UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

CENTRO DE EDUCAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO (PPGEdu)

EMELINE APOLONIA DE MELO FERREIRA

PLANTAS PROFESSORAS: CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO MÍTICO PARA A EMERGÊNCIA DE SUBJETIVIDADES CRIOULIZADAS

Recife,

2024

Emeline Apolônia de Melo Ferreira

PLANTAS PROFESSORAS: CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO MÍTICO PARA A EMERGÊNCIA DE SUBJETIVIDADES CRIOULIZADAS

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEdu) da Universidade Federal de Pernambuco, para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Rui Gomes de Mattos de Mesquista

Recife,

2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca do Centro de Educação

Ferreira, Emeline Apolonia de Melo.
PLANTAS PROFESSORAS: CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO MÍTICO PARA A EMERGÊNCIA DE SUBJETIVIDADES CRIOULIZADAS / Emeline Apolonia de Melo Ferreira. - Recife, 2024.
196f.: il.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO, CENTRO DE EDUCAÇÃO, PPGEDU.
Orientação: Rui Gomes de Mattos de Mesquita.

1. Crioulização; 2. Descolonização; 3. Subjetividades. I. Mesquita, Rui Gomes de Mattos de. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central CDD 370

Emeline Apolonia De Melo Ferreira

Plantas Professoras: Contribuição do Pensamento Mítico para a Emergência de Subjetividades Crioulizadas

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Luiz Carlos Pinto
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

Prof.ª Drª. Karina Valença
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Prof. Dr. Gustavo Gilson
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Educação.

_____
Prof.ª Dr.ª Alice Miriam Happ Botler
Coordenadora do Programa

_____
Prof. Dr. Rui Gomes de Mattos de Mesquita
Orientador

Recife, 18 de julho de 2024

AGRADECIMENTOS

A realização desta tese foi um processo coletivo e profundamente transformador, repleto de contribuições valiosas de muitas pessoas e forças que me apoiaram direta e indiretamente. Primeiramente, agradeço a todos que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a construção deste conhecimento. Agradeço especialmente às comunidades que visitei, aos mestres que conheci e com quem me relacionei. Sou imensamente grata pelas curas e entendimentos obtidos ao longo deste caminho. Agradeço especialmente à planta professora Ayahuasca, que me levou a novos patamares de entendimento sobre a vida e sobre a pesquisa.

Agradeço à minha genitora pelo suporte incondicional, ao meu marido por estar ao meu lado durante todo o processo e por me acompanhar nas visitas ao campo, o que também foi profundamente transformador para nossas vidas. Agradeço a Manu, uma amiga que sempre presente quando precisei. Sou grata ao meu orientador, por nunca ter me abandonado e por sempre acreditar em meu potencial, mesmo quando eu mesma não acreditava. Este trabalho seria impossível de realizar sem a colaboração dessas pessoas. É um esforço coletivo, onde cada um tem sua importância e seu lugar.

Agradeço também à energia cósmica e a Deus, que tudo pode naquele que crê. Pela fé e força que sempre me deram, especialmente nos momentos mais difíceis, sou eternamente grata. E por fim um pequeno trecho de música que ouvi na cerimônia, que neste momento falam por mim:

Em honra aos meus ancestrais, a quem já fui, a quem mora em mim**.**

Eu honro essa sabedoria, toda essa força que vem do coração.

Me liberto das histórias que vivi, trazendo um ensinamento.

E preenchendo meu ser.

Todas as vezes que eu me lembrar quem eu fui e quem eu sou.

A mãe terra vai chamar.

O xamã yanomami... Não dissocia a sina de seu povo da do restante da humanidade. Não são apenas os índios, mas também os brancos, que estão ameaçados pela cobiça do ouro e pelas epidemias introduzidas por estes últimos. [...] É emblemático que caiba a um dos últimos porta-vozes de uma sociedade em vias de extinção, como tantas outras, por nossa causa, enunciar os princípios de uma sabedoria da qual também depende — e somos ainda muito poucos a compreendê-lo — nossa própria sobrevivência.

Epígrafe de Lévi-Strauss (escrita em 1993).

RESUMO

Esta pesquisa versa sobre o lugar do pensamento mítico na performance do "ser" imerso na cosmovisão dos povos das matas, considerando a relação das matrizes culturais indígenas e africanas com o não humano, nesse caso, as plantas professoras e medicinas da floresta. Para tanto, levantamos o seguinte objetivo: Analisar e compreender, a dimensão educativa do pensamento mítico no delineamento das subjetividades de matrizes indígenas e africanas na cultura da Jurema Sagrada e na relação educativa xamânica que envolve as plantas de poder, consideradas professoras e/ou medicinas. Ainda; que consequências epistemológicas, políticas e pedagógicas, a resposta a tal objetivo pode trazer para um possível processo de descolonização da educação no Brasil? Compomos nossa metodologia a partir da investigação Poética da Relação como uma possibilidade para olharmos as diferentes culturas e modos de vida de forma aberta ao conhecimento desse Outro Glissant (2021). Observar como o conceito de crioulização nos leva a analisar processos que não se permitiram colonizar desde suas matrizes culturais. Analisar a imprevisibilidade poética como possibilidade de criação de "novas" éticas através de narrativas míticas, oralidade e ancestralidade. Compreender que a educação xamânica é regida pelas plantas de poder, nesse caso, a Ayahuasca e o rapé, que promovem uma abertura para a relação com o não humano, os sonhos como formas de conhecimento e aprendizado para essas culturas e como isso implica nos paradigmas educacionais em sentido mais amplo. Nessa perspectiva, percebemos que seja possível o mito contribuir de forma significativa e afetuosa na formação da subjetividade a partir da relação com o não humano e da comunidade em torno dos espaços sagrados e que fazem uso das plantas de poder. Por fim, sugerimos nas considerações finais uma "pedagogia da relação" que compreende a relação que produz a crioulização, e neste caso, incluiu-se a relação com os seres encantados e não humanos. Valorizando os mitos em torno das plantas que ensinam, das árvores míticas, da ancestralidade e da espiritualidade destes povos, considerando a existência de educações que podem ser múltiplas, diversas e plurais, potentes para a formação de subjetividades descolonizadas em nosso país.

Palavras chaves: crioulização; descolonização; educação; mito; subjetividades.

ABSTRACT

This research deals with the place of mythical thinking in the performance of the "being" immersed in the worldview of the peoples of the forests, considering the relationship of indigenous and African cultural matrices with the non-human, in this case, the teaching plants and medicines of the forest. To this end, we have set ourselves the following objective: To analyze and understand the educational dimension of mythical thinking in the delineation of the subjectivities of indigenous and African matrices in the culture of Sacred Jurema and in the shamanic educational relationship involving the plants of power, considered teachers and/or medicines. Furthermore, what epistemological, political and pedagogical consequences can the answer to this question have for a possible process of decolonizing education in Brazil? Our methodology is based on investigating the Poetics of Relation as a way of looking at different cultures and ways of life in a way that is open to the knowledge of this Glissant Other (2021). Observing how the concept of creolization leads us to analyse processes that have not allowed themselves to be colonized from their cultural roots. To analyze poetic unpredictability as a possibility for creating "new" ethics through mythical narratives, orality and ancestry. To understand that shamanic education is governed by power plants, in this case Ayahuasca and snuff, which promote an openness to the relationship with the non-human, dreams as forms of knowledge and learning for these cultures and how this implies educational paradigms in a broader sense. From this perspective, we can see that it is possible for myth to make a significant and affectionate contribution to the formation of subjectivity based on the relationship with the non-human and the community around sacred spaces that make use of power plants. Finally, in our concluding remarks, we suggest a "pedagogy of the relationship" that understands the relationship that produces creolization, and in this case, includes the relationship with enchanted and non-human beings. Valuing the myths surrounding the plants that teach, the mythical trees, the ancestry and spirituality of these peoples, considering the existence of educations that can be multiple, diverse and plural, powerful for the formation of decolonized subjectivities in our country.

Key words: creolization; decolonization; education; myth; subjectivities.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Negros brasileiros ao tronco 65
Figura 2. Punição pública de escravos 66
Figura 3. Terreiro Mestra Jardecilha, Alhandra – PB, 12 de setembro de 2020 129
Figura 4. Mestre Juremeiro Lucas, Alhandra – PB, 12 de setembro de 2020 129
Figura 5. Vestimentas 142
Figura 6. Baia da traição Paraíba 1, 5 de setembro de 2021 142
Figura 7. Baia da traição Paraíba 2, 5 de setembro de 2021 143
Figura 8. Pajé Antônio 143
Figura 9. Produção e aplicação do Rapé 163
Figura 10. Rapé finalizado 164

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

1. A INVISIBILIDADE DO PENSAMENTO MÍTICO NA SOCIEDADE BRASILEIRA E SUAS IMPLICAÇÕES PARA O CAMPO DA EDUCAÇÃO 33

1.1 Contornos do pensamento mítico e outras educações 34

1.2 Educações descolonizadoras e os alicerces da colonialidade 47

1.3 Processos de colonização/descolonização: A cultura do outro é a cultura das matas 55

1.4 Processos de colonização/descolonização: A cultura de resistência é a cultura negra e nativa 60

2. METODOLOGIAS EM EXPANSÃO: A POSSIBILIDADE DA RELAÇÃO POÉTICA COMO MÉTODO E ANÁLISE 71

2.1 Investigação poética e crioulização: Possibilidades teórico-metodológicas 71

2.2 Relação e imprevisibilidade do pensamento mítico como possibilidades educacionais outras 80

2.3 Arquipélagos: Pensamento e Paisagens que alteram as relações do humano com o não humano 87

2.4 Relação e Participação: Conversas e aprendizagens outras 94

2.5 Xamanismo: Educações na relação do humano com o não humano 102

3. A DIMENSÃO MÍTICA E EDUCATIVA EM TORNO DAS PLANTAS DE PODER: O PENSAMENTO ÁRVORE 109

3.1 A ontologia da ayahuasca e da Jurema: A relação entre o humano e não humano 109

3.2 Florestania: O que chamamos de natureza poderia ser a cultura dos outros 119

3.3 Formação de subjetividades no pensamento mítico e a relação com as plantas mestras 123

4. DESCANSANDO À SOMBRA DA FLORESTA: CONFIANÇA, ENCONTRO E ENCANTOS 129

4.1 Tradição e Ancestralidade: O Terreiro da Mestra Jardecilha, Dona Nina e a Sabedoria do Mestre Lucas 129

4.2 Alteridade na relação com a natureza: Encontro com os índios Potiguara na Baía da traição-Paraíba 140

4.3 Ayahuasca: Confiança no caminho e os ensinamentos da mãe terra 150

4.4 Educação pelas plantas: A Crioulização através da relação com o não humano 158

5. PEDAGOGIA DA RELAÇÃO: SUBJETIVAÇÃO DO SER A PARTIR DA RELAÇÃO COM O NÃO HUMANO 162

5.1 A cultura das plantas medicinais: Encontro com o sagrado 162

5.2 Ayahuasca e Xamanismo: Ensinamentos para a vida 167

5.3 A Pedagogia da Relação e o Encontro com o sagrado 169

5.4 Subjetividades crioulizadas, relação e aprendizagem 172

CONSIDERAÇÕES FINAIS 178

REFERÊNCIAS 183

INTRODUÇÃO

Este estudo nasceu de frequentes debates e discussões em salas de aula sobre o racismo e as consequências da colonização em nosso país, com professores e colegas de profissão. Neste caso, poderia dizer que tais questões têm origem ainda na graduação, durante a produção do documentário *O Baobá e o Currículo*, sobre a Lei 10 639/03, encontrado na plataforma digital *Youtube.* Sendo uma pesquisa do PIBIC (2014) com o título: Potencial de inovação política em práticas educativas nas narrativas em torno do Baobá.

Desta feita, estávamos interessados em, a partir do estudo da narrativa em curso sobre o Baobá na região metropolitana do Recife, formular os elementos basilares para a proposição de um paradigma curricular centrado na ação narrativa. Havia o interesse pelo potencial educativo das histórias existentes em torno do Baobá, árvore sagrada (mítica), para a cultura negra afrodiaspórica no Brasil. Preocupava-se, especificamente, sobre que outros discursos poderiam se relacionar com o espaço educativo hegemônico e sua moderna forma escolar, numa tentativa de romper com a hierarquia de saberes, contribuindo assim, para a emergência não tutelada de "novas" subjetividades, através de flexibilizações na referida forma.

O interesse por esta temática só aumentava à medida em que eram aprofundadas as reflexões em torno da história e cultura africana e indígena no estado de Pernambuco. Na pesquisa do mestrado foi trabalhado a Lei 11.645/08: Uma análise das práticas curriculares em uma escola municipal do Recife desde o mito de Malunguinho, em 2017. Com ela surgiram possibilidades de se pensar em uma lógica curricular que, atenta às amarras do próprio espaço escolar, se mostrasse um terreno aberto e fértil para a promoção de uma efetiva diversidade, posto que rompesse com o próprio paradigma lógico-formal de pensamento e saberes hegemonicamente constituídos. Ainda no mestrado, interessava ver como o espaço escolar hegemônico articulava a demanda da Lei, a noção de currículo e os valores das culturas supracitadas.

Nesta perspectiva foi refletido sobre um currículo como um espaço aberto à imprevisibilidade e vicissitudes da vida, às experimentações de direitos, arte, política, espiritualidade etc. Buscando articular campos e dimensões da vida, isso – em consonância com a teoria do discurso de Ernesto Laclau – de maneira a modificar os contornos constitutivos das partes articuladas. Estes espaços educacionais estariam, portanto, abertos à imaginação, entendida como combustível político para a diferença. Consequentemente, para a nutrição e

construção de ambientes, cujas tônicas estão na relação – nem nas idiossincrasias das partes ou na objetividade acachapante do todo. Sendo que seus sistemas mesmos de significação e suas respectivas formas institucionais estivessem sempre abertos à subversão e à contestação de seus próprios termos.

Ernesto Laclau (2000) foi um filósofo e politólogo argentino, conhecido por seu trabalho no campo da teoria do discurso. Uma das ideias centrais em seu pensamento é a imprevisibilidade advinda de uma dimensão política, não fundacionista, do social. Tal compreensão está, de alguma maneira, ligada à construção do social, que não segue, ele próprio, um curso determinado ou previsível, já que constituído por meio de práticas discursivas (articulatórias) contingentes.

Nesse contexto, ele introduz o conceito de "significante vazio", que se refere a palavras ou conceitos que, portadores de ambiguidade, podem ser preenchidos com diferentes significados dependendo do contexto político e das demandas envolvidas. Por exemplo, o termo "liberdade" pode ser interpretado de maneiras diversas e mobilizado por diferentes grupos políticos para alcançar objetivos distintos. A hegemonia se torna uma construção contingente e não um resultado natural ou necessário, ou seja, é alcançada por meio da articulação de demandas e identidades diversas em torno de um projeto político comum. Nesse sentido, Laclau vê a ação política como criação de sentido, ou seja, não é simplesmente uma resposta a condições existentes, mas uma criação ativa de sentido e significado. Intuição que temos trazido para pensar a educação.

Os atores políticos constroem narrativas, símbolos e estratégias para mobilizar apoio e transformar a realidade política. Podemos entrever em seus escritos, portanto, uma crítica à previsibilidade racionalista vigente nos campos educativo e científico. Destacando a complexidade e a imprevisibilidade dos fenômenos políticos, o autor em tela argumenta que tentativas de reduzir a política a fórmulas, ideologias ou modelos predefinidos são simplificações que não capturam a dinâmica real da sociedade e da agência política. Em resumo, a imprevisibilidade na política decorre da natureza contingente das práticas discursivas, da multiplicidade de significados atribuídos aos conceitos e da capacidade dos atores criarem sentidos e estratégias de mobilização irredutíveis às estruturas sociais.

Assim, ao que nos interessa na presente tese, chegamos ao entendimento de que ainda há barreiras e dificuldades para uma efetiva “educação para as relações étnico-raciais”, uma vez que se estar transformando toda uma cultura em mero “tema” escolar, tratado num regime ético-estético e institucional ocidental, sendo tais temas muitas vezes reduzidos a estereótipos e/ou

datas comemorativas. Com isso, os povos negros e indígenas são subalternamente, transformado em objetos dos discursos educacionais e científicos, e, assim, conformados às lógicas sociais hegemônicas, que são, como veremos ao longo deste trabalho, essencialmente colonizadas e colonizantes (DUSSEL, 1993).

Logo, partindo de observações feitas das narrativas sobre a história do nosso país e a construção política e ideológica de um Estado-Nação, podemos ver que, mesmo após a escravidão, o negro e o os povos nativos continuaram excluídos dos sistemas/discursos institucionais (FERNANDES, 1965). Discurso que, ao longo de sua constituição, se tornaram uma forma de colonizar as subjetividades nas sociedades capitalistas, perpetuando as lógicas escravistas, trabalhando mais por menos, aumentando e prolongando o sofrimento de sua população. É importante salientar que as ideologias se manifestam na forma de ser e de se relacionar com o mundo, neste caso, o capitalismo tem atuado fortemente para promover barreiras e/ou distanciamentos entre a realidade e o imaginário social, asfixiando este último. Esse dualismo cria fantasiosamente uma cortina de fumaça que impossibilita o desenvolvimento pleno de todos que vivem sob a égide deste modelo econômico e social. Nesse ponto, destacam-se as instituições educacionais que, ainda ampla e majoritariamente influenciadas pela lógica da racionalidade moderna eurocêntrica, preservaram uma educação "elitista" tradicional, vista "como uma agência centrada no professor, o qual transmite, segundo uma graduação lógica, o acervo cultural aos alunos" (SAVIANI, 1991, p. 6). Essa educação colonizada, aparelho ideológico do Estado (ALTHUSSER, 1998), conformada aos valores das elites colonizadas, contribuiu para uma marginalização de determinados grupos culturais na geometria social, ocasionando o surgimento de diversas propostas educativas contrárias à forma escolar hegemônica (educação do campo, educação indígena, educação quilombola etc).

Nesse sentido, pontuou-se a questão da exclusão dos povos negros e dos povos das matas no projeto de construção do Estado-nação, colocando em xeque o discurso de democracia racial, mostrando que existe uma "diversidade cultural" que é invisibilizada e/ou coisificada nesse processo. Mesmo após a criação de leis de ações afirmativas voltadas para as matrizes em tela, Lei 10. 639/03, Lei 11. 645/08, Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's, BRASIL, 1997), Lei de Cotas Raciais e a Lei de Diretrizes e Bases (LDB), as escolas e seus currículos encontram grandes obstáculos em diversas áreas tais como; o político, o ideológico, o religioso, até mesmo a falta de conhecimento dos professores em sala de aula de forma apropriada e/ou sensível às matrizes culturais em tela, que influenciam as condições de possibilidade para que

seja ou não possível emergir outras lógicas educativas, de forma a romper com paradigmas educacionais e curriculares vigentes.

Diante de tais inquietações nos interessou captar aspectos, até onde nos é possível, dos processos educativos como vivenciados pelos povos das matas, a sua relação com o não humano (Plantas professoras, medicinas da floresta, espiritualidade, animais, natureza), por exemplo. Percebemos, ao adentrarmos na pesquisa, a Jurema Sagrada não mais como uma religião em si, mas como um processo cultural extremamente rico, que articula várias dimensões da vida, mitos e campos discursivos não redutíveis à estrutura social hegemônica no Brasil; assim como o xamanismo, que tem sua própria forma de educação a partir do conhecimento das plantas medicinais, caso da Ayahuasca. Toda essa inquietação, nos faz levantar os seguintes questionamentos: Qual o lugar do pensamento mítico na performance do "ser" que está imerso na cosmovisão dos povos das matas (Plantas Sagradas consideradas professoras/medicinas) e nas práticas culturais e educativas da Jurema Sagrada? Que consequências epistemológicas, político-existenciais- e pedagógicas, a resposta a tal pergunta pode trazer para um possível processo de descolonização da educação no Brasil?

