e os saberes, a imanência e a transcendência, tudo num dado momento de um contínuo velar e desvelar de uma limiaridade ancestral do feminino.

Referências

ACOSTA A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

ALBISETTI, César e VENTURELLI, Ângelo J. **Enciclopédia Bororo**. v. 2. Campo Grande, Museu Regional Dom Bosco, 1969.

BACHELARD, G. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BACHELARD, G. **A terra e os devaneios da vontade**: ensaio sobre as imagens da intimidade. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.



BITAR, Rodrigo; YOSHI, Ronaldo. **Terra: nosso corpo, nosso espírito**. Manaus: Boi Caprichoso, 2020.

BROWN, M. **Magia e significado na sociedade amazônica**. São Paulo: IBRASA, 1985.

EISLER, Riane. **O prazer sagrado: sexo, mito e a política do corpo**. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rocco: Rio de Janeiro, 2007.

ESTÉS, Clarisse Pinkola. **Mulheres que Correm com Lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FRANCISCO. **Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da aluna brasileira**. São Paulo: AxisMundi: Terceiro Nome, 1999.

GIMBUTAS, M. **Mulheres e a deusa**. Santa Barbara, CA: ed. Opus, 1990.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2019.

KREXU, Mirian. **A mãe do Brasil é indígena**. Deck Produções Artísticas Ltda, 2019. Disponível em: [http: <www.letras.mus.br/ a-mae-do-brasil-e-indigena/48318/>](http://www.letras.mus.br/a-mae-do-brasil-e-indigena/48318/). Acesso em 26 de dez. 2020.

KRUGER, Marcos Frederico. **Amazônia: mito e literatura**. 3. ed. Manaus: Editora Valer, 2011.

LÉVI-STRAUSS. **A oleira ciumenta**. Traduzido por José Antonio Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, 1985.

LÉVI-STRAUSS. **O cru e o cozido, Mitológicas I**. São Paulo, Brasiliense, 1991.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade**. Traduzido por Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Tradução José Mendes de Souza. Versão para E-book, 2012.

PAREDES, M. Rigoberto. Anotaciones Bibliográficas. **Las obras de donHoracio H. Urteaga**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. La Paz-Bol, ed. Sep, 1921.



PAROKUMU, UmúsinPanlõn, KENHÍRI, Tolamãn. **Antes o mundo não existia - A mitologia heróica dos índios Desâna**. São Paulo: Cultura. 1980.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa Social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas, 1999.

SHIVA, Vandana. **Abraçarla vida: mujer, ecología y supervivencia**. Montevideú: Instituto delTercer Mundo, 1991.

SHIVA, Vandana. **“A semente e a Terra: mulheres, ecologia e biotecnologia”** In: OLIVEIRA, Rosiska; CORRAL, Taís (Org.). **Terra Feminina**. REDEH, 1988.

STEIN, Edith. **A Mulher: Sua missão segundo a natureza e a graça**. Tradução de Alfred J. Keller. Bauru/SP: EDUSC, 1999.

TOLEDO, V; BARRERA-BASSOLS, N. **A memória biocultural**. A importância ecológica das sabedorias tradicionais. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas amazônidas**. Manaus: Edua, 2005.

TORRES, Iraildes Caldas. (Org.). **Entrelaçamento de gênero na Amazônia**. Manaus: Valer, 2015.

TORRES, Iraildes Caldas; Nunes, Sheila. **Dor e coragem no ritual da Tucandeira: o significado mitopoético da virilidade**, In: TORRES, Iraildes Caldas (org). **Mulheres Sateré- Mawé : a epifania de seu povo e suas práticas sociais** . Manaus: Valer, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

WATSON, Jassy. Pachamama. 2013. **Pintura, acrílico sobre tela**, 160 x 220 x 5 cm. Disponível em: <<https://feminismandreligion.com/2018/07/29/pachamama-august-1st-a-day-to-honour-the-great-mother-goddess/>>. Acesso em: 8 de junho de 2020.

WITKOSKI, A. C. **Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais**, Annablume. Rio de Janeiro, (2010).