Desta feita, definiu-se como **objetivo geral** analisar e compreender, a dimensão educativa do pensamento mítico em torno das plantas professoras/medicinais no delineamento das subjetividades de matrizes indígenas e africanas na cultura da Jurema Sagrada. Logo, estabeleceu-se seis pontos principais, entendidos aqui como **objetivos específicos**:

1) Delinear o que entendemos por "pensamento mítico";

2) Analisar as redes de conexões entre pensamento mítico e a modernidade capitalista;

3) Investigar o lugar do pensamento mítico nas culturas dos povos originários e sua articulação com o universo espiritual das plantas de poder/medicinas no Nordeste brasileiro;

4) Investigar o lugar do pensamento mítico no ambiente simbólico do xamanismo através da Planta professora Ayahuasca;

5) Perceber como o pensamento mítico contribui na formação da subjetividade de mestres Juremeiros, na sua relação com as medicinas da floresta (entendida como uma relação com o não humano);

6) Sistematizar os objetivos anteriores e apontar consequências políticas e pedagógicas para se pensar a descolonização em nossas práticas educativas.

Durante o campo, através de um diário, foi possível registrar/descrever alguns fenômenos de incorporação e rituais, além de reflexões em torno do lugar/paisagem dos mitos no encontro com o Outro. Nesse caso, dentro de nossas limitações, buscamos sentir, compreender e sonhar com a relação entre humanos e não humanos, ancestrais e/ou entidades, o uso das plantas medicinais, visto ser esta uma forma de *relação* que contrasta profundamente com os princípios estruturais da civilização ocidental moderna.

Buscando vislumbrar e sentir o sistema de pensamento dos povos das matas, a paisagem, a composição de um Todo, seja ouvindo suas histórias, participando de ritos, danças, ou conhecendo a sua culinária, recebendo rezas com plantas medicinais, adentramos pouco a pouco no que gostamos de chamar de um encontro mágico, que nos entreabriu um outro mundo possível. Essa *relação* proporcionou um aprendizado singular, impossível de se ensimesmar (GLISSANT, 2011). E foi nessa experiência, no próprio caminhar da pesquisa, que pudemos dimensionar a categoria glissantiana de (Glissant, 2011). Este autor, filósofo da literatura, elaborou um conjunto de conceitos que auxilia na análise dos efeitos da colonização nos tempos atuais. O termo relação, por exemplo, é colocado como um processo que afeta as diferenças reunidas, tais como os processos de escravidão e do colonialismo. Neste caso, pressupõe-se reconhecer aqui os distanciamentos oriundos da experiência entre colonizador e colonizados, numa espécie de ‘mau” encontro, tema que será mais aprofundado no primeiro capítulo e nos levará a refletir sobre a possibilidade de abertura para a uma relação mais próxima e poética, que se utilize da imaginação. Assim, poderia se dar a partilha entre diferentes mundos nesse espaço que separa e/ou distancia os povos nativos, afrodescendentes, entre outros.

Relação é o pensamento de errância e ao mesmo tempo totalidade, sendo esse o ponto em potência pela capacidade de desestruturar os constructos político-institucionais nacionais, exigindo dos sujeitos da relação a gestação de novos modos de ser (GLISSANT, 2011). Com isso, se desenraizar ou, podemos dizer, se descolonizar, contribui para a formação de identidades Outras. Descolonizar-se na perspectiva de Édouard Glissant envolve um processo profundo de reconhecimento das múltiplas culturas, identidades e formas de conhecimento que foram historicamente marginalizadas, suprimidas ou subjugadas pelo colonialismo, mas que são, na realidade, iguais em valor. Desta maneira, a descolonização é proposta de forma que não se limite apenas a uma libertação política ou econômica, mas também a uma transformação cultural, social e epistêmica que garanta a existência de singularidades numa totalidade não totalitária.

Nesse sentido, descolonizar-se significa rejeitar a ideia de toda metrópole, de uma cultura dominante ou hegemônica que impõe sua visão e paisagens do mundo sobre todas as outras, e em vez disso, valorizar e preservar a diversidade cultural, linguística e histórica que enriquece a humanidade. Isso envolve reconhecer e confrontar as hierarquias de poder, as narrativas unilaterais e as estruturas de dominação que sustentam o colonialismo e suas formas contemporâneas de opressão. Nesse contexto, descolonizar-se implica abraçar a ideia de uma "poética da relação" (GLISSANT, 2000) que explicaremos mais a frente, na qual as diferenças são vistas como fontes de enriquecimento mútuo e diálogo intercultural. Tal conceito, também nos mostra que no caso da colonização no Brasil houve divisões sociais e/ou confrontos ideológicos, políticos e guerras onde se derramou muito sangue. Descolonizar-se é um processo complexo e contínuo de reconstrução das relações humanas, não humanas e sociais, baseado na valorização da diversidade, na rejeição das hierarquias opressivas e na busca por formas mais justas e igualitárias de convivência e entendimento entre os povos.

Para compreendermos a “Poética da relação” (GLISSANT, 2000) o autor faz uma analogia ao nomadismo para esclarecer o que nos impulsiona a estar em Relação. O nomadismo foi visto como uma expansão territorial, mas o movimento interior do Ser era essa busca constante pelo “Outro”. Esse cenário imagético da totalidade-mundo permite desvios de rotas, erros de trajetórias que nos movem e nos afastam dos modos de vida totalizantes e totalitários. São elementos assim que somam e constroem resultados, não resultando em uma geometria estruturante da Totalidade-mundo, que em suas narrativas/memórias desenvolvem um modo de conhecimento que convergem e demarcam inspirações para uma relação poética e não uma continuidade da universalidade.

A noção de "totalidade mundo", enfim realizada, envolve uma visão complexa e dinâmica, que transcende as limitações da visão ocidental tradicional baseada na separação e na categorização rígida. Glissant (1997) em seu livro “o tratado do todo-mundo”, enfatiza a interconexão e interdependência de todos os elementos do mundo, sejam culturais, sociais, ambientais ou históricos. A intermixidade refere-se à mistura constante e à troca entre diferentes culturas, identidades e experiências, que contribuem para a diversidade e a complexidade das relações. Nessa perspectiva, a crioulização é um processo central, onde as culturas se encontram, se mesclam e produzem novas formas de expressão e conhecimento. A errância, conceito importante em Glissant (2000), que falaremos mais à frente, refere-se à ideia de movimento, viagem e busca por novas conexões e entendimentos. A relação planetária amplia essa noção, reconhecendo as interações globais e transnacionais que moldam as

realidades locais e individuais. A totalidade-mundo se opõe à ideia de uma totalidade uniforme imposta, defendendo a valorização e preservação das diferenças e singularidades. Em síntese, a totalidade-mundo representa uma visão integradora e relacional do mundo, que abraça a diversidade, a complexidade e a interconexão de todas as coisas, desafiando visões simplistas e dicotômicas da realidade.

Para o autor o "Outro" é aquele que na relação projeta sua ideia sobre si, partindo de um pensamento dual no diferente que por ora permanece distante, que vejo separado de mim. Nesse caso, na Relação é possível abandonar o pensamento dualístico, fundante da racionalidade moderna, se no instante em que as diferenças se encontram, se reconheçam como diferenças entre si e não como projeções. Logo, o pensamento do "Outro" se apercebe na multiplicidade das relações, mesmo que regido ainda pelos termos sutis de hierarquias totalizantes universais.

> Pensamento do outro é generosidade moral que me levaria a aceitar o princípio de alteridade, a conceber que o mundo não é feito de um só bloco e que não há só uma verdade, a minha. Mas o pensamento do outro pode habitar-me sem que me faça alterar de curso, sem que ele "me desvie", sem que ele me modifique em mim mesmo. É um princípio ético, que me bastaria não violar. O outro do pensamento é esse movimento mesmo. Aí, tem de agir. É o momento em que mudo o meu pensamento, sem abdicar do seu contributo. Mudo e permuto. Trata-se de uma estética da turbulência, cuja ética correspondente não é dada diante mão. Se admitirmos assim que uma estética é uma arte de conceber, de imaginar, de agir, o outro do pensamento é a estética criada por mim, por vocês, que para nos associar há uma dinâmica em que participamos. É a parte que me cabe da estética do caos, o trabalho a levar a cabo, o caminho a percorrer. O pensamento do outro é por vezes pressuposto pelos dominadores, mas unilateralmente; ou proposto na dor por aqueles que sofrem e se libertam. O outro do pensamento é sempre desencadeado pelo conjunto dos confluentes, onde cada um é mudado pelo outro, e o muda também (GLISSANT, 2011, p. 73).

Nesta reflexão, pode-se dizer que o "Outro" na errância não é nem de longe uma situação de fracasso, abandono, ou recusa de algo ou lugar. É a capacidade de perceber o que vemos no "Outro" encontram-se dentro de cada um, os processos históricos denunciam tal fenômeno como, por o etnocentrismo exacerbado da Europa ao projetar seus ideais para o mundo dito como "não-civilizado". Em analogia ao cenário, a identidade não está somente na raiz, ela se expande como um rizoma (DELEUZE, 1980) na relação com o "Outro". A errância também surge como narrativas míticas que se manifestam sem origem na universalidade, onde dialogam com o Todo e não com o UNO, nesse caso, é a poesia que em algum momento leva o sujeito ao estado de Relação.

A errância não se limita apenas a um movimento físico de deslocamento, mas engloba também uma dimensão espiritual, cultural e identitária. A partir de Glissant (2011) podemos ver aqui alguns aspectos importantes desse conceito; ela (a errância) envolve a ideia de movimento através do espaço físico e/ou imaginário. Isso pode ser tanto uma migração física de um lugar para outro, quanto uma viagem interior, um percurso de descoberta e exploração de si mesmo e do mundo. Envolve também um hibridismo e diversidade, nesse caso, está ligada à ideia de hibridismo cultural. Os errantes não estão presos a uma única identidade ou pertencimento, mas experienciam múltiplas influências e conexões culturais, criando assim formas de ser e de pertencer ao planeta terra.

As relações interpessoais e interculturais também se relacionam com as interações entre pessoas de diferentes culturas e origens. Essas interações geram um processo de troca, diálogo e enriquecimento mútuo, contribuindo para a construção de uma identidade mais complexa e abrangente. Glissant (2011) vê na errância, e na forma pensamento que daí decorre, uma maneira de resistência ao totalitarismo e à uniformização cultural. Ao celebrar a diversidade e a multiplicidade em sua materialidade – ou seja, considerando os diferentes mais do que mera diferença conceitualmente percebida –, os errantes se opõem, pela sua existência discreta, às tentativas de imposição de uma única visão/paisagem de mundo e de identidade. Assim, a errância representa um modo de ser e de estar no mundo com a abertura e a aceitação do risco que o desconhecido oferece, contribuindo para uma compreensão mais ampla das relações humanas e culturais.

Neste percurso, a poética da Relação trata de um sujeito errante, que já não se reconhece mais como pioneiro/aventureiro de descobertas, nem conquistador, ele cai no abismo do ser. Na procura por compreender sua condição no mundo totalizante, de alguma maneira percebe que não conseguirá mais sair deste ambiente. Nisso habita todo o encanto dos desvios perigosos das universalidades discursivas. Tais discursos generalizantes elegem do mundo ideias e fatos que se impõem como modelos do que se deve ser. Por consequência, o pensamento errante contempla esta totalidade, mas no erro/desvio renuncia a pretensa tentativa de dominação/colonização.

> A relação não pode ser "provada", porque a sua totalidade não é abordável- mas sim imaginada, viva e concebível por escusa do pensamento. A acumulação de exemplo tenderia a completar uma descrição nunca terminada dos processos de relação e não há como circunscrever ou legitimar uma verdade global, impossível. Nesse sentido, análise mais bem ajustada é aquela

> que desenha poeticamente o voo ou o mergulho. A descrição não prova, acrescenta simplesmente a relação, na medida que esta é síntese-gênese nunca concluída (GLISSANT, 2011, p. 76).

Nesse sentido não há como colocar a relação poética como um fim em si mesmo, visto que ela é uma gênese que nunca poderá ser concluída, mas pode ser utilizada como meios e formas de deslocamentos em processos de descolonização para educações outras.

Desde os quilombos e os povos nativos, os rastros resíduos (GLISSANT, 2011) que se dão através da memória e da oralidade, podem ser encontrados em artefatos arqueológicos, ritos e hábitos de culturas preservadas, contos, músicas, danças etc. Esses resíduos são fontes de que revelam o passado da cultura dos povos tanto africanos como indígenas, seus deuses, costumes, ritos e linguagens. Esses povos quase sempre confrontados pelos seus colonizadores, ao reconhecerem em si a genialidade engendrada pelos sofrimentos suportados, constroem a partir da experiência/relação possibilidades de outras sínteses-desvios, melhores, desconhecidas pelo homem branco europeu (GLISSANT, 2005). Desse modo, se misturam e ressignificam sua condição neste planeta, com um potencial inimaginável de dar novos sentidos a vida através das narrativas míticas (LACLAU, 1990), tais como o Baobá, a Jurema, a Ayahuasca, plantas medicinais, entidades.

Nessa esteira, o conceito de crioulização, parte central nas análises desta pesquisa, nos permitirá compreender o processo de mestiçagem. Para Glissant (2005) a crioulização é imprevisível, capaz de romper estruturas, discursos já naturalizados e/ou ocidentalizados. Assim, Glissant (2005), em seu livro Poética da Diversidade, nos conta que é preciso ter uma sensibilidade para captar os diferentes processos de criação, não só através da linguagem, mas pelas necessidades práticas do cotidiano, a intuição que precede a racionalidade presente na *relação* com o diferente. A intuição desempenha um papel significativo na relação poética, especialmente em sua abordagem à identidade, cultura e relação com o mundo. Para tanto, a intuição não se limita a uma simples sensação ou insight, mas é uma forma de conhecimento que vai além da razão e da lógica linear. Ele valoriza a intuição como uma ferramenta que permite compreender a interconexão de diferentes formas de conhecimento, culturas e experiências. Essa capacidade intuitiva de compreender e apreciar a complexidade do mundo é fundamental para sua visão de crioulização e diversidade.

> A intuição é o sentido do todo, que nos revela o diverso. O diverso não é apenas a soma de singularidades. É uma composição onde as singularidades

> se envolvem e se transformam, se modificam e se criam mutuamente (GLISSANT, 2011, p. 78).

Nesse sentido, é importante ter sensibilidade às relações, pois a intuição está relacionada à conexão entre os seres humanos e não humanos, com a paisagem, as culturas e a simbologia dos ritos. É uma forma de percepção que reconhece as interdependências e interconexões que moldam nossas identidades e experiências. Por isso, a intuição é uma parte essencial da "poética da relação", que valoriza a capacidade de se relacionar com os outros de forma empática, criativa e aberta às diferenças. Essa poética enfatiza a importância da escuta, do diálogo e da construção de pontes entre as culturas. Nesse caso, a intuição também está ligada à recusa de uma visão uniforme e homogênea do mundo. Ele argumenta que a intuição nos permite apreciar e valorizar a multiplicidade de perspectivas, vozes e narrativas que enriquecem nossa compreensão do mundo. Logo, não é possível manter uma identidade autocentrada quando se está aberto à relação, mesmo assim, é possível crioulizar sem perder de vista aquilo mesmo que constituem nosso ser subjetivamente.

Nesse sentido, essa concepção de identidade rizoma[1] se torna uma alternativa à identidade raiz, pois as categorias de *relação* e *crioulização* colocam a questão da alteridade como foco principal no encontro com as diferenças. Logo, ao abordar a formação de subjetividades nessa perspectiva, se está pensando na possibilidade de superar as definições e afirmações identitárias estáticas, para as relações em movimento, que transitam dentro e fora da estrutura social com diferentes concepções de mundo. Assim, as transformações significativas que afetam os indivíduos são consideradas recíprocas, porque geram um inter jogo relacional a todo instante (GLISSANT, 2007, p. 47).

Para conceber a crioulização como produto da relação, é preciso observá-la como um processo dinâmico e que não terá uma culminância em si. Nesse sentido, as culturas em relação se crioulizam e ao mesmo tempo entram em novas relações ao longo de seus percursos históricos. Esse movimento é uma força poética experimentada no cotidiano que conduz o Ser a se aperfeiçoar e a se complementar no “Outro”. Tal como o Poeta Fernando Pessoa em seu clássico poema Eros e Psiquê, a angústia por se completar e se perder no outro e em si mesmo. Por este motivo, a escrita é, para Glissant (2007, p. 23), uma ação que se faz “na presença de todas as línguas”, pois se constitui poeticamente pela impregnação do “Outro”, mesmo por

[1] É importante salientar que Glissant ao fazer referência ao conceito de Rizoma, ele está o reconhecendo como um modelo descritivo epistemológico na teoria filosófica de Deleuze e Guatarri, embora o faça com propósitos bem específicos.

aqueles que não se conhecem ou não conhecem a língua do outro. Logo, dentro do contexto das relações entre os povos originários, afrodescendentes e brancos, a crioulização se apresenta como uma constante na totalidade mundo, pois estamos conectados de alguma maneira. O advento da globalização permite vivenciar todos os dias a experiência da alteridade na relação com o diferente. Essa "mágica" desconstrói, modifica, transfigura, desorganiza, e rompe com sistemas hegemônicos e hierarquias de saberes.

Destarte, o "pensamento mítico" refere-se a uma forma de pensar que se distingue do sistema de pensamento racional moderno. Ele é caracterizado principalmente pela criação, transmissão e construção do conhecimento por meio de narrativas mitológicas, arte, estética, lendas e histórias sagradas. Nesse sentido, o pensamento mítico se torna um contradiscurso, que vai de "encontro aos universais", é errância que produz um desvio na racionalidade moderna, rompe com os elementos estruturantes desse UNO, a linearidade do tempo, e noções tão caras ao Ocidente como projeção/projeto; auto expansão, entre outros.

O mito é uma narrativa relacionada a origem de algo, como os seres vivos, as plantas, os animais assim como os elementos naturais, fogo, água, vento. Os mitos narram efetivamente todos os acontecimentos primordiais dos homens, como um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, vocacionado ao trabalho para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras (ELIADE, 1994). Nesse caso, as narrativas mitológicas seguem uma escatologia que vai além da racionalidade moderna, constituindo subjetividades e atributos humanos, como o bem e o mal, a saúde e a doença, a vida e a morte, os instrumentos de trabalho, as relações de poder, as guerras etc.

> Falando daquilo que é comum aos homens de todas as épocas; os mitos se referem ainda a realidades arquetípicas, isto é, situações que todo ser humano se depara ao longo da sua vida e vão além ao explicar, auxiliar e promover as transformações psíquicas tanto no nível individual como no coletivo de uma certa cultura. Toda mitologia se torna, assim, uma forma de tomada de consciência; um elemento para nos identificar (GOMES e ANDRADE, 2009b, p. 3).

O mito também tem uma concepção amplamente empregada, que se trata da visão do senso comum, apresentando como algo fantástico, inédito ou até mesmo irreal (ELIADE, 1994). O mito é na história do que se passou *in illo tempore*, uma menção narrativa daquilo que os seres divinos fizeram nas origens, revelando uma visão sagrada do mundo. O natural e o sobrenatural permanecem intrinsecamente ligados (VERNANT, 1984). Desta maneira,

modernamente, podemos dizer que o mito sobrevive em calendários, na liturgia, em cerimônias oficiais, atrelado aos rituais que comandam tais ocorrências.

Constitui-se assim uma "visão de mundo" que consolida o mito como ferramenta dentro de um modelo de cultura, de natureza, de sociedade etc. A realidade mítica é uma organização móvel, que representa uma cosmologia e expressa uma visão do mundo social e pessoal (CAMPBELL, 2003). A transmissão dos mitos se realiza em caráter predominantemente oral, feita de geração a geração, ganhando até a voz dos poetas, que apresentam o sobrenatural numa linguagem acessível. Nisto, o mito ganha o caráter de mitologia, sendo modificado e passando de uma condição outrora mantida pela oralidade, para outra, agora presa pelo material simbólico-textual.

A narrativa mítica tem por função mostrar como uma realidade existe na sua fundação. Os mitos ritualizados, resgatam a existência dessa realidade, ou seja, no processo mito-rito-realidade, se reconhece uma experiência inicial de mundo. Não se trata de mentira, ficção ou fantasia, pois remete a uma explicação, cuja narrativa expõe uma compreensão pedagógica de mundo; nisto o mito é profundamente importante (CAMPBELL, 2000). Sendo uma narrativa – relato de um acontecimento – seu registro é atemporal, o que o torna ímpar num processo de aprendizagem (DUQUE, 1980).

As narrativas míticas, segundo Mészáro (2015), são consideradas pelas sociedades que as conceberam como acontecimentos verdadeiros (não como notícias ocorridas), que demarcam, delimitam imageticamente o início, a origem de tudo que veio a existir. A significação da visão sartriana sobre este fenômeno, tem uma conexão com um certo projeto filosófico e se eleva o papel constitutivo que nela se dá a certa noção de "mito". Assim sendo, esses discursos da sociedade sobre si mesma (mito), segundo Strauss, fazem estes se encontrarem (duas sociedades com diferentes interesses e narrativas), baseados em uma antropologia social e cultural (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 156).

O estatuto do mito, nas palavras de Jean-Pierre, faz com que ele seja apresentado como "um relato vindo do fim dos tempos e que já existiria antes que um contador qualquer iniciasse sua narração. Nesse sentido, o relato mítico não resulta da invenção individual nem da fantasia criadora, mas da transmissão e da memória" (VERNANT, 2000, Ibid. p. 12). O que significa que o relato mítico é resultado de uma compreensão já existente na memória antes mesmo de ter sido relatada.

A mitologia, por sua vez, também é uma função biológica, um produto da imaginação do *soma,* que em biologia, se refere ao corpo de um organismo multicelular, excluindo as células germinativas (células sexuais) que são responsáveis pela reprodução. Essencialmente, o soma abrange todas as células somáticas do organismo, que constituem a maior parte do corpo e desempenham funções diversas, como transporte de nutrientes, manutenção dos tecidos, resposta a estímulos e muitas outras atividades vitais. As células somáticas são células não reprodutivas, o que significa que elas não estão envolvidas diretamente na formação de novos indivíduos. Nesse sentido, nossa mente/imaginação pode somatizar e causar danos a essas células, pois o ser-humano está enraizado nas energias do corpo, por isto o mito é dado a partir do corpo, no caso das medicinas das florestas que agem nesse campo a nível celular. Mas, a imaginação desde os mitos tende a "resolver" para os povos das matas situações psicossomáticas do corpo e da mente. Dessa forma, a sobrevivência do mito/imaginação, na acepção de Vernant (2000), deve-se a três condições de existência: "memória, oralidade e tradição". Tais condições trazem a problematização aparente da identificação histórica do mito.

> Entretanto, sua função e existência não necessitam desse tipo de comprovação. A narrativa mítica seria, então, a base da formação simbólica do homem em sua formação cultural. Por isso, o mito é um símbolo, uma criação coletiva. A mitificação identifica o significado de algo que passou a ser. O mito possui, então, um significado, é a representação de algo que passou a existir. Desse modo, a prática significativa, nomeadora da realidade que demonstra a verdade do mito é sempre um gesto ritualizado que caracteriza a necessidade de repetir *ad infinitum* o gesto, ou os gestos originais (PECHULA e RIBEIRO, 2008, p. 41).

O mito também discursa sobre os desafios e as atribulações no processo de iniciação aos diferentes estágios da vida adulta. Um mito é uma ordem social que fala de papéis familiares, de conflitos e de resolução. Este fenômeno ajuda a ordenar as experiências maiores da vida, como lealdade, sexualidade e até a morte (KELEMAN, 2001). Os mitos de origem, a cosmovisão dos povos das matas e africanos não têm uma filiação, ou seja, um dado de universalidade, eles dialogam com o Todo e não com o UNO[2] (JECUPÉ, 2011**)**. No entanto,

[2] Para Édouard Glissant, o conceito de "todo" representa a diversidade e a interconexão das culturas, valorizando a multiplicidade e a dinâmica das relações. Já o "uno" refere-se à homogeneidade e exclusividade, onde uma única visão de mundo é imposta, suprimindo a diversidade. Enquanto o "todo" celebra a troca e a transformação mútua, o "uno" busca a totalização e resiste à pluralidade. Essa distinção é fundamental para sua crítica ao colonialismo e sua defesa de uma "estética da relação" que reconhece e valoriza a complexidade cultural.

essa divisão entre racionalidade e mito tem consequências imensuráveis tanto educacionais como culturais.

A cosmovisão indígena na perspectiva de Jecupé (2011), líder e pensador indígena brasileiro, geralmente é fundamentada em uma relação profunda e interconectada com a natureza, os espíritos ancestrais e a comunidade. Essa interconexão com a natureza, não é apenas um recurso a ser explorado, mas um parceiro vivo e sagrado com o qual os humanos estão intrinsecamente ligados. Essa visão reconhece a interdependência entre todas as formas de vida e a importância de respeitar e preservar o equilíbrio ecológico. Assim como a espiritualidade e a ancestralidade, que na cosmovisão indígena inclui uma forte dimensão espiritual, com crenças em espíritos da natureza, ancestrais e entidades. Esses elementos são vistos como parte integrante da vida cotidiana e são frequentemente invocados em rituais, cerimônias e práticas de cura.

Nesse ponto, a comunidade e a coletividade tomam as decisões de forma consensual, considerando o bem-estar do grupo. Isso contrasta com a ênfase individualista encontrada em sociedades ocidentais. Desta maneira o respeito pela diversidade é visto como uma fonte de riqueza e sabedoria na cosmovisão indígena. Isso inclui a diversidade cultural, linguística e de conhecimentos, reconhecendo que diferentes grupos e indivíduos têm perspectivas únicas e valiosas a oferecer. Com isso se consegue um equilíbrio e uma harmonia, pois há um foco na busca pelo equilíbrio em todas as relações, sejam elas com a natureza, com outros seres humanos ou com os espíritos. Isso envolve práticas de respeito, gratidão e reciprocidade, contribuindo para a sustentabilidade e a saúde tanto do ambiente quanto das comunidades. Esses são alguns dos aspectos fundamentais da cosmovisão indígena na perspectiva de Jecupé Kakawerá (2011) e de muitos outros líderes e povos indígenas ao redor do mundo. Essa visão de mundo oferece insights importantes sobre a interconectividade de todas as formas de vida e a importância de cuidar do planeta e das relações humanas de maneira holística e sustentável.

A falta de reconhecimento do pensamento mítico traz várias implicações na educação, incluindo a perda de identidade, visão de mundo restrita, limitação da criatividade, desconexão com a natureza e consigo mesmo, dificuldade no diálogo intercultural e dificuldade no desenvolvimento espiritual. A exclusão sistemática de povos negros e originários no Estado-nação brasileiro, nos leva a questionar sua estrutura racial hierarquizada. Apesar das leis de ações afirmativas, suas culturas estão longe de serem visibilizadas em sua legitimidade e efetividade. A educação não promove efetivamente o enfrentamento a “educação para as relações étnico-raciais”, reduzindo-as a temas e conteúdos estereotipados e datas

comemorativas. O eurocentrismo persiste dentro e fora do ambiente escolar, perpetuando o racismo e suas relações de desigualdade e subjugação.

O discurso colonial moderno justificou a dominação colonial, e seu impacto continua em discursos contemporâneos, entendidos aqui como práticas. A tradução cultural (tema que será abordado no cap. 1) mantém o poder ocidental, prejudicando a plena existência relacional com as culturas originárias, por isso, a ciência das plantas como educadoras e curadoras desafia a visão eurocêntrica de querer o apagamento do outro. Superar a racionalidade científica moderna é um desafio ao tratarmos de relações educativas outras que muitas vezes nem é mediada pelo humano, como no caso da Ayahuasca, conhecida como Planta mestra, pelos povos das matas, tema que falaremos nos próximos capítulos. O discurso colonial moderno ainda influencia fortemente a vida cotidiana, o que nos exige um posicionamento de nossas "crenças" sejam elas individuais ou coletivas. Desta forma, acreditamos que a educação deveria interagir com os pensamentos míticos, considerando o ambiente e a paisagem geográfica do local da cultura, como saberes outros que enriquecem a experiência de vida dos humanos na relação com os mitos, de modo a dialogar com a multiplicidade cultural do nosso país.

É importante retomarmos ao conceito de Crioulização Glissant (2021), seu contexto, transborda os limites do que pensamos ser miscigenação. Glissant destaca a Crioulização como um processo dinâmico e contínuo de interação cultural que ocorre em sociedades multiculturais, particularmente nas diásporas africanas, como no Caribe. A identidade creola é formada pela interação constante entre diversas culturas, resultando em uma riqueza e complexidade únicas, superando a ideia de uma identidade raiz ou de uma "mera" mestiçagem, comum nos discursos que investem na noção de síntese nacional. Em nosso país, crioulizamos por diversos encontros culturais, mas ainda vivemos relações de tensões, opressões e distanciamentos sociais impostos pelos sistemas de pensamentos hegemônicos. Por isso, a importância da relacionalidade, do intercâmbio e da interação constante entre diferentes culturas. Nesse sentido, a crioulização pode, de fato, ser vista como um ponto de tensão, especialmente em contextos coloniais como no Brasil. Deste modo, é relevante se discutir a crioulização como um processo de mistura e interação cultural que desafia as categorias rígidas e as hierarquias impostas pelo colonialismo.

No contexto brasileiro, isso pode ser entendido como um confronto com a história de colonização e as consequências das relações de poder e dominação que surgiram desse processo. A crioulização em Glissant, enfatizamos, não se limita apenas à mistura de raças ou culturas, mas também abrange a complexidade das identidades crioulas, que surgem das interações e dos confrontos entre diferentes grupos. Isso pode gerar tensões significativas, pois

questiona as narrativas hegemônicas e desafia as estruturas de poder estabelecidas. Além de discutir a crioulização como um ponto de tensão em Glissant (2005), também podemos explorar como esse conceito se relaciona com a resistência cultural e a formação de identidades plurais em contextos coloniais.

A crioulização é, nesse sentido, uma forma de resistência à uniformização cultural. Podemos discutir como essa resistência se manifesta e como contribui para a construção de identidades crioulas e plurais. Ao contrário da homogeneização cultural, a Crioulização faz ver, em sua materialidade, a multiplicidade e a diversidade do social. De acordo com Glissant (2005), as culturas crioulas são caracterizadas por uma diversidade que não busca eliminar as diferenças, mas sim aceitá-las e celebrá-las. A riqueza cultural advém justamente dessa coexistência de identidades diversas, singulares. Nesse caso, sua poética rejeita a ideia de essencializar culturas ou identidades. Nessa esteira, a Crioulização destaca a fluidez e a não-essencialidade das identidades, defendendo que elas estão em constante transformação e negociação. Nesse sentido, o autor, ao criar o termo “Poética da Relação", descreve a ética de como uma Crioulização pode ser sonhada, poetizada, gerando crescimento e conhecimento em meio a uma multiplicidade do Ser que não pode ser subsumida a nenhuma totalidade. Essa poética implica uma abertura à alteridade e um compromisso com a construção de relações mais equitativas entre diferentes culturas, apesar de não desconhecer as lutas e tensões que é própria das relações. A “boa” Crioulização, o Outro cresce no encontro, de maneira que a soma não antecipável das relações cria o diverso. Assim, pensando na crioulização dos povos das matas, valores como a relação com o não humano, com as Plantas professoras, cultuado pelos povos da jurema, representa a riqueza das culturas crioulizadas. Nos próximos capítulos e nas análises de campo, compreenderemos melhor como se relacionam os elementos citados acima de acordo com a investigação poética.

Destarte, a relação das culturas da floresta com o não humano é fundamental para muitas comunidades indígenas ao redor do mundo. Muitas dessas culturas têm uma cosmovisão que valoriza e reconhece a interconexão entre humanos, animais, plantas e elementos naturais, considerando-os como partes integrantes de um Todo complexo e interdependente – o que amplia em muito a noção Ocidental de um sujeito que se forja numa intersubjetividade quase que exclusivamente “humana”. Em relação ao conceito de crioulização essa mistura e interação entre diferentes ambientes culturais, línguas e identidades que ocorrem em contextos coloniais ou pós-coloniais, são processos descolonizados desde suas concepções de mundo.

No contexto do Brasil, onde houve um intenso contato e interação entre povos nativos, colonizadores europeus e africanos trazidos como escravos, o conceito de crioulização pode ser aplicado para entender as dinâmicas culturais e identitárias que surgiram dessa mistura. Assim, como compreender, numa perspectiva de abertura para o outro a relação dos povos indígenas com o não humano, dentro de uma perspectiva mais ampla de intercâmbio e transformação cultural. Nesse caso, abordamos em nossa pesquisa a relação das culturas com os elementos da natureza de forma complexa, analisando as dinâmicas das relações nesses diferentes ambientes culturais. Reconhecendo a importância dos elementos naturais, como a paisagem, os espíritos e as plantas, nas culturas e identidades dos povos da floresta.

A paisagem, nesse caso, não é apenas como um cenário físico, mas um espaço carregado de significados culturais, históricos e espirituais. A paisagem, é mais do que uma simples paisagem geográfica; ela é uma manifestação da identidade e da memória de um povo. Desta maneira, ancestralidade e cosmovisão, são reconhecidos e legitimados por presença e influência na formação da subjetividade. Nesse sentido, se entende que essas crenças espirituais são parte integrante da forma como as comunidades se relacionam com o mundo natural e com sua própria história. Assim, as "Plantas Professoras", não são "apenas" plantas medicinais e sagradas, utilizadas por muitas culturas indígenas para curar o físico, o espiritual. Interpelando os humanos, elas trazem aprendizados que geram conhecimentos práticos para suas vidas. Segundo nossas reflexões, enriquecidas pelo pensamento de Glissant (2005), essas plantas são mais do que recursos naturais; elas são detentoras de saberes ancestrais e conexões com o mundo espiritual. Logo, a relação das culturas com os elementos da natureza carregam consigo uma pragmática que incorpora ao social as dimensões espirituais e simbólicas da natureza que faz estranhar uma noção unicamente humana de "histórica". Desta maneira, a partir do autor em tela, buscaremos compreender como essas relações moldam as identidades e as formas de conhecimento.

Nessa perspectiva "Plantas professoras" (MCKENNA, 1992) é um termo que se refere a uma crença e prática cultural de algumas comunidades nativas da América Latina, onde plantas e seres da natureza são considerados como professores ou guias espirituais. Esse conceito envolve a ideia de que a natureza possui sabedoria e conhecimento que podem ser transmitidos aos seres humanos. Por isso que a contribuição do pensamento mítico para a emergência de subjetividades crioulizadas está, nesse contexto, relacionada à maneira como as crenças e práticas indígenas foram adaptadas e reinterpretadas ao longo do tempo, muitas vezes em interação com outras culturas, como a cultura africana e a cultura europeia.

O discurso colonial moderno perpetuou a ideia de que a Europa era superior e civilizada, enquanto os povos originários eram vistos como primitivos e atrasados. As culturas nativas e afrodescendentes foram frequentemente marginalizadas e desvalorizadas, por isso a invisibilidade do pensamento mítico. Nesse diapasão, temos defendido que os discursos coloniais e os processos de colonização têm profundas implicações para a educação e a construção de identidades culturais no Brasil.

Glissant (2005) propõe uma abordagem desafiadora para lidar com a diversidade e a diferença cultural, indo além do paradigma da inclusão. Para Glissant, a inclusão frequentemente busca incorporar minorias ou culturas não dominantes em estruturas e sistemas existentes, mantendo uma hierarquia implícita onde a cultura dominante prevalece. Em vez disso, inspirados em seus escritos e de outros autores, sugerimos a ideia de "diversalidade", que reconhece a diversidade dentro da universalidade do ser. Isso exige um reconhecimento genuíno das diferenças culturais, valorizando-as sem tentar assimilá-las a uma norma ou padrão único.

Em vista disso, faz sentido o conceito de "diversalidade", visto em Mignolo (2001, 2003) como possibilidade de desenhar uma “epistemologia pluriversal”, que venha a dar conta das pluralidades existentes nas tradições Latino-americanas. Nessa esteira, dialogamos com este conceito, a partir da realidade brasileira, onde temos uma diversidade de paisagens e ambientes culturais que transbordam as fronteiras sociais. A diversalidade vai além da diversidade como simples coexistência de diferenças dentro do que se construiu desde a Europa como “humano” em equivalência à branquitude (Bolívar Echeverría). Em vez disso, ele enfatiza a dinâmica e a interação entre essas diferenças, reconhecendo que elas se entrelaçam e se influenciam mutuamente de maneiras complexas e imprevisíveis.

A diversalidade, está ligada ao conceito de "tout-monde" (GLISSANT, 2005), que se refere a um mundo onde todas as culturas e identidades estão em constante diálogo, interação e transformação. Ele valoriza a multiplicidade de vozes, histórias e perspectivas como uma fonte de enriquecimento e criatividade, ao invés de buscar uma uniformidade, hegemonização (# cite meu livro novo aqui, porque trabalho a noção de contra-a-hegemonia em contraste com contra hegemônico, visto que este último ainda almeja a hegemonia) ou homogeneização cultural, valorizando as diferenças e a construção de relações baseadas na troca, nos embates e na convivência harmoniosa ou não das diversidades. Assim, a diversalidade é um convite para pensar na descolonização da educação não como um projeto que “parta” do instituído, mas que, “acolhendo” as múltiplas formas de ser, pensar e criar, estabeleça uma espécie de unidade-diversidade.

Nesse ponto, o diálogo e a interação são imprescindíveis para que, em vez de apenas incluir minorias em estruturas já existentes, as diferentes culturas possam construir diálogos interculturais genuínos que possibilitem a *criação* de novos ambientes relacionais que não estejam circunscritos à genética inscrita, desde sempre, na história. Isso implica uma abertura para aprender com as diferenças e construir novas formas de convivência e colaboração. É preciso que haja respeito à diversidade, de maneira que esta não seja reduzida à formalidade de um conceito. Entendemos que este é um princípio fundamental para construir sociedades mais justas e igualitárias. Isso envolve não apenas tolerância, mas uma verdadeira aceitação e celebração das múltiplas formas de ser e existir no mundo. Desta maneira, se abriria a possibilidade para uma insondável transformação estrutural, em vez de apenas buscar inclusão em estruturas já existentes. Glissant sugere a necessidade de transformar essas estruturas de maneira a incorporar verdadeiramente a diversidade e a diferença como elementos enriquecedores e essenciais para o "desenvolvimento" humano e social. Valorizar e incorporar o pensamento mítico das culturas das matas e afrodescendentes é uma maneira de promover uma transformação estrutural que supere o paradigma da "inclusão" posto acima, e passe a problematizar mais a noção de Relação entre humanos e não humanos (GLISSANT, 2021).

Assim posto, considera-se que, para dar conta desta demanda, foram necessários a criação de cinco capítulos. No primeiro capítulo **(a invisibilidade do pensamento mítico na sociedade brasileira e suas implicações para o campo da educação)** abordamos o Brasil Colônia e os processos de colonização e descolonização das matrizes indígenas e africanas. Procuramos mostrar como a 'tradução' destes povos, realizada pela Europa, construiu ao longo dos séculos, o discurso sobre a inferioridade tanto dos povos originários, quanto dos africanos trazidos nas grandes barcas ao Brasil. Nossos estudos também demonstram, neste capítulo, o esforço que a Europa fez, no sentido de traduzir a cultura nativa a partir de seu sistema de significação simbólico e linguístico, constituindo subjetiva e objetivamente o racismo e o preconceito ainda presente em nossa contemporaneidade.

No segundo capítulo **(composição metodológica: a investigação poética da relação como método e análise)** iremos compor nossa metodologia a partir da investigação Poética da Relação como uma possibilidade para olharmos as diferentes culturas e modos de vida de forma aberta ao conhecimento do Outro. Glissant (2021) como carro chefe, nos guiará na compreensão de como a relação e a crioulização compõem a perspectiva de uma relação com o outro, seja ele humano ou não humano, considerando as lógicas e interconexões das matrizes em tela.

Nesse sentido, de forma poética[3], iremos investigar os processos de subjetivação e a formação das identidades comunitárias a partir de suas estruturas compósitas, e as possibilidades de transformações estruturais promovidas pela relação entre diferentes (GLISSANT, 2021). Observar como o conceito de crioulização nos leva a analisar processos que não se permitiram colonizar desde suas matrizes culturais. Analisar a imprevisibilidade como possibilidade de criação de "novas" éticas através de narrativas míticas, oralidade e ancestralidade. Compreender que a educação xamânica é regida pelas plantas de poder, nesse caso, a Ayahuasca e o rapé, que promovem uma abertura para a relação com o não humano, os sonhos como formas de conhecimento e aprendizado para essas culturas e como isso implica nos paradigmas educacionais em sentido mais amplo.

Nessa perspectiva, o autor David Kopenawa (2015) em seu livro "A queda do céu", nos contempla ao falar dos sonhos, pois são muito mais do que simples imagens que aparecem durante o sono. Eles são vistos como mensagens dos xapiri (espíritos) e têm um significado profundo para a vida e a saúde das pessoas. Os povos das matas e mestres Juremeiros, acreditam que os sonhos revelam conhecimentos importantes sobre a natureza, os ciclos da vida, as relações sociais e as práticas de cura. Ainda, nessas interações/relações lançar um outro olhar para o lugar da educação nesse país, questionando seus sistemas de pensamentos coloniais: Quem são de fato os educadores? Quem são os educandos? De que ambientes e contextos estamos falando? A que propósitos a educação está servindo? Ressaltamos essas perguntas, como relevantes para se analisar formas culturais que se pretendem hegemônicas. Por fim teremos algumas contribuições de Ernesto Laclau (1992), refletindo sobre o pensamento mítico e a noção ética, como elas se relacionam e se aplicam na possibilidade de deslocamentos sociais segundo a relação com a diversidade vivenciada pelas matrizes culturais supracitadas.

No terceiro capítulo, **(a dimensão mítica e educativa em torno das plantas de poder: o pensamento árvore)** buscaremos trazer o conhecimento ontológico da ayahuasca e sua relação com o mundo humano e não humano. Nesse sentido, a epistemologia da Ayahuasca e sua dissolução das fronteiras natureza/cultura da ciência moderna, é possível observar sua potência de ruptura com a ideia de um modelo global de racionalidade científica. Assim como abordaremos a ontologia da Jurema e sua relação com os seres encantados da floresta. Nesse sentido, o perspectivismo ameríndio e a perspectiva da florestania (CASTRO, 2002)

[3] A investigação poética para Édouard Glissant refere-se a uma abordagem criativa e reflexiva que busca explorar e expressar as complexidades das identidades culturais e históricas, especialmente no contexto das diásporas e das interações culturais. Glissant utiliza a poesia não apenas como forma literária, mas como um método para capturar e transmitir as multiplicidades e interconexões das experiências humanas, desafiando assim visões simplistas ou unidimensionais da identidade e da história.

contribuem no pensamento em torno da formação de subjetividades desde o pensamento mítico. Ao analisar esses temas, buscamos compreender mais profundamente como as plantas mestras influenciam na formação da subjetividade e na relação das culturas com o universo espiritual e natural, revelando a riqueza e complexidade das visões de mundo ao redor do globo. O estudo da relação entre humanos e plantas mestras, como a ayahuasca, o rapé e a jurema abrem portas para a compreensão das subjetividades formadas no contexto do pensamento mítico. Esse pensamento, forjado dentro das florestas e cultivados por esses povos, formam subjetividades e identidades, essas plantas, consideradas enteógenas, desempenham um papel significativo em rituais e cerimônias culturais ao redor do mundo, proporcionando experiências que transcendem estruturas universais/colonizantes e moldam a compreensão das culturas sobre si mesmas, o cosmos e a natureza.

O quarto capítulo **(descansando à sombra da floresta: confiança, encontro e encantos)** está mergulhado nas experiências de campo, a diversidade de encontros e encantos que a todos tocam de maneiras diferentes. Neste seguimento, foram realizadas observações e entrevistas, buscando investigar formas mais próximas das tradições mais antigas. Nesse sentido, visitamos Alhandra na Paraíba, cidade conhecida por preservar a tradição Juremeira desde os povos originários. Ainda visitamos a Bahia da Traição, também na Paraíba, município que tem 90% de suas terras consideradas reservas indígenas dos Potiguaras, nesta ocasião podemos conversar com o Pajé Antônio chefe da tribo local, assim como passar alguns dias participando de seus ritos, culinária e modo de vida. Ainda neste capítulo, iremos refletir sobre como as plantas de poder, Ayahuasca em especial, implicam no aprendizado através do sonho e das relações com o astral/espiritual, permitindo a abertura para o pensamento árvore, ampliando e alterando de forma sutil, estruturas totalizantes e forma de pensar colonizadas daqueles dos que fazem uso desse vegetal.

No quinto e último capítulo **(pedagogia da relação: subjetivação do ser a partir da relação com o não humano)** disserta-se sobre sociedades crioulizadas a partir deste lugar do pensamento mítico no ambiente e/ou espaço geográfico destas comunidades, considerando a relação simbólica com as plantas professoras. Nessa perspectiva, percebemos que seja possível o mito contribuir de forma significativa e afetuosa na formação da subjetividade na relação com o não humano e da comunidade em torno dos espaços sagrados, que fazem uso das plantas. Há a tentativa de, ao longo deste capítulo, sistematizar os objetivos desta pesquisa no sentido de apontar consequências políticas e educativas, para se pensar a descolonização de nossas práticas de vida. Por fim, serão mostrados os resultados e a discussão a que procedemos, apresentando

a diversidade de práticas educativas outras. Neste sentido, nosso foco será compreender a relação que produz a crioulização e neste caso, incluiu-se a relação com os seres encantados e não humanos. Os mitos em torno das plantas que ensinam, das árvores míticas, da ancestralidade e da espiritualidade destes povos, considerando que a educação pode ser múltipla, diversa e plural, potentes para a formação de subjetividades descolonizadas no nordeste brasileiro.

1. A INVISIBILIDADE DO PENSAMENTO MÍTICO NA SOCIEDADE BRASILEIRA E POSSÍVEIS IMPLICAÇÕES PARA O CAMPO DA EDUCAÇÃO

O pensamento mítico permeia de forma sutil a formação da identidade brasileira, ainda que muitas vezes seja invisibilizado pelos discursos formais no campo da educação. As narrativas míticas influenciam, ademais, de alguma maneira, não apenas as práticas educacionais, mas também um conjunto de valores sociais e as diferentes concepções de mundo, no seio das próprias sociedades modernas supostamente ancoradas numa racionalidade lógico-formal. Nesse sentido, o pensamento mítico perpassa de forma significativa e multifacetada pela construção de diversas identidades culturais presentes nas relações sociais e históricas no Brasil. Este capítulo propõe uma reflexão sobre essa invisibilidade das narrativas míticas, objetivando entender suas possíveis implicações para o campo político e pedagógico.

A presente reflexão explora como a falta de reconhecimento e valorização do pensamento mítico pode limitar nossa compreensão sobre a complexidade da cultura brasileira,

restringindo as possibilidades de diálogo intercultural e relacional nos diferentes encontros culturais e nos processos educativos. Ao reconhecer e valorizar a presença do pensamento mítico, incorporando ao conhecimento os mistérios e opacidades da vida, podemos abrir novos horizontes para a educação, promovendo diálogos e aberturas para a imaginação e a criatividade tendo em vista a noção de Relação quando do trato da diversidade cultural brasileira. Ressaltamos também, a importância de revisitar o passado, para termos uma consciência histórica a partir de outros olhares. Deste modo, é importante reconhecer as múltiplas vozes e diferentes perspectivas e possibilidades relacionais que se configuraram desde o Brasil Colônia. Assim pensamos ser possível imaginar outros futuros possíveis, em que haja sincero respeito à diversidade, ou seja, reconhecendo legitimidade e efetividade a outras e tantas formas de ser e existir no mundo.

1.1 Contornos do pensamento mítico e outras educações

A deslegitimação do pensamento mítico em nosso regime colonizado de conhecimento é um reflexo das estruturas hierárquicas de poder. Hierarquias estas estabelecidas durante o processo de colonização e que continuam a moldar nossas perspectivas e valores até os dias de hoje. Esse fenômeno representa não apenas a imposição de uma visão de mundo eurocêntrica, mas também, ato contínuo, a marginalização das cosmovisões e formas de vida dos povos originários, tradicionais e não ocidentais, que carregam saberes profundos e significados culturais.

O conceito de "mito perspectivo" é uma ideia desenvolvida pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss (1949), que se baseia na análise estrutural dos mitos das culturas ameríndias. Em seus argumentos os mitos não devem ser vistos apenas como narrativas simbólicas, mas também como sistemas de pensamento que revelam estruturas profundas e universais da mente humana. Desta maneira, o “mito perspectivo” é caracterizado por uma forma de pensamento que busca resolver contradições aparentes através da manipulação de oposições binárias. Ele identifica isso através de elementos como mitos de transformação, troca e oposição de personagens, que refletem a lógica subjacente à cultura em questão. Essa abordagem foi especialmente aplicada por Lévi-Strauss ao estudar mitos das culturas ameríndias, como os mitos dos povos indígenas

das Américas. Esses mitos, como dissemos, revelam uma estrutura de pensamento complexa e sofisticada, que pode ser compreendida através da análise das relações entre elementos aparentemente contraditórios. Nesse caso, destacamos a importância de entender os mitos não apenas como histórias simbólicas, mas como expressões de sistemas de pensamento e visões de mundo profundamente arraigadas nas culturas indígenas das Américas. Gomes (2012) nos fala sobre o mito a partir do perspectivismo ameríndio:

> As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma, como humana, e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal planta ou espírito. De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs, o que, aliás, é afirmado por algumas culturas amazônicas. Discurso sem sujeito, desta disse certa vez Levi Strauss do mito; discurso 'só sujeito', poderíamos igualmente dizer, desta vez falando não de uma enunciação do discurso, mais do seu enunciado. Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado de ser onde os corpos e os nomes, são as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo fim, justamente, a metodologia se propõe a contar. Tal fim também no sentido de finalidade é, como sabemos, aquela diferenciação entre 'cultura' e 'natureza' analisada nas monumentais mitológicas de Lévi Strauss (1964 e 1971) (GOMES, 2012).

Nesse contexto, o pensamento mítico foi frequentemente visto como "primitivo", "irracional" ou "supersticioso" em contraste com o conhecimento ocidental supostamente superior e científico. Esse processo de deslegitimação contribuiu para a perda de autonomia cultural das sociedades colonizadas e para a criação de hierarquias de conhecimento que persistem até hoje. Por isso, existe a necessidade de reconhecer o impacto da colonização na cultura brasileira e, principalmente, no campo da educação, valorizando as perspectivas dos povos originários e africanos como formas efetivas e legítimas de conhecimento. Assim, podemos apreciar que a cultura e a natureza, no caso das matrizes em tela, não se separam, estão diretamente correlacionadas, tal qual um rizoma[4] (DELEUZE e GUATTARI, 1995) que desafia modelos tradicionais de ordem e estrutura.

[4] O conceito de rizoma de Deleuze e Guattari (1995), implica na estrutura não-hierárquica: O rizoma é uma rede horizontal sem uma hierarquia fixa, onde qualquer ponto pode se conectar a qualquer outro. Considera-se também a multiplicidade: Que trata de um conjunto de relações e conexões múltiplas, sem um centro ou origem única. Nesse sentido, há um descentramento,

Partindo das análises feitas em torno de narrativas sobre a história do nosso país e a construção política e ideológica de um Estado-Nação, pode-se ver que, mesmo após a escravidão, o negro e o nativo continuaram excluídos dos sistemas/discursos institucionais (FERNANDES, 1965). Discursos que, ao longo de suas constituições, se tornaram uma forma de colonizar a subjetividade do "povo" nas sociedades capitalistas, articulando e metamorfoseando lógicas escravistas e lógicas de exploração, o que aumenta ainda mais o sofrimento da população.

É importante salientar que as ideologias[5] se manifestam na forma de ser e de se relacionar com o mundo. Neste caso, a ideologia capitalista e racista, intrínsecas e predominantes na contemporaneidade brasileira, concorrem fortemente para conter, aqui, a existência e/ou emergência de subjetividades que não sejam funcionais ou dialetizáveis ao próprio sistema. Cria-se, assim, toda uma "cortina de fumaça" que, naturalizando as relações racializadas, impossibilita uma existência relacional entre sujeitos iguais em valor (Glissant, 2005) sob a égide deste modelo econômico e social vigente. Desta forma, a branquitude – ganhando equivalência à própria noção de "humanidade" (Bolivar Echeverría) – é o valor de superioridade, o lócus da verdade, o horizonte discursivo que cria relações simbólicas e intersubjetivas adaptadas à colonialidade do poder. A colonialidade se estrutura a partir de uma hierarquia racial referenciada na branquitude como símbolo máximo a ser alcançado, como modelo de humanidade.

> Na configuração desses dois eixos, por um lado, a produção de novas identidades geoculturais (índios, negros, brancos e, em outro sentido, América, Europa, Ocidente, Oriente etc.) e, por outro lado, o controle da mão de obra por meio do surgimento de novas relações sociais materiais de produção, a colonialidade é moldada como um padrão de poder global (QUINTERO, 2010, p. 9).

ou seja, não há um ponto central de controle; todas as partes são igualmente importantes. Outro ponto é a descontinuidade e abertura, pois permitem rupturas e mudanças de direção, sem caminhos lineares ou previsíveis. Ao contrário de modelos fixos e hierárquicos, o rizoma mapeia territórios fluidos e mutáveis, propondo a ideia de antinaturalismo que reflete a complexidade cultural e social, em vez de seguir uma lógica linear natural. O rizoma, portanto, representa uma forma flexível, adaptativa e interconectada de pensar e organizar conhecimento, desafiando modelos tradicionais de estrutura e ordem.

[5] Segundo Laclau (2000), a ideologia é um conceito complexo, de natureza discursiva, que abrange sistemas de significados e valores que moldam a percepção e compreensão do mundo por parte das pessoas. Laclau enfatiza que a ideologia não é simplesmente um conjunto de crenças falsas ou distorcidas, mas sim um conjunto de discursos e práticas que constituem identidades políticas e sociais. Ele argumenta que a ideologia é central para a construção da hegemonia, uma vez que é por meio da articulação de diferentes demandas e identidades que as visões de mundo são unificadas e consolidadas.

Nesse diapasão, a educação no Brasil acaba sofrendo de um mal da origem, pois toma como referência central a civilização europeia como se esta fosse universal, contaminada pelo paradigma do Estado-nação que baliza a construção de todo um sistema de ensino. A crítica ao Estado-nação é um tema complexo e multifacetado que tem sido abordado por diversos pensadores e teóricos das ciências humanas tais como: Edouard Glissant, Ernesto Laclau, Gilles Deleuze e Félix Guattari, entre outros, que se fazem presentes nesta pesquisa.

O Estado-nação não raro promove uma visão homogênea da cultura, língua e identidade nacional, marginalizando, coibindo e ignorando as diversas expressões culturais e identidades dentro de suas fronteiras. Isso pode levar à perda de diversidade cultural e ao apagamento das culturas minoritárias em torno de significantes homogeneizadores e aparentemente libertários como “povo” ou “popular”. Outro ponto, relevante é um currículo constituído pelo pensamento sistema estruturado a partir do Estado-nação de forma a privilegiar certos grupos étnicos, culturais ou sociais, enquanto exclui outros, resultando em desigualdades educacionais e sociais em nossa contemporaneidade.

Ainda podemos perceber a padronização e uniformidade nos ambientes escolares formais. Observamos que a tentativa de reproduzir o sistema de pensamento Europeu, aqui no Brasil, se estrutura a partir da regulamentação de horários, uniformes, extra territorialização do espaço e da sala de aula, controles mais ou menos sutis do comportamento e na relação de hierarquia de saberes e fazeres, constituindo uma suposta universalidade no sistema formal de ensino. Esse paradigma de regulação do sistema e/ou comportamento humano, muitas vezes leva à imposição de lógicas curriculares s, à reificação de métodos de ensino e avaliação que não levam efetivamente em conta as necessidades, valores, interesses e contextos específicos dos estudantes, comunidades e culturas diversas (BOURDIEU, PASSERON, 1970) – objetificando-os à condição de temas e conteúdo. Daí se dá o constructo da colonialidade do poder/saber, como temos observado, especialmente em contextos institucionais.

Nesse sentido, são práticas que perpetuam as relações de poder desiguais, promovendo uma única narrativa dominante que reforça a hegemonia cultural e política das elites brancas em detrimento das vozes e perspectivas das comunidades subalternas (SPIVAK, 2010). Essas práticas tecem uma estrutura de poder concentrada nos discursos eurocêntricos, valorizando o pensamento lógico-formal, permitindo que a gestão do sistema educacional se torne uma estrutura centralizada. Dessa forma, se impõem limites na participação democrática e na autonomia das culturas supracitadas, os impedindo de viver-falar sobre seus próprios saberes e práticas educacionais.

O pensamento da racionalidade moderna ganha impulso no século XIX com o positivismo de Auguste Comte, corrente que se caracteriza pela ênfase na observação empírica e na aplicação do método científico para a compreensão e organização do conhecimento. Desse modo, os fundamentos epistemológicos positivistas defendem ser ‘conhecimento válido’ aquele que só pode ser verificado através da observação e da experimentação. Isso implica uma rejeição do conhecimento especulativo ou metafísico. Nesse sentido, a ciência se torna um modelo de conhecimento, pois coloca as ciências naturais como forma ideal para todas as produções de saberes, defendendo que os métodos utilizados nas ciências naturais podem e devem ser aplicados às ciências sociais. Nesse caso, os positivistas colocam à margem perguntas metafísicas sobre a natureza última da realidade, considerando-as como inúteis porque não podem ser respondidas através da observação empírica. Para tanto, se deu ênfase e importância à objetividade, sendo uma das premissas centrais do positivismo, onde o observador deve ser neutro e os dados devem ser independentes dos valores e opiniões pessoais do cientista. Outro autor que influenciou significativamente o pensamento da racionalidade moderna foi René Descartes (1596-1650) conhecido por sua ênfase na dúvida metódica e pela famosa frase "Cogito, ergo sum" ("Penso, logo existo"). Esta frase se tornou um princípio central na filosofia moderna. Descartes é conhecido pelo dualismo mente-corpo, a ideia de que a mente (res cogitans) e o corpo (res extensa) são substâncias distintas. A mente é a substância pensante e não material, enquanto o corpo é a substância material e extensa. Nesse sentido, tendo a Europa perseguido e reprimido suas próprias fontes outras de conhecimento, sua teoria se tornou a principal fonte de conhecimento do mundo europeu. Trazer essas influências teóricas para se pensar a diversidade brasileira, impossibilitou, qualquer outra forma de pensar e se relacionar, distanciando o ser humano de si mesmo e da natureza, distanciando os sujeitos dos seus ambientes históricos e culturais.

O pensamento racional europeu, devido à sua complexidade colonizadora, quando aplicado nos sistemas educacionais brasileiros voltados para as culturas das matas e afrodescendentes, apresenta desafios e limitações significativas. Esses podem comprometer a compreensão do pensamento mítico e dificultar o processo de descolonização dos saberes, o que por sua vez pode gerar questões problemáticas na formação dos sujeitos: 1) Redução da Complexidade: simplificando e reduzindo a realidade complexa em modelos disciplinares fragmentados; 2) Marginalização de Outras Formas de Conhecimento: como o pensamento mítico, o conhecimento tradicional e as abordagens holísticas; 3) Limitações na Abordagem: como questões socioambientais e éticas, podendo não considerar adequadamente aspectos

subjetivos, culturais e emocionais; 4) Falta de Criatividade, Imaginação e Inovação: valorizando apenas respostas esperadas, consolidadas ou definitivas; e 5) Ignorando Experiências Subjetivas: desvalorização de perspectivas culturais, espirituais e intuitivas. A predominância da racionalidade moderna científica nos contextos educacionais e acadêmicos causa limitações significativas para uma compreensão mais ampla do mundo e, portanto, das relações entre diferentes. Esse sistema de pensamento colonial nos distancia da vida invisibilizando culturas, marginalizando subjetividades. É justamente esse discurso, que buscaremos superar ao longo desta pesquisa.

Nessa esteira, ressaltamos o reducionismo e/ou apagamento dos mitos, visões, sonhos, perspectivas outras que estão fora do racionalismo moderno. Muitas vezes diminuindo ou não considerando a existência dos fenômenos complexos da vida, como emoções, experiências subjetivas e espiritualidades. Nesse sentido, Larrosa (2013) fala sobre a experiência como importante na construção e na formação de identidades e/ou subjetividades. Sua abordagem enfatiza a importância da experiência como um elemento central no processo de aprendizagem e desenvolvimento humano. A experiência não se limita a eventos ou situações isoladas, mas é um processo contínuo e dinâmico de interação entre o sujeito e o mundo. Ele argumenta que a experiência é fundamental para a superação das dicotomias sujeito/objeto na formação de subjetividades e do conhecimento, construir sentido e significados ao que somos e interpretar o mundo ao nosso redor.

> Na raiz dessa contestação está a tensão com certa lógica pura presente no idealismo platônico e no naturalismo - as duas grandes metanarrativas da modernidade - e, consequentemente, com um valor basilar da cultura ocidental, qual seja, o de que há um pensamento ou conhecimento separado das palavras, da experiência, da vida. Nessa dicotomia entre sujeito e objeto, típica da referida civilização, temos correntemente entendido a palavra (a linguagem) como uma "coisa", uma "faculdade" ou "ferramenta" a ser utilizada ***ativamente*** a partir de uma razão prévia. Assim, para Larrosa, que tenta trazer certa dimensão de ***passividade*** da experiência para o centro de seu fazer pedagógico, "pensar não é só 'raciocinar' ou 'calcular' ou 'argumentar'... e sim, sobretudo, dar sentido ao que somos e ao que nos passa" (MESQUITA, 2016, p. 9).

Destacamos, com isso, a importância da reflexão sobre a experiência como possibilidade de se relacionar com o diferente e, nessa experiência, vivenciar situações que possam ensejar interpretações outras da vida e do mundo, construindo conhecimento e significados em articulação com as várias dimensões da vida. Não por acaso, suas ideias têm influenciado várias

práticas educacionais ao redor do mundo. Por exemplo, a valorização da experiência, muitos educadores têm buscado adotar suas ideias na relação com os educandos, como um ponto de partida para o processo de aprendizagem. Isso pode se manifestar em práticas que incentivem os sujeitos em formação a compartilharem suas experiências pessoais e narrativas sobre a comunidade em que vivem (LARROSA, 2013).

Ao que nos interessa, para viabilizarmos o pensamento mítico no sentido mais próximo das culturas africanas e indígenas, é fundamental o reconhecimento de que os povos das matas têm suas próprias experiências de mundo e formas de ser e viver. É relevante que a forma-pensamento mítico nos desvele a riqueza e sabedoria dessas culturas que estão em constante transformação, um 'sendo' que reflete as relações e experiências adquiridas por esses povos há séculos. E, ao que interessa neste estudo, precisamos estabelecer uma crítica e/ou rompimento com o eurocentrismo, pois o diálogo acontece a partir da não imposição de uma hierarquia de saberes e da abertura efetiva à imaginação dos povos tradicionais. Levando-nos a questionar radicalmente a própria legitimidade da existência de saberes colonizadores, presentes no sistema educacional formal. Os debates acerca da relação entre eurocentrismo e escrita da história podem assinalar, portanto, possíveis desdobramentos e consequências para a história dos povos das matas e sua existência contemporânea. Essa discussão aponta as ferramentas de pesquisa disponíveis aos pesquisadores no mundo todo, problema que se entrelaça com o contexto da crise de paradigmas ontológicos e epistemológicos em todas as ciências humanas atualmente. Nesse sentido, se percebe que há necessidade de dialogarmos com outros saberes, narrativas míticas e culturas, que vem sendo amplamente debatidos em diversos campos de conhecimento das humanidades.

A pluralidade de perspectivas culturais, filosóficas e científicas tem levantado questões sobre a validade e a universalidade dos paradigmas ontológicos e epistemológicos tradicionais. A noção de uma verdade única e absoluta – ou de verdades que circulam e disputam no interior de um paradigma específico – tem sido questionada em favor da valorização da pluralidade de saberes, visões de mundo, cosmopercepções. Como também a crítica ao positivismo, por sua limitação em compreender aspectos subjetivos, contextuais e complexos da realidade.

Contudo, os desafios da globalização e a interconectividade entre culturas, sociedades e sistemas de conhecimento têm notabilizado sobre a universalidade dos paradigmas ocidentais dominantes e a necessidade de dialogar com saberes e cosmovisões não ocidentais na produção de conhecimento. Nesse sentido, a articulação/relação dos conhecimentos tradicionais com o cotidiano da sociedade 'dita' moderna, cresce à medida que há demandas sociais de

reconhecimento da importância de *articular* (MESQUITA, 2016). Assim, podemos nos abrir para um diálogo efetivo entre conhecimentos indígenas, afrodescendentes e ancestrais nas práticas científicas e acadêmicas, reconhecendo sua relevância para a compreensão e a resolução de problemas complexos globais, como a sustentabilidade ambiental, a questão ética e a justiça social.

Os avanços tecnológicos, como inteligência artificial, big data, agenda 2030 ODS (Objetivos de Desenvolvimento Sustentável) e a biotecnologia, estão levantando questões éticas, da realidade e da própria humanidade, exigindo um posicionamento crítico frente ao pensamento hegemônico da modernidade. Esses desafios e questionamentos têm levado a um período de revisão e transformação dos paradigmas ontológicos e epistemológicos, com a busca por abordagens mais articuladas com as questões éticas, étnicas culturais, educacionais, na produção e na aplicação do conhecimento em um mundo cada vez mais complexo e interconectado. Quando a educação, no sentido formal, não valoriza as relações e as experiências advindas das diversidades existentes no cotidiano da vida humana, leva a uma compreensão limitada e simplificada da realidade. Ignorando a complexidade da 'totalidade mundo' (GLISSANT, 2021), como veremos no segundo capítulo.

Na perspectiva de uma educação colonizadora, podemos dizer que a fragmentação do conhecimento reflete na forma como sujeito enxerga o mundo, desconectada com o próprio sentido da vida. Dificultando uma compreensão mais ampla das relações e experiências entre os diversos aspectos das dimensões humanas e do mundo natural. Estas formas de ver o mundo, sob o aspecto de uma mente colonizada pela educação formal, pode levar a uma falta de sensibilidade para questões humanas essenciais, como valores, espiritualidade, significados e propósitos. Nesse sentido, o conhecimento indígena e afrodescendente, agregam na sua cosmovisão outras formas de se perceber o mundo, com seus próprios saberes filosóficos, estéticos, artísticos e espirituais. O que muitas vezes oferecem perspectivas e insights profundos sobre a vida e o mundo que não são facilmente capturados pela metodologia científica convencional, segundo Krenak em seu livro 'A queda do céu':

> Há muito tempo não existe alguém que pense com a liberdade do que aprendemos a chamar de cientista. [...] A gente sabe que as descobertas no âmbito da ciência, as curas para tudo, são uma baba. Os laboratórios planejam com antecedência a publicação das descobertas em função dos mercados que eles próprios configuram para esses aparatos, com o único propósito de fazer a roda continuar a girar. Não a roda que abre outros horizontes e acena para outros mundos no sentido prazeroso, mais para outros mundos que só

> reproduzem a nossa experiência de perda de liberdade, de perda daquilo a que podemos chamar inocência, no sentido de ser simplesmente bom, sem nenhum objetivo. [...] Ele se transformou numa fábrica de consumir inocência e deve ser potencializado cada vez mais para não deixar nenhum lugar habitado por ela (KRENAK, 2020, p. 63,64 e 65).

Nesse ponto, percebemos que a racionalidade científica, promove uma visão instrumental da vida nas florestas, onde os recursos naturais são vistos principalmente como meios para fins "humanos". Essa alienação leva muitas pessoas a verem os recursos naturais como passíveis de exploração de forma dual e irresponsável, até que, segundo Krenak, não tenhamos mais lugar habitável neste planeta.

Destarte, voltando ao estudo do pensamento mítico, Lévi-Strauss, em sua obra "*Tristes Trópicos*", de 1955, narra suas experiências como antropólogo viajante e suas reflexões sobre o pensamento mítico em relação a diversidade cultural, a natureza e a condição humana. Nesse sentido, é importante compreender o mito a partir da origem semântica, por exemplo, a palavra mito, do grego *mythos*, deriva de dois verbos: *mytheyo* (narrar, contar, falar alguma coisa a outras pessoas) e *mytheo* (anunciar, nomear, conversar, designar), que na psicologia junguiana é vista como uma narrativa tradicional com caráter explicativo e/ou simbólico relacionado a uma cultura e/ou religião (GOMES e ANDRADE, 2009a; GOMES e ANDRADE, 2009b). Também vemos na cultura grega que:

> Para os gregos, mito é um discurso pronunciado ou proferido para ouvintes que recebem como verdadeira a narrativa, porque confiam naquele que narra; é uma narrativa feita em público, baseada, portanto, na autoridade e confiabilidade da pessoa do narrador (CHAUÍ, 2002, p. 28-9).

Este instrumento fenomenológico (mito), procura explicar os principais acontecimentos da vida, seus fenômenos naturais, as origens do homem e do mundo através de deuses, semideuses e heróis. Um dos mais importantes cantos era a Teogonia de Hesíodo, a história de como os deuses gregos surgiram. Ao panoramizá-las veem-se em seus mitos, expressões particulares de arquétipos comuns a toda humanidade (CAMPBELL, 2000; LÉVI-STRAUSS, 1976).

Na tecitura da história, com o surgimento das instituições escolares e da noção explícita de infância, originárias ambas da Igreja Católica (Woods, 2005), iniciou-se um processo de apropriação dos conhecimentos e seleção de saberes. Nesse caso, as narrativas míticas, que

interessavam ao momento social e político da época, foram se acumulando e sendo sistematizadas, se tornando produções intelectuais para o mundo. Trata-se de um fenômeno totalmente novo na história, a compilação dos principais acontecimentos históricos e sociais com certa linearidade de tempo escatológico ao associar as narrativas sobre a humanidade a um destino apocalíptico. Tal processo teve grande influência do pensamento cristão. Nesse caso, as histórias passaram a ser objetos utilizados como veículo de ensino, reprodução de uma cultura legitimada/oficializada pela igreja católica e os políticos poderosos da época. Logo, as narrativas míticas foram sendo excluídas do saber acadêmico e escolar formal, levando o sistema de pensamento europeu ao patamar de único e verdadeiro.

Dado o objetivo da pesquisa de situar o mito no cotidiano educacional, pode-se dizer que o lugar que os mitos ocupam ainda é precário quando se trata da educação formal. Salientando-se que, como relata Pereira (1992), ao menos na teoria, o ouvir histórias, narrativas míticas não se limitam ao caráter educativo formal, mas ampliam-se ao proporem que a escuta e a prática da oralidade propiciem o aprendizado da língua em suas significações culturais (MAIA, 2006; MAFFESOLI, 1987). A possibilidade de aprender coisas que a aprendizagem lógico-formal não pode proporcionar são os saberes outros, que constituem a subjetividade dos sujeitos em formação.

> Compreender a língua como o modo pelo qual as pessoas entendem e interpretam a realidade e a si mesmas é compreender as narrativas primordiais e a história dos homens. É compreender o outro. É iniciar o diálogo com ele. Com o passado, para entender o presente e projetar o futuro (PECHULA e RIBEIRO, 2008, p. 48).

Suas lições e seus profundos significados são possibilidades educativas que escapam às lógicas institucionais e abrem caminhos para diálogos férteis com tradições culturais outras. Ainda, os mitos são veículos de ensinamento. Freud, por exemplo, usou o mito de Édipo em sua psicanálise; Marx retomou o mito de Prometeu e tantos outros grandes autores, assim como Strauss e Campbell. As narrativas estão carregadas de significados e nos mostram aquilo que ainda não conseguimos ver. Desta maneira, o mito age como uma "superfície de inscrição", como proposta por Laclau em sua obra 'nuevas reflexões sobre la revolucion de nuestro tempo' (2000, 2ª ed.), sugere que o mito está incorporado de maneiras sutis e implícitas nas estruturas linguísticas e discursivas da cultura racionalista. Nesse caso Laclau (2000) nos chama a atenção para os fechamentos das narrativas míticas que podem resultar em projeções ideológicas:

> Porém, nos alerta Laclau (2000, p. 19), "essa dimensão de fechamento é algo que, na realidade, está ausente - se estivesse, em última instância, presente, haveria *revelação* no lugar de *projeção*". Por isso, completa, "a operação ideológica por excelência consiste em atribuir essa impossível função de fechamento a um *conteúdo particular* que é radicalmente incomensurável com ela" (ibidem). Tal conteúdo é tecnicamente nominado por Laclau como um *significante vazio* (MESQUITA, 2016 p. 9).

Isso significa que, mesmo quando argumentamos com base na razão e na lógica, nossos discursos podem conter elementos míticos subjacentes que moldam nossa compreensão e nossas práticas (Inscrição do Mito), influenciando nossa visão de mundo, valores e crenças sem que percebamos (Persistência do Mito). A noção de "persistência do mito" e a "inscrição do mito" são conceitos diferentes que podem ser relacionados à teoria política e à filosofia. Autores como Roland Barthes (1972) e Mircea Eliade (1954) exploraram essa ideia, argumentando que os mitos persistem devido à sua capacidade de fornecer significado, orientação e identidade para as pessoas. Desta maneira, esse conceito refere-se à ideia de que os mitos, entendidos como narrativas simbólicas profundamente enraizadas na cultura e na história de uma sociedade, continuam a exercer influência e poder mesmo em contextos modernos e secularizados.

No caso da ‘Inscrição do Mito’ (LACLAU, 2000) ele ressalta que o mito não é simplesmente algo que persiste, mas sim algo que é constantemente construído e reinventado no discurso político. Logo, o mito não é uma representação direta da realidade, mas sim uma construção discursiva que busca articular demandas e significados políticos em um determinado contexto. Portanto, enquanto a persistência do mito enfatiza a continuidade e o poder duradouro das narrativas mitológicas, a inscrição do mito, conforme proposto por Laclau, destaca a natureza discursiva e contingente da construção mitológica a partir de dada realidade. Em muitos contextos, ocorre até uma hibridização cultural (GLISSANT, 2005), em que elementos do pensamento mítico são combinados com princípios racionalistas. Isso pode ser observado em rituais culturais, práticas religiosas, narrativas populares e até mesmo em certas formas de entretenimento e publicidade.

Na diversidade de educações, os educadores podem convidar os educandos a aprenderem com os mitos e as lendas de acordo com seu local de origem e suas intuições individuais, e desenvolverem alternativas pedagógicas nas diversas áreas do saber; com isso criar e/ou imaginar outros futuros possíveis a partir da articulação entre os mitos e os conhecimentos científicos. Nesse ponto, os discentes das diversas educações podem

compreender o mito como cultura, como produções legítimas de saber. Ter clareza sobre o poder dessas narrativas nos possibilita outras formas de relação na sociedade e nos convoca a um posicionamento crítico e responsável em torno das culturas africanas e indígenas. Esta é a principal razão que nos leva a estudar os mitos, pois são produções de conhecimento saberes que nos conectam com a complexidade da vida e suas diferentes redes de conexões.

Deste modo, um mito é aquele que passa, deixa rastros de sua passagem, mas nunca é (literalmente) capturado ou visto como tal no momento que acontece. No entanto, as entidades (performance dos mitos[6]) no culto das religiões de matrizes culturais africanas e originárias, são mantidas e preservadas na condição de "Mitos vivos", o que significa que elas não são cristalizadas no passado, mas permanecem ativas e relevantes no presente. Isso é contrastado com a ideia de "princípio de leitura", sugerindo que essas entidades não são estáticas, mas evoluem continuamente, criando oportunidades para a inovação e o surgimento do novo. Viveiro de Castro (2002) mostra que os povos originários foram bem-sucedidos no que se diz respeito à relação com a natureza. Essa observação sugere que a compreensão dos mitos vivos e a relação com a natureza estão interligadas, possivelmente influenciando a forma como essas culturas veem e perpetuam suas tradições espirituais.

Nessa esteira, antes da chegada dos colonizadores europeus, o pensamento ameríndio não diferenciava os aspectos animais dos humanos. Sendo a natureza e tudo o que nela há parte integrante da humanidade nativa. Na cosmologia nativa encontramos que humanos e animais eram uma coisa só, essa perspectiva de humanidade existe e tem o potencial de ruptura com paradigmas modernos (VIVEIRO DE CASTRO, 2002). Portanto, uma educação formal não compreende a riqueza e a diversidade de conhecimentos[7] tecidos por essas culturas. É nesse ponto que se torna relevante olhar para as construções míticas como potência e possibilidade de uma educação que promova deslocamentos sociais significativos. Em Laclau (1990, p. 10), temos que:

> O mito é um espaço de representação que não guarda nenhuma relação de continuidade com a objetividade estrutural dominante. A condição objetiva de

[6] A antropologia da performance trata de compreender os rituais, que fragmentam a ordem social e os envolvidos nos atos performáticos estão de alguma maneira conectados ontologicamente ao processo transformativo. Por exemplo: o teatro conduz o ato dramático e ministra a organização de suas práticas de modo que negociam com seu público o desempenho dos atores em ação. Nesse sentido, a relação entre o ator e o público não está controlada por pressupostos institucionais que determinam as posições dos sujeitos. Nesse sentido a lógica se inverte e o que antes era visto como errado e/ou proibido no momento de o rito poder ser feito (TURNER, 1974).

[7] Utilizando a Teoria do Discurso de Ernesto Laclau, a compreensão de como o currículo hegemônico influencia a formação de identidades e valores e de como as raízes históricas da cultura africana e indígena influenciaram na construção da identidade de Pernambuco (FERREIRA, 2017; FERREIRA, 2021; LABUTUCA UFPE, 2022).

> emergência de um mito é o deslocamento estrutural. O trabalho de um mito consiste em suturar um espaço deslocado através da constituição de um novo espaço de representação. Trata-se de uma operação de eficácia hegemônica: construção de um princípio de leitura de uma situação dada.

Pensar em educações na perspectiva das culturas de matrizes nativas e africanas é perceber o que está fora da lógica do discurso hegemônico (MBEMBE, 2013). E, nesse caso, esse "estar fora" é a potência educativa do mito para a pluralidade de educações em nosso país, fortalecendo o lugar que as narrativas míticas dos povos das matas têm na constituição de subjetividades outras (RAMALLO, 2017).

Deste modo, refletir sobre educações, no plural, tensiona com a educação formal homogeneizadora pela divergência de valores e princípios já abordados aqui é possível imaginarmos que os valores das culturas tradicionais, o pensamento mítico, sua cosmovisão, possam ser incorporados de maneira não funcional ou dialética, abrindo brechas como manchas disruptivas no sistema formal de educação. Só assim, indagando a possibilidade mesma de coerência interna de tal sistema, poderíamos dar um respiro à legitimidade de existência dos diferentes. Com isso, pode estimular a imaginação entre alunos que possam estar e transitar entre ambientes educativos os mais amplos e diversos.

A reflexão sobre educação ganha profundidade e riqueza quando contemplamos as perspectivas das culturas de matrizes nativas e africanas. Essa visão nos convida a escapar das limitações impostas pelo discurso hegemônico e a explorar territórios intelectuais ainda férteis e abertos para 'novas' criações (AMBRÓSIO e DIÉMÉ, 2018). O que se encontra além dos limites deste discurso é crucial para a construção de possibilidades da existência de várias formas educativas enriquecedoras e correspondentes aos coletivos que as animam e, uma educação que transcenda as fronteiras das convenções estabelecidas. Nesse contexto, a presença marcante do "estar fora" da norma dominante assume um papel de destaque. A sabedoria ancestral das culturas nativas e africanas muitas vezes se encontram em harmonia com o ritmo da natureza e com conexões profundas com o cosmos. Ao aceitar a existência e materialidade das narrativas desses povos, a diversidade na educação se torna uma real força de transformação genuína, deixando de ser mero fetiche acadêmico.

Em última análise, a deslegitimação do pensamento mítico em nosso regime colonizado de conhecimento é um desafio que exige uma reavaliação profunda das hierarquias de conhecimento e uma abertura para a possibilidade de deslocamentos sociais (LACLAU, 1978)

[8]. Desta forma, ao reconhecer a riqueza e a complexidade do pensamento mítico e dos povos das culturas em tela, podemos avançar em direção a outras possibilidades de conhecimento com respeito a "diversalidade", no sentido, de reconhecer a diversidade como uma característica universal, ou seja, a ideia de que a diversidade está presente em todos os aspectos da vida e da existência humana.

Assim, o estudo do pensamento mítico nos exige compreender diversas perspectivas de saberes e as relações entre esses saberes, como nessa pesquisa, ao trazermos a relação com o não-humano e plantas professoras. É o que veremos ao longo desta pesquisa, perspectivas em torno das matrizes culturais nativas e africanas articuladas, o contexto cultural da Jurema Sagrada e o conceito de Planta professora.

No próximo ponto, compreender-se-á como a Europa, em seu processo de colonização, se ocupou em traduzir de várias formas a cultura dos povos originários e afrodescendentes e o quanto esse processo reduziu e enfraqueceu, ou mesmo invisibilizou, toda uma história e conhecimento cultural destes povos. Também analisaremos diferentes modos de superar os desafios impostos por essa 'tradução', partindo das visões da ciência da floresta, as formas míticas, a produção de conhecimento e cosmopercepção dos povos das matas, o que nos exige um esforço contínuo na promoção de uma sensibilização cultural desde a formação básica até a acadêmica, enfatizando a importância de se criar recursos educacionais que dialoguem e contribuam nessa perspectiva.

1.2 Educações descolonizadoras e os alicerces da colonialidade

A tradução de um povo ou cultura geralmente se refere ao processo pelo qual uma cultura dominante interpreta, adapta e muitas vezes distorce as práticas, valores e conhecimentos de uma cultura subjugada ou colonizada. Isso pode acontecer de várias maneiras, incluindo o processo de tradução linguística, onde as línguas dos povos colonizados são interpretadas e muitas vezes alteradas para se adequarem aos padrões da cultura dominante. Além disso, a tradução cultural (BHABHA, 1994) envolve a interpretação e reinterpretação das

[8] Daí a importância de se discutir o conceito de ideologia: não é apenas um sistema conceitual, mas crenças cotidianas e instituições que dão sustentação material ao pensamento.

tradições, crenças e formas de vida dos povos colonizados de acordo com a perspectiva e interesses da cultura colonizadora. Um exemplo disso é a forma como a Europa traduziu esses povos durante a era colonial. Isso incluiu a imposição de línguas europeias, a assimilação forçada de práticas culturais e religiosas, a reescrita da história e das narrativas culturais dos povos colonizados. Esse processo de tradução cultural resultou em perdas significativas de identidade, conhecimento e autonomia para os povos em tela.

A perda de identidade das culturas supracitadas tem suas origens no processo de tradução cultural, especialmente em contextos coloniais ou de dominação cultural. Isso ocorre porque a tradução muitas vezes envolve uma transformação das práticas, valores e formas de expressão de uma cultura para se adequarem aos padrões e interesses da cultura dominante (FANON. 1952). Consequências dessa tradução estão presentes até os dias atuais como a assimilação cultural, ou seja, a imposição de padrões sociais que leva à alienação aos aspectos da cultura colonizada, ocorrendo à perda do idioma de origem, crenças espirituais, cosmovisões, entre outros aspectos específicos dos povos colonizados.

A reinterpretação histórica dos povos colonizados é reescrita para se alinhar com a perspectiva da cultura dominante. Esta abordagem de tradução entre culturas formou desigualdades e subjugação em diversas esferas. Os artigos de Galeano (2010), Mackay (2007), Ribeiro E Pechula (2015) examinam o discurso colonial moderno, focando na Europa como agente dessa tradução cultural e nas respostas das comunidades colonizadas.

Nesse sentido, há um reforço contínuo dos discursos de inferioridade de raças, subjugação cultural dos conhecimentos tradicionais, afrodescendentes, dos povos das matas. Esses são apenas alguns exemplos de como é importante proteger e preservar a diversidade e os direitos das comunidades subjugadas a fim de evitar essas consequências danosas. Segundo Homi. K. Bhabha, em seu livro “o local da cultura” de 1994:

> Na negociação da diferença, na tradução cultural, no ato de transfiguração que é a dimensão crítica da articulação da cultura, a 'perda' ou o 'encontro falho' não são simplesmente momentos de interrupção ou fracasso, mas sinais de ação e de transformação na esfera da cultura (BHABHA, 1994, p. 26).

Destarte, tem sido observado em acervos de documentos que, do século XVI ao XX, deram origem às diversas narrativas sobre o sistema colonial, a complexa tapeçaria de experiências, perspectivas e interações que moldaram o curso da história. Além da forma como

muitas vezes a Europa narra a história, exaltando em primeiro lugar seus princípios e seus conhecimentos e marginalizando outros povos, no caso, nativos e negros, apresentando-se como um discurso hegemônico (CASTRO-GÓMEZ e MARTIN, 2002; JESUS, 2019; LANDER, 2005). Diante disso, uma das propostas epistêmicas mais debatidas no cenário intelectual contemporâneo na América Latina é a Decolonialidade[9].

A colonização europeia dos séculos passados foi caracterizada pela imposição de sistemas políticos, religiosos e econômicos aos povos originários e africanos. Essa imposição era frequentemente justificada sob o pretexto de "civilizar" e "traduzir" os valores europeus para culturas consideradas "inferiores". O discurso colonial moderno mantém essa abordagem, muitas vezes disfarçada sob a retórica do desenvolvimento e da cooperação internacional. Nesse sentido é indispensável para a existência de educações diversas, que surjam novas perspectivas críticas, não apenas no campo acadêmico (REICHERT, 2012), mas, junto às ações epistêmicas, ontológicas e políticas. Como também, narrativas contrapostas na Mídia e Arte, por artistas e cineastas, que têm influência na consciência pública, no ativismo e nas mídias sociais.

Em grande medida, a busca por uma ruptura com a epistemologia da própria História - como disciplina e conhecimento – está relacionada à sua subordinação às amarras profundas do colonialismo de poder. Suas metodologias e evidenciadas categorias reproduzem a própria condição de subalternidade (MIGNOLO, 2017; QUINTERO, 2010). Nesse sentido, é preciso romper com sua subordinação às influências da colonização e dos métodos que perpetuam a condição de subalternidade. Isso implica em reconhecer que a forma como a História foi tradicionalmente ensinada e compreendida muitas vezes reflete uma perspectiva eurocêntrica e colonial, na qual as vozes, experiências e narrativas das comunidades colonizadas são marginalizadas e/ou ignoradas (COSTA FILHO, 2017; RODRIGUES, 2008).

Para alcançar educações descolonizadas no sentido epistemológico, pensamos ser necessário:

[9] A decolonialidade é um campo de estudo interdisciplinar que emergiu nas últimas décadas, especialmente nas ciências sociais e humanidades, como uma crítica e uma proposta de superação das estruturas coloniais e eurocêntricas que moldaram e continuam a influenciar muitos aspectos da vida social, cultural, política e econômica em todo o mundo. Em termos gerais, a decolonialidade se concentra em desafiar e desmantelar as relações de poder, dominação e exploração que foram estabelecidas durante os períodos coloniais e que persistem de várias maneiras na contemporaneidade. Ela busca descolonizar as mentes, os corpos e as instituições, questionando não apenas a colonização externa e territorial, mas também a colonização internalizada nas formas de pensamento, conhecimento e identidade (Frantz Fanon, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Boaventura de Sousa Santos, Édouard Glissant, entre outros) Esses são apenas alguns dos muitos autores que contribuíram para o desenvolvimento da teoria decolonial e para a compreensão crítica das relações de poder, conhecimento e identidade no contexto pós-colonial.

(1) Descolonizar o Conhecimento: Isso envolve questionar e desafiar as narrativas históricas tradicionais que favorecem a visão dos colonizadores em detrimento das comunidades colonizadas.

(2) Reconhecer as vozes das Comunidades Subalternas: É fundamental ouvir e incorporar as perspectivas e histórias das comunidades que foram silenciadas ou marginalizadas pela narrativa dominante.

(3) Rever a Terminologia e Categorias: Examinar e reformular as categorias e terminologia utilizadas na análise histórica para evitar a reprodução de estereótipos e visões eurocêntricas.

(4) Promover a Diversidade Epistemológica: Reconhecer e valorizar diferentes formas de conhecimento e epistemologias que estão fora do paradigma eurocêntrico, assim como os sistemas de conhecimento indígenas e africanos.

(5) Desafiar as Estruturas de Poder: Questionar e enfrentar essas estruturas que perpetuam a dominação colonial na sociedade e na pesquisa acadêmica em geral.

O discurso da colonialidade do poder conforme discutido por Hashizume (2015) e Pajuelo (2001), envolve a análise crítica dos componentes conceituais essenciais. Nesses componentes conceituais encontramos: A colonialidade de Poder, a Estruturação das Sociedades e os Estados-nação, entre outros. É fundamental compreender esses elementos teóricos de forma clara para reconhecer o potencial explicativo que eles oferecem sobre a estruturação das sociedades na América Latina.

Partindo dos estudos culturais e interculturais (MONTERO, 2006), percebe-se como a língua ressurge em uma cena de conflitos e disputas pelo poder simbólico, dado que traduzir as sociedades nativas seria um ato político de dominação. Ao analisar os enunciados discursivos que destacam aspectos das culturas nativas e africanas, observa-se como as falas são carregadas de sentidos sociais, que nos remetem a questões históricas desde o contato com os colonizadores até os dias atuais. O processo de tradução muitas vezes não consegue capturar completamente a complexidade das culturas nativas e africanas. A forma como o colonizador abordou o processo de tradução reduziu aspectos culturais importantes e não foi suficiente para representar toda a riqueza e significado que as culturas de matrizes nativas e africanas têm (DIOP, 2016).

Nesse sentido, é preciso questionar todo o processo, partindo de uma perspectiva outra, dos povos originários que não tiveram sua oportunidade de fala. A educação formal se torna

um terreno de grandes enfrentamentos políticos advindos das diferentes concepções de vida social. Logo, compreendemos que os dispositivos escolares e seus avanços metodológicos não são veículos meramente técnicos ou neutros, eles criam e cultuam cultura colonial, um terreno de produção de subjetividades, um paradigma de campo "próprio" para as lutas políticas e as possibilidades diversas de horizonte discursivo.

Nesse contexto, repensar essa história nos remete a observar os primeiros escritos sobre os povos das matas, pois foram fundantes para os objetivos coloniais. Na primeira carta de Pero Vaz de Caminha (1985) publicada pela Imprensa Nacional de Lisboa-Portugal, ele descreve os nativos da seguinte forma:

> A feição deles é serem pardos, maneira d'avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto (p. 37-38).

Nesses documentos históricos, é possível perceber uma tentativa de classificar e/ou criar uma proximidade com os povos de cultura branca, ao dizer: "bons rostos e bons narizes". A narrativa de Caminha revela a perspectiva etnocêntrica de quem domina os códigos da escrita e, portanto, pode dizer sobre algo ou alguém. Por consequência, o eurocentrismo foi sendo disseminado em discursos, em suas dimensões linguística e extralinguística (LACLAU, 2000), o que inclui certo paradigma institucional presente na forma como fazemos ciência, moldando, ao longo dos séculos, o pensamento sobre outras culturas, a relação com o corpo, com a natureza, com o cosmos, e excluindo todo aquele que não se constitui (plenamente) nos mesmos códigos de interação social.

Desta maneira, o processo de tradução foi acontecendo de forma unilateral, a cultura ocidental letrada, legitimava sua perspectiva sobre essas diferentes culturas. Nesse ponto, citamos Burke que tem estudado de forma profunda a tradução cultural, se apoiando em antropólogos como Edward Evans Pritchard. Defendendo que essa tradução é uma forma de interpretar o pensamento de um para o outro e ainda poder dizer a esse outro sobre sua cultura (BURKE, 2009). Neste aspecto, traduzir tem seus 'perigos' e devemos estar atentos, pois suas complexidades no fazer intelectual podem servir estrategicamente as institucionalizações de poder. Neste curso os encontros com os "não civilizados" passaram a ser, segundo Burke, negociações que conduziram a Europa a expandir o seu domínio até a última geração,

ultrapassando a questão comercial, ao definir ideias e modificar significados, divulgando a "verdade" sobre o que a realidade é (BURKE, 2009, p. 15).

Padres cronistas, viajantes interessados na colônia, estrangeiros curiosos, entre outros, produziram uma vasta literatura sobre as terras *Brasilis*, tecendo representações de povos e culturas tradicionalmente orais. Esses esforços tinham por objetivo fortalecer a comunicação e se apropriar dos saberes dos povos das matas para sobreviver em meio a floresta. Logo, o domínio dos símbolos culturais permitiu aos europeus desarticularem a organização das tribos nativas para torná-las vulneráveis às ameaças de outras tribos, essa ação facilitava o processo de dominação da colônia (CERTEAU, 2002).

Nesta perspectiva, observamos como o Xamanismo foi 'demonizado' nesse processo de tradução, sendo descrito como uma manifestação de seres malignos, inferiorizando seus ritos e a fé destes povos. Negando de alguma maneira o conhecimento das plantas medicinais por vezes utilizadas para salvar os próprios Europeus de suas mazelas (MARCUSSI, 2006). Mas o que são esses rituais? A partir da vivência de campo, podemos dizer que os rituais são uma forma de pajelança que se dá em decorrência dos fenômenos de incorporação pelo xamã e/ou pajé. Nesse 'transe' espiritual eles recebem os encantados da natureza, podendo ser animais, entidades ou seres protetores, com a intencionalidade de obter um conhecimento de cura para sua comunidade. Em nossas entrevistas de campo, observamos na fala de Dona Nina do Acaiz (Alhandra, 2021), uma forma de explicar esse fenômeno de incorporação: "Nós somos apenas instrumento, aquele que intercede e os espíritos também, intercedemos aos espíritos e os espíritos intercedem a Deus, daí vem essa cura". Ou seja, nas florestas se convive com a crença em poderes de cura advindos da natureza, através dos pajés, benzedores, curandeiros, pais de santo, pessoas que insistem em curar tanto os seus corpos como os de seus iguais regidos pela força dos saberes outros, que perturbam a racionalidade moderna e cartesiana ocidental (PACHECO, 2010).

A catequese proposta pelos Europeus funciona como dispositivos disciplinares (FOUCAULT, 1979), e visa orientar projetos universais de uma compreensão monolítica sobre o que é uma vida religiosa, afetando de forma expressiva todo um povo e sua cultura. O esforço por evangelizar instituiu hierarquicamente um universo lexical e simbólico na relação com os povos originários. Tal ação provoca um esvaziamento dos sentidos e significados que não tinham correspondência com o pensamento cristão-ocidental. Neste percurso, a tradução se torna um "processo desigual de mediações em diferentes planos da vida social" (MARCUSSI, 2006, p. 278), demandando adaptação social dos "Outros" aos códigos da cultura dominante.

Como diz Jesus (2019): “suponho que o constructo colonial, a cada vez de um seu devir, refaz a partir da problemática que lhe fosse intestina, a realidade das forças lá, fora e antes dos textos…” (p. 24). Muito embora, a partir de narrativas sobre as culturas nativas e negras, a costura que sofreram aqui não dá conta do que foi a sua história de fato. Os princípios Europeus sobre o Devir de uma civilização foram constituindo a filosofia clássica. De forma a mostrar que a modernidade leva a uma “suposta” emancipação, nascida de um processo crítico. Se emancipar seria o resultado de uma profunda reflexão racional, a saída para maturidade humana e desenvolvimento do Ser (QUINTERO, FIGUEIRA e ELIZALDE, 2019). Nas palavras de Quijano:

> A colonialidade do poder é um dos elementos constitutivos do padrão global do poder capitalista. Baseia-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular desse padrão de poder e opera em cada um dos planos, esferas e dimensões, materiais e subjetivas da existência cotidiana e em escala social. [...] Em outras palavras: com a América (Latina), o capitalismo torna-se global, eurocêntrico e a colonialidade e a modernidade se instalam, até hoje, como eixos constitutivos desse padrão específico de poder (2006, p. 26).

Nesse caso, todas as outras culturas e linguagens estão na periferia da Europa moderna, o etnocentrismo europeu moderno é o único que se alça como universal-hegemônico (MIGNOLO, 2000). Um sistema de dominação baseado em uma rede de relações sociais intersubjetivas, baseada numa classificação social hierárquica da população global, sustentada no arranjo e naturalização da ideia de “raça” (REICHERT, 2012). A ideia de raça é pensada como primeira categoria social da modernidade (QUIJANO, 1992), desempenhando uma função central dentro das novas identidades geoculturais, que se constituíram com o colonialismo hispânico. E posteriormente articulando-se com outras formas de classificação social, baseada em ideias de classe e gênero/sexualidade.

> Na configuração desses dois eixos, de um lado, a produção de novas identidades geoculturais (índios, negros, brancos e, de outro, América, Europa, Ocidente, Oriente etc.) o controle do trabalho através da emergência de novas relações sociais materiais de produção, a colonialidade é moldada como um padrão de poder global (QUINTERO, 2010, p. 9).

Em Echeverría (2010) a modernidade capitalista requer a presença de “imagens da branquitude” como equivalência de humanidade, parte essencial da construção desta narrativa

é se basear em traços de identidade étnica e cultural. Desta maneira, essa perspectiva retrata como a Europa criou o discurso da modernidade com predominância nos aspectos físicos, associados a visão do Estado nazista Alemão. O interessante aqui, é perceber como Bolívar em seu livro "*Modernity and Whiteness*" (2010) problematiza de várias maneiras, o pensamento moderno e a consequente construção de identidade a partir deste discurso[10].

Desse modo, pode-se reconhecer como a narrativa da racionalidade moderna carrega um desconforto/tensão em relação às questões culturais e principalmente raciais. Entretanto, a ideia de supremacia branca presente de forma estrutural no discurso da modernidade capitalista chega às Américas de forma a moldar os constructos em torno da identidade do Estado Nação (SCAVINO, 2014). Divulgando, desde o cristianismo, a ideia de que o homem para se tornar cidadão deve alcançar os princípios estabelecidos pela racionalidade lógico-formal, fazendo o projeto de homem moderno ser alcançado, se tornando, ele finalmente humanizado e integrante de uma estrutura universalizante do Ser.

Deste modo, ao assumirmos o problema da crise dos paradigmas da modernidade existentes em vários âmbitos sociais, precisamos estar atentos ao que escapa as lógicas hegemônicas. Não se trata nesta pesquisa, de construir um novo discurso sobre a modernidade como alguns autores sugerem (Edward Said, Homi Bhabha, Franz Fanon, Achille Mbembe, Gloria Anzaldúa etc.), mas de realizar educações considerando a cultura do Outro, um outro que não pode ser definido, mas que se articula em diferentes campos sociais, que está em relação constante com outras culturas, de modo a ser concebido como uma constante emergência subjetiva desde sua gramática e cotidianidade.

Nossa pesquisa destaca a importância de se reconhecer a responsabilidade de reconhecer a legitimidade dessas educações, "diversalidades" (como já explicado anteriormente) culturais dentro das próprias comunidades em questão, em vez de apenas depender de profissionais e intelectuais externos. Também enfatiza a necessidade de se procurar evitar a prerrogativa de traduzir em mão única uma cultura. Mais importante para nós pesquisadores é ser e estar sensível e aberto às perspectivas e conhecimentos do outro, sabendo que este outro também é produtor de conhecimento e que tal conhecimento não obedece às mesmas lógicas do Ocidente.

[10] Ele argumenta que a modernidade, como conceito, foi moldada a partir de uma perspectiva eurocêntrica, o que significa que a narrativa moderna marginaliza e ignora contribuições culturais, reforçando a ideia de superioridade branca. E explora como as culturas foram forçadas a conformar-se aos padrões europeus.

Refletir em torno de possíveis princípios educativos na perspectiva de plantas que ensinam, curam e educam seu povo é um exemplo concreto do que estamos defendendo.

Ao olharmos para as plantas como educadoras e curadoras, somos convidados a repensar a relação entre conhecimento, comunidade e ambiente, numa abordagem profundamente enraizada na interconexão entre seres humanos e a natureza. Podemos dizer que esses princípios educativos- emergem como uma necessidade de compreendermos nosso lugar no mundo - inclusive nossa relação com o não humano. Podemos inferir alguns processos importantes nessa relação, tais como: 1) Conexão com o Ambiente: isso envolve um pertencimento à, aos ciclos naturais e um sentimento de interdependência entre todas as formas de vida; 2) Aprendizado Experiencial: as plantas ensinam através de sua própria existência e ação; 3) Sabedoria Ancestral: muitas culturas originárias mantêm conhecimentos profundos sobre as plantas transmitidos de geração em geração; 4) Integração do Espiritual com o Material: a perspectiva das plantas como educadoras, refletindo uma compreensão não dual da vida (alma / corpo; civilização / natureza), que se firma como um todo interconectado, cujas partes se influenciam mutuamente; e 5) Cuidado e Responsabilidade: as plantas nos ensinam sobre a importância do cuidado com a natureza, consigo mesmo e com o outro. Esses aprendizados, certamente, não serão vivenciados a partir de uma racionalidade ocidental, imposta pelos brancos. Essa é uma questão que queremos provocativa, um convite à reflexão para além e aquém dos modismos acadêmicos, para visitarmos a floresta, despidos – até onde podermos – dos fundamentos coloniais. Neste ponto, ações nessa direção podem vir a contribuir para superar os desafios que o discurso da racionalidade moderna nos impõe. Assim, podemos criar formas legítimas de se relacionar com o diferente, sem que esta relação reproduza a lógica dominante em curso. A partir de uma perspectiva descolonizadora, percebemos que a cultura da mata é viva e pode ser a cultura do outro, o que por muitos séculos a colonização nos fez pensá-la como primitiva/inferior, atada a uma suposta natureza já dada, sem técnica, sem saber. É o que veremos no próximo ponto.

1.3 Processos de colonização/descolonização: A cultura do outro é a cultura das matas

Segundo Saraiva (2011), os navegadores europeus se lançaram ao mar aberto em uma época de superstições, medos e incertezas, uma característica fundamental da coragem (COSTA E SILVA, 1923). Ao longo de toda a tradição marítima, muitos homens ficaram pelo caminho

(FONSECA, 1926). Para os portugueses, fiéis à tradição católica, o que importava era o senso de missão (AZEVEDO, 1918), evidenciada na tradição do povo e numa Carta de Pero Vaz de Caminha:

> Até agora, não pudemos saber se há ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro. Porém, o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza nela deve lançar (...) Quanto mais disposição para se nela cumprir e fazer o que vossa Alteza tanto deseja, a saber acrescentamento da nossa santa fé! (CAMINHA, 1985, p. 98).

Segundo Rodrigues (1917), mais do que simplesmente desbravar os oceanos em busca de especiarias apenas, os portugueses queriam encontrar a "Terra Prometida" (Terra Abençoada), diante do caos causado pela Reconquista Ibérica e outros males. Fazendo com que a viagem tivesse uma motivação "fundamentalmente" missionária (RODRIGUES, 1917). Na ida, sua frota se afastou muito da costa africana e em 22 de abril de 1500, os portugueses desembarcaram no que chamaram de Porto Seguro, e chegaram em terras que hoje se chama Brasil. Pensaram que se tratava de uma ilha e a chamaram de Vera Cruz (Cruz Verdadeira). Esta nomeação primária evidencia - assim como o trecho da carta supracitada - que não eram apenas mercadores, mas homens que pensavam em difundir a fé cristã católica por onde passassem.

O processo de catequese estava associado à negação do outro e às dinâmicas culturais. Através da assimilação cultural, esse processo, especialmente durante períodos coloniais, frequentemente envolvia a tentativa de assimilar as culturas dos povos indígenas ao modelo cultural dominante trazido pelos colonizadores. Isso muitas vezes resultava na negação ou supressão das práticas culturais tradicionais dos povos indígenas.

A catequese colonial impôs valores católicos e crenças, muitas vezes desconsiderando as cosmologias e sistemas de crenças nativas. Isso resultou na homogeneização cultural e na negação da diversidade entre os diferentes grupos indígenas. A marginalização dos saberes nativos e a imposição da visão eurocêntrica invalidaram as culturas locais, negligenciando uma rica diversidade de práticas, línguas e mitologias acumuladas ao longo de gerações. Esse processo teve um impacto profundo na identidade cultural dos povos indígenas, levando a conflitos internos e à ruptura de algumas comunidades com suas tradições ancestrais, resultando em um legado de extermínio cultural que ainda se reflete atualmente.

Os processos de colonização ao longo da história carregaram consigo uma mentalidade que considerava a cultura do outro como sendo a cultura das matas (KOPENAWA, 2015). Uma visão que relegava as tradições, saberes e modos de vida das sociedades colonizadas a um status primitivo e inferior em comparação com a cultura dominante do colonizador. Essa perspectiva etnocêntrica contribuiu para a imposição de sistemas de poder desiguais e para a exploração das riquezas culturais e naturais das regiões colonizadas.

Ao se referir à cultura do outro como "a cultura das matas" (KOPENAWA, 2015), os colonizadores muitas vezes desvalorizavam as práticas e crenças das comunidades nativas, considerando-as primitivas, selvagens ou até mesmo bárbaras. Essa desqualificação servia como justificativa para a imposição de suas próprias normas, valores e instituições sobre as populações colonizadas. A colonização era frequentemente acompanhada de uma suposta missão civilizatória, na qual os colonizadores se viam como portadores de um progresso cultural que deveria ser imposto às culturas consideradas "menos desenvolvidas".

Essa mentalidade etnocêntrica levou ao enfraquecimento e, em muitos casos, à destruição de tradições ancestrais, línguas, crenças e formas de organização social das comunidades colonizadas. A imposição de uma cultura dominante frequentemente levava à perda de identidade cultural (REIS, 2022), à alienação e ao desenraizamento das pessoas que eram forçadas a adotar língua e costumes estrangeiros. Além disso, a exploração dos recursos naturais das regiões colonizadas acontecia sem consideração pelas práticas de "sustentabilidade" das culturas locais, resultando em desequilíbrios ecológicos e impactos ambientais significativos.

No entanto, é importante notar que muitas culturas resistiram e persistiram apesar das pressões e massacres da colonização. Ao longo das últimas décadas[11] tem havido um ressurgimento do interesse e da valorização dos conhecimentos e práticas tradicionais das comunidades das matas, afrodescendentes e de outras culturas marginalizadas. O reconhecimento da importância dessas culturas na promoção da diversidade cultural e na conservação da biodiversidade tem sido um passo crucial. Segundo Krenak (2020):

[11] Muitas culturas indígenas, afrodescendentes e marginalizadas resistiram às adversidades da colonização e mantiveram suas tradições e conhecimentos. O ressurgimento do interesse e da valorização dessas culturas é um passo importante para reconhecer a riqueza da diversidade cultural e sua contribuição para a conservação da biodiversidade. Isso não apenas enriquece o patrimônio cultural global, mas também promove uma compreensão mais holística e sustentável do nosso mundo, (KRENAK, 2020).

> Enquanto isso, a humanidade vai sendo deslocada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nesta terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombos, aborígenes - a sub-humanidade. Porque tem humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitado sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe. "Vamos separar esse negócio aí, gente e terra, essa bagunça. É melhor colocar um trator, um extrator na terra. Gente, não, gente é confusão. E, principalmente, gente que não está treinada para dominar esse recurso natural que é a terra." Recurso natural para quem? Desenvolvimento sustentável para quê? O que é preciso sustentar? (KRENAK, 2020, p. 21-22).

Essa perspectiva segundo Kopenawa (2015) e Krenak (2020), que a cultura do outro é a cultura das matas, é uma crítica a visão etnocêntrica que historicamente acompanhou os processos de colonização. Essa noção contribuiu para a marginalização das culturas colonizadas, resultando em perdas de subjetividades, desigualdades de poder e exploração dos recursos naturais. No entanto, o branco (pouco de nós, ainda!) está acordando da própria ignorância. Às vezes, o curso da "conscientização" é liderado por indivíduos não pertencentes às culturas tradicionalmente marginalizadas, o que pode gerar conflitos ideológicos e culturais concernentes à representação. Ou seja, é preciso, como vimos insistindo, estarmos atentos aos perigos que o discurso da inclusão promove na sociedade.

No entanto, é importante reconhecer que, historicamente, foram as próprias comunidades indígenas, afrodescendentes e outras que lutaram para preservar e revitalizar suas culturas e conhecimentos. Isso ressalta a importância de um exame crítico constante das abordagens e perspectivas que adotamos, mesmo quando buscamos a conscientização e a justiça social. A reflexão sobre como nossas ações podem continuar a reproduzir estruturas dominantes é essencial para uma verdadeira mudança e respeito pelas culturas 'marginalizadas' (KOPENAWA, 2015).

A cultura das matas evoca um profundo e enraizado vínculo entre o ser humano e a natureza exuberante das florestas, que vai além do aspecto material. Ao redor do mundo, diversas comunidades têm forjado uma conexão íntima com os ecossistemas de matas, moldando suas vidas, crenças e tradições em harmonia com os ciclos naturais. Essa relação intrínseca com a floresta transcende o aspecto material, abrangendo espiritualidade,

conhecimento ancestral e uma forma de existência profundamente interdependente com a natureza (CASTROS, 2005).

Nos corações das matas, culturas únicas florescem, cada uma trazendo à tona uma abordagem singular para a coexistência e cocriarão com a natureza. Desde as práticas de caça e coleta até a medicina tradicional, as matas oferecem um suprimento inestimável de recursos e saberes que sustentam a dinâmica ou cinética dessas culturas. As plantas, animais e elementos naturais tornam-se partes ativas e essenciais do cotidiano, sendo incorporados a rituais, cerimônias e histórias que moldam a identidade dessas comunidades.

A espiritualidade também desempenha um papel central na cultura das matas. Muitas tradições consideram a floresta como um espaço sagrado, habitado por espíritos, deidades e energias místicas. Essas crenças não apenas alimentam o respeito pela natureza, mas também moldam as atitudes em relação à exploração dos recursos e à conservação dos ecossistemas. A espiritualidade é frequentemente expressa por meio de danças, músicas e rituais que celebram a interconexão entre os seres humanos e o ambiente natural (KRENAK, 2020).

Além disso, o conhecimento ancestral é transmitido de geração em geração nas culturas das matas. Essa sabedoria abrange desde técnicas de sobrevivência até a compreensão das propriedades medicinais das plantas, a interpretação dos padrões climáticos e energéticos e mesmo a navegação pelas trilhas intricadas das florestas. Essa partilha de conhecimento é crucial para a preservação das culturas das matas, bem como para a manutenção do equilíbrio ecológico das regiões em que habitam. Entretanto, é importante destacar que muitas culturas das matas enfrentam desafios significativos na atualidade. A desflorestação, a exploração predatória dos recursos naturais e as mudanças climáticas ameaçam tanto os ecossistemas quanto as tradições culturais dessas comunidades. É imperativo adotar abordagens sustentáveis que valorizem e protejam a biodiversidade de maneira articulada às riquezas culturais das matas (KOPENAWA, 2015).

Em suma, a cultura das matas é uma expressão da conexão profunda entre o ambiente natural e os povos das matas[12], enriquecida por séculos de conhecimentos, rituais e práticas

[12] Nesta pesquisa, optou-se por utilizar os termos “povos das matas”, “povos originários” e “nativos” para nos referirmos à miríade de povos que entraram em contato com os brancos Europeus. Essa decisão foi tomada por compreender as problemáticas existentes em torno das palavras “índio” e/ou “indígena”, embora dependendo do contesto o termo ‘indígena’ poderá ser usado durante a pesquisa, mas vale ressaltar aqui nosso respeito a diferença identitária e por terem sua origem colonial adquirindo uma conotação reducionista, que desqualifica tal cultura. Recorreu-se a essas palavras acima, com consciência em respeito ao esforço intelectual que os povos originários vêm desenvolvendo em suas pesquisas acadêmicas no sentido de ressignificar suas identidades no contexto histórico e social.

transmitidas através da ancestralidade. Nós, “os poucos” brancos que percebem toda essa riqueza, devemos aprender com essas culturas que datam de mais de 4 mil anos. Valorizar tais culturas não é exatamente uma questão de conservação, de “preservação”, mas de um reconhecimento efetivo da sua força viva e metamórfica, cuja importância para a humanidade como um todo nos coloca, inclusive, na condição de aprendizes e não de quem tem a prerrogativa universal da tradução.

Nesse sentido, é preciso olhar como o que hoje chamamos de Brasil era antes da invasão Europeia. Havia aqui alguns povos com história, que datam de quase dois mil anos de existência, temos também os guaranis, que hoje consegue-se verificar através da arqueologia, que tinham quatro mil anos. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, os povos originários sofreram violência dupla, primeiro pelo processo de colonização e, segundo, mais recente, pelo modo como a história vem tratando sua existência (CUNHA, 2012).

Não foi diferente para os povos Africanos, saírem de sua terra de origem, separados da sua família, sem compreender a língua local, nem o que lhes acontecia, realmente podemos chamá-los de um povo forte, resistente e é sobre isso que iremos conversar, sobre a cultura da resistência, no próximo ponto.

1.4 Processos de colonização/descolonização: A cultura de resistência é a cultura negra

Quando refletimos sobre os processos de colonização e descolonização, é impossível ignorar a cultura de resistência negra, que permanece vibrante. É uma lição poderosa de que, mesmo diante das adversidades mais terríveis, a força da cultura e da identidade pode emergir como um farol de esperança e transformação. A cultura negra não apenas resiste, ela floresce, inspira e traz à tona a importância de reconhecer e celebrar a riqueza da diversidade humana. O Mestre Juremeiro Lucas nos ensinou isso, em nosso encontro, em Alhandra - PB:

> Minha vida é de resistência, pra você ter noção no momento eu tenho um filho de 7 meses, que eu pela própria tradição da jurema, nós buscamos batizá-la na igreja e não conseguimos pelo fato de sermos Juremeiros, mas eu nunca vou negar ser um Juremeiro pra batizar, pra ter livre acesso a uma igreja. Eu nunca vou negar a minha fé e se eu precisar pagar um preço por isso eu vou pagar, como já paguei, hoje eu sou marceneiro não só por amor, por não ter tido

> oportunidade de emprego dentro da minha cidade por me apresentar como Juremeiro. Mesmo tendo vários cursos, atribuições e habilidades científicas comprovadas em diploma, eu não tenho acesso a uma oportunidade de trabalho só por ser Juremeiro. Sofro preconceito e discriminação, mesmo tendo um currículo louvável, ainda assim não nego minha fé, Malunguinho morreu, vários morreram pelo seu povo não negando a sua fé e assim nós continuamos. Malunguinho me ensinou a achar medidas de me manter sem macular a minha fé e passar por cima dessa barreira que colocaram. Então hoje eu sou marceneiro e vendo minha arte para todo país e consigo me manter num ofício que foi revelado, isso me sustenta e não preciso fazer da minha tradição o próprio comércio, graças a Deus (Mestre Juremeiro Lucas, Alhandra-PB, 2020).

Essa resistência do Mestre Lucas é de séculos. Envolve a construção de ofícios; a capacidade de enfrentamento do mundo branco, cristão; à relação de admiração aos encantados, como Malunguinho; e às revelações do mundo espiritual. Ao revisar a literatura disponível do processo de colonização do Brasil, busca-se conhecer o início da história de cada pessoa, as origens e a fundação desta nação. E para entender este período, é imprescindível conhecer as motivações autênticas de Portugal, as relações criadas com os povos das matas e os negros, e, por fim, como se realizou o povoamento, a exploração e o contexto de exclusão social com base na cor da pele (THOMAS, 1982). As motivações autênticas de Portugal derivam das Grandes Navegações que têm relação direta com a Reconquista Ibérica da Espanha, aproximadamente entre 718 e 1492 (REIS, 2022). Essa Reconquista, chamada também de Retomada Cristã, foi um processo histórico, militar e religioso, onde os reinos cristãos retomaram as terras que haviam sido tomadas por alguns muçulmanos ao longo de muitos anos (LOPES, 1910; PALENCIA, 2005). Com esse caos cobrindo toda Europa, a ideia de haver uma ilha em paz depois de Portugal era a esperança que os povos abraçavam (MENDONÇA, 1929). Tão tal, que apareciam até em mapas da época, como a chamada *Hy Brazil* (Terra Prometida). O que possivelmente influenciou o nome do próprio país.

Na história da colonização europeia, comumente minimizou-se ou ignorou-se completamente a extensão da violência e brutalidade infligida às culturas indígenas e africanas. Isso muitas vezes foi feito para perpetuar a narrativa de superioridade civilizatória europeia sobre as culturas "não civilizadas". A colonização envolveu não apenas violência física, como massacres e exploração, mas também uma violência cultural e ideológica, incluindo a imposição da fé cristã e a tentativa de apagar e anular as culturas indígenas e negras. Isso também destaca a importância de ouvir as perspectivas das comunidades indígenas e quilombolas para uma compreensão mais precisa dos impactos históricos e das lutas contínuas contra a opressão.

Conforme Royal (1993) e Schmidt (2001), o governo de Portugal tinha interesse em atuar nessas novas terras, mas para iniciar os trabalhos na terra brasileira e interagir com a nova cultura dos nativos, muitos recursos seriam necessários por muitos séculos. Esse período é chamado de pré-colonização, sendo marcado pelos primeiros contatos com os nativos, defesa do território e extração de pau-brasil (PIMENTA, 1942, CORTESÃO, 1922). Imediatamente após a primeira viagem de Colombo, vários exploradores navegaram na mesma direção e quando outros países europeus começaram a navegar em trechos próximos ao Brasil, os portugueses perceberam que poderiam perder essas novas terras. Então começa-se a colonização portuguesa nesse período, onde Martim Afonso de Souza partiu com 50 esquadras para formar o Brasil Colônia (MÚRIAS, 1941).

Esse período foi marcado por estratégias de ocupação de espaço, estruturação política para o país, novas experiências de produção econômica, uma relação com os nativos complexa e pelo desenvolvimento do trabalho escravo. A transição da colonização para a escravidão foi um processo complexo que envolveu uma série de fatores históricos, econômicos, sociais e culturais. Em resumo, esse processo passou pela chegada dos colonizadores; interação com povos indígenas; plantação e cultivo; introdução dos africanos escravizados; criação de sociedade escravista; fase de resistência e lutas.

É impossível imaginar como foi nascer e morrer sem ser dono da própria vida. A humanidade no mundo inteiro sempre conviveu com a escravidão, desde povos antigos, como os hebreus, assírios, gregos, romanos, europeus, astecas, incas, maias e tantos outros. Havia um certo ‘consenso’ de que a existência de escravos era uma necessidade natural da sociedade e não conseguiram vencer essa realidade hedionda de normatização da escravidão - ainda que imoral e indiscutivelmente uma aberração - durante grande parte da história, na qual nasceram e morreram sob essa condição (LIMA, 1946; ENNES, 1938). Os sistemas econômicos não baseados na escravidão são historicamente recentes. Mas antes da modernidade não existia escravidão baseada no racismo.

Segundo Melo (1925), o pensamento que sustentava o sistema escravista na Antiguidade Clássica era ver o escravo como um ser inferior, isso acontecia em muitos povos por diversas subversões políticas, geográficas, regionais e de oportunidade, como aconteceu nesse período colonial. O Brasil conviveu com a escravidão desde os seus primórdios. Desde seu início até por volta do ano de 1640, os escravos eram de origem predominantemente nativa e seu fundamento era o oportunismo laboral (MOURA, 2023; CUNHA, 2012).

Segundo Viotti (1980) e Dias (1924), os portugueses compravam escravos na costa, vendidos por outras tribos diferentes da África Ocidental e pelos árabes. Visando a crescente demanda de produtos tropicais, a venda das riquezas obtidas e a retomada do empreendimento na Europa. Estando envolvidos no tráfico humano, os ingleses, espanhóis, holandeses, franceses e dinamarqueses, procuravam - estes vencedores na guerra - para retirar algum lucro da vitória, trocando por dinheiro ou mercadorias os adversários prisioneiros (GONÇALVES, 1947). Principalmente após D. Afonso, que reinou até 1453, os reis de Portugal perderam o controle em relação à importação de homens como escravos, de modo que os colonos portugueses, levaram multidões de homens africanos para a Europa (LAVRADIO, 1936). Consequentemente também levaram para o Brasil, fazendo negócios altamente lucrativos, tanto para quem vendia como para quem comprava os negros.

> O tráfico se inseriu num processo típico de acumulação de capitais, característica marcante do "capitalismo comercial". Foi esta mercancia que incrementou a escravidão colonial. Assim, não foi a colonização em si que agravou o processo de cativeiro, mas sim a traficância, objetivando lucros comerciais imediatos (BALMES, 1988, p. 53).

Nos anais da história, os processos de colonização marcam um período de expansão e exploração que trouxe mudanças profundas às terras e povos que foram subjugados por potências colonizadoras. Enquanto os colonizadores impunham sua autoridade, cultura e valores, forjaram uma cultura de resistência que permanece até os dias de hoje. Nesse contexto, a cultura negra se destaca como uma poderosa expressão de resistência que desafiou as opressões impostas, emergindo uma identidade coletiva de resiliência e orgulho.

A cultura de resistência (SCOTT, 1985) é um termo frequentemente associado à cultura negra, especialmente em contextos de diáspora africana e histórias de opressão. A cultura de resistência refere-se às práticas culturais, expressões artísticas, tradições espirituais, música, dança, literatura e formas de organização que surgiram como respostas à opressão, discriminação e exploração enfrentadas pelos povos negros ao longo da história. Essa cultura de resistência tem sido uma maneira de preservar a identidade, enfrentar desafios, reivindicar dignidade e combater as estruturas de poder opressivas (REIS, 2022). Através da cultura de resistência, os povos negros criaram espaços de afirmação cultural, empoderamento e construção comunitária, muitas vezes em face de circunstâncias adversas.

A diáspora forçada dos africanos durante o tráfico transatlântico de escravos foi um dos capítulos mais sombrios da história. Arrancados de suas terras de origem, famílias desfeitas e privados de liberdade, os africanos escravizados foram submetidos a condições desumanas nas colônias. No entanto, de dentro das senzalas e das plantações, mas, principalmente, nos quilombos, surgiu uma cultura de resistência que transcendia as correntes físicas e mentais.

A cultura negra, forjada nos quilombos, nas festas religiosas e nas expressões artísticas, tornou-se um farol de resistência. A música, os ritmos e as danças carregavam não apenas entretenimento, mas também histórias de luta e superação desde uma cultura pujante, indispensável para a chamada cultura nacional. A religiosidade afro-brasileira, como o candomblé e a umbanda, não apenas preservou tradições, mas também foi um espaço de autonomia e afirmação identitária.

A língua e as histórias contadas à luz das estrelas testemunharam as dores e as conquistas dos afrodescendentes. A oralidade tem sido um veículo para transmitir sua ancestralidade, memórias coletivas e a persistência dos laços com a terra de origem. A resistência cultural negra está enraizada na preservação da herança africana, que foi historicamente misturada às influências locais para criar algo único e empoderador (ALENCASTRO, 2000).

A cultura de resistência negra não apenas desafiou a opressão e a desumanização, mas também moldou a luta por emancipação e igualdade. Desde os quilombos até os movimentos contemporâneos de afirmação negra, essa cultura tem sido um símbolo de identidade, empoderamento e solidariedade. Ela ecoa nas vozes dos ativistas, nos traços das artes e ofícios e nas celebrações que reforçam a importância da herança afrodescendente.

As implicações da relação entre a Europa, a África e as Américas desde os primeiros tempos da conquista e colonização eram permeadas de ideias e práticas racistas, que se desenvolveram nas principais instituições seculares da época.

Figura 1. Negros brasileiros ao tronco. Homens negros acorrentados e deitados representam uma cena de escravidão e sofrimento. Um cenário em condições desumanas e opressivas enfrentadas pelos escravizados. (Fonte: http://queroupavestirei.blogspot.com/2012/01/vestes-mais-resistentes-contra-o.html).

O que temos de diferente dessa imagem e o que vem acontecendo em nossos dias? Enquanto você lê esse texto um negro no Brasil estará morto, mais um dado para as estatísticas, uma soma na contagem dos que não contam. O estatuto da escravidão, mesmo após oficializada da abolição, ainda dá seu jeito de persistir vivo e atuante. Ao fazermos essa breve revisão histórica, temos que ter em mente a atualidade tanto da brutalidade como da resistência dos povos africanos.

Segundo o historiador Luiz Felipe de Alencastro (2000), os africanos não são um povo, não são uma nação, é preciso compreender a organização social e como eles se estruturam de acordo com o contexto geográfico. Os africanos são indivíduos que habitam num continente chamado África, logo, havia nações diferentes que se guerreavam, assim como existia na Europa na relação com os Bálcãs.

A própria palavra "escravo" tem sua origem europeia, eslavo, pois os eslavos se vendiam uns aos outros, uns eram mulçumanos e ainda hoje o conflito continua, outros vieram de religiões ortodoxas e havia um comércio no mediterrâneo tão forte, dos eslavos, que o nome "escravo", passou a determinar o nome de toda a escravidão moderna.

A medida em que determinado povo era derrotado através dos conflitos internos, eles passavam um período na condição de escravo para o povo que vencia tais conflitos. Foi nessa lógica, que os portugueses aproveitaram a condição já existente, para comercializar os negros escravizados pelos povos em conflitos. Inicialmente, essa mão de obra foi para Portugal, um grande contingente de escravos no séc. XVI, em seguida, levaram para as ilhas no Arquipélago de Madeira, onde começou o que podemos chamar de laboratório da cana-de-açúcar em Portugal (ALENCASTRO, 1997).

Quando os negros chegavam aqui, logo eram direcionados para as maiores concentrações de produção da cana-de-açúcar, eles tinham uma expectativa de vida muito curta,

segundo fontes históricas, era em média 20 anos. Ter consciência de que a média de vida de uma pessoa negra escravizada seria 20 anos, nos leva a compreender que o processo de escravidão aqui no Brasil, era extremamente brutal/mortal. Nesse sentido, as pessoas trabalhavam cerca de 12 a 16 horas por dia e passados 10 anos muitos deles já estavam inválidos ou mesmo mortos de tanto desgaste e violência.

Figura 2. Punição pública de escravos. Um homem acorrentado a um pelourinho é chicoteado enquanto outros escravos e espectadores observam, retratando a brutalidade e a desumanidade da escravidão (Fonte: https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros/resistencia-dos-escravos.html).

Durante todo o período de escravidão, negros de diferentes etnias fugiram dos engenhos e refugiaram-se em quilombos. O território quilombola passaria a significar uma espécie de acampamento militar, temos por exemplo, na Serra da Barriga, antiga capitania de Pernambuco, o surgimento do Quilombo dos Palmares e em Abreu e Lima até Goiana temos também o Quilombo de Catucá, entre outros.

Em 1597, já se encontravam os primeiros documentos que datam sobre a existência e organização dos Quilombos. Os quilombolas não se isolavam do restante da comunidade; eles se mantinham constantemente informados sobre o que acontecia nas vilas. Há registros documentais das expedições dos donos de engenhos e do governo português que guerreavam contra as forças dos quilombos, como Palmares, que resistiram por mais de um século (Alencastro, 1997).

A luta constante contra os quilombolas nos lembra que temos uma guerra dentro da guerra maior (KRENAK, 2019), resistir a tudo que estava acontecendo com o povo negro e povo da mata em terra brasileira, uma verdadeira barbárie. Acrescentemos a isso tudo, a invasão Holandesa em busca de açúcar que atacaram os engenhos portugueses e ocuparam o Nordeste

do Brasil por mais de duas décadas. Uma guerra marcada pela desestruturação da sociedade colonial portuguesa, pois ao destruir os engenhos, destruíram também a base da economia, favorecendo muitos homens e mulheres escravizadas a fugirem para os quilombos.

De certa forma, a invasão Holandesa durante o século XVII (principalmente entre 1630 e 1654) criou uma grande oportunidade para muitos escravizados escaparem dos seus senhores em busca de liberdade. Durante esse período, os holandeses estabeleceram o que ficou conhecido como o "Domínio Holandês" em partes do Nordeste brasileiro, incluindo Pernambuco e áreas adjacentes. Essa invasão teve algumas implicações que favoreceram a fuga dos escravizados: Tensões entre os holandeses e senhores de escravos portugueses, alianças com comunidades quilombolas, acesso a terras e recursos. A invasão holandesa proporcionou uma oportunidade única para muitos africanos traficados escaparem da opressão. Mas a busca por liberdade estava constantemente entrelaçada com complexidades políticas, econômicas e sociais que moldaram as decisões e experiências desses indivíduos (FRANCO, 1997). Nesse caso, houve o surgimento do quilombo de Palmares, que aumentou sua população consideravelmente, chegando a ter aproximadamente 20 mil pessoas. Era, portanto, preciso uma organização política e sistemática desses quilombos.

Para compreender melhor a lógica de organização dos povos negros - fundamentada em valores de comunidade, resistência e preservação cultural - é importante ter como pano de fundo o Quilombo dos Palmares, tanto pelo seu tamanho geográfico, como pela quantidade de pessoas que nele habitaram (GOMES, 2005). Onde vemos que a cooperação é central para enfrentar desafios compartilhados, desde a escravidão até as lutas contemporâneas contra o racismo estrutural. Além disso, a cultura e a espiritualidade desempenham papéis essenciais na lógica de organização, que conectam os vivos aos ancestrais, fornece um alicerce para a coesão comunitária e uma base moral para a luta pela justiça. Havia ali, uma cultura política que os escravizados traziam das suas regiões específicas na África, por exemplo a língua banto pertencente ao povo do Congo e de Angola, origem da maioria dos negros que vem para a capitania de Pernambuco (GOMES, 2005).

Na organização social e na lógica de mundo, a vida em um quilombo era caracterizada pela cooperação e interdependência. Muitos quilombos tinham uma liderança central, que geralmente tomava decisões em conjunto com um conselho formado por membros respeitados. Os quilombolas buscavam ser autossuficientes em suas necessidades básicas, cultivando alimentos, produzindo itens essenciais e aproveitando os recursos naturais disponíveis. As relações interpessoais geralmente eram relações ambíguas com as sociedades ao redor.

Enquanto algumas vezes eram hostis para se protegerem da perseguição, em outros momentos, as relações eram mais amigáveis, envolvendo trocas comerciais e interações culturais. Africanos e nativos se articularam e se uniram na busca por preservar suas culturas, nas matas conseguiram trocas importantes para vida nos Quilombos. Embora precisassem manter sistemas religiosos sincréticos, combinando crenças africanas com elementos cristãos da Igreja Católica, conservaram à ancestralidade, tradições orais e culturais ao transmitir histórias de vida, mitos e conhecimentos entre gerações.

Na estrutura organizacional do Quilombo (GOMES, 2005) existia uns líderes principais e uma espécie de conselho, neste conselho as pessoas mais velhas prestavam auxílio ao governo local. De acordo com essa cultura política, há um líder tanto para as questões políticas, quanto para as questões religiosas e militares, ele é considerado pelo seu povo um sacerdote e sua função principal é se comunicar com os ancestrais cultuados pelo seu povo, assim como as linhagens espirituais de cada um que são as divindades.

O termo zumbi, de acordo com historiadores (GOMES, 2005) e (ALENCASTRO, 2000), é dado como um cargo de liderança, o nome de uma função e não um nome de pessoa como a princípio se pensou. O indivíduo que ocupa a função de zumbi é um comandante, capitão, chefe, mesmo assim, os documentos históricos pesquisados não são conclusivos a respeito desta informação (MONTEIRO FILHO et al., 2013; COSTA e SILVA, 1994). O nome zumbi tem seu significado no contexto africano; “senhor da guerra” ou “Deus da guerra”, logo podemos inferir que ele é líder em diferentes aspectos da comunidade quilombola.

Segundo Costa e Silva (1994), os palmaristas também faziam incursões, muitas vezes vingativas, de punição contra as fazendas próximas, em retaliação por ataques sofridos, também destruíam engenhos próximos e capturavam outros negros escravizados naquela região e levavam para os Quilombos. Em Palmares poderia haver algum tipo de cativeiro, há registros de soldados contando que existiam cativos lá, principalmente na época de Ganga Zumba, só que essas pessoas tinham condições diferentes do tipo de escravidão existente no sistema colonial, elas poderiam se tornar livres depois de algum tempo determinado.

Nesse sentido, o discurso de que em Palmares havia escravos são leituras dessa tradição, a partir da lógica africana, considerando que em seu continente essa era uma prática comum (MONTEIRO FILHO et al, 2013). A escravidão que havia nas regiões do Congo e da Angola, não é uma escravidão capitalista-mercantil, seu objetivo não era produzir lucro, é uma escravidão que vem de uma tradição antiga, os homens precisam pagar suas dívidas de guerras.

Desta forma, considerando que existiam “escravos” e/ou “cativos” em Palmares, ele poderia ser solto se, no caso, ele participasse de uma expedição contra os engenhos.

Assim, ao observarmos o modo como os negros quilombolas se organizavam, podemos conhecer melhor sua lógica de mundo, a forma como percebem o *Outro* e a importância da ancestralidade para vida deles. Palmares, é uma grande referência, não a única, mas por ser complexa em sua estrutura e colocar em prática as tradições de origem, suas raízes culturais e reviver seus rituais de acordo com a nova paisagem apresentada (REIS, 2022).

A valorização e divulgação das ações de resistência dos africanos/nativos são relações de respeito a cultura, a religião, ao modo de pensar e sentir o mundo, sua cosmovisão. Podemos perceber então que não é só uma Lei (11. 645/08) que vai dar conta do racismo estrutural e institucional tão enraizados em nosso país. Mas, um conjunto de ações em vários âmbitos sociais/discursivos contra a naturalização que o racismo faz imperar nas instituições governamentais. Assim como, garantir os direitos humanos desses povos, principalmente o respeito a vida, a sua cultura, seu espaço/chão terra que se planta e se cultiva humanidades, aos povos das matas, aos Quilombolas, aos ribeirinhos entre outros.

No próximo capítulo, que aborda a composição metodológica desta pesquisa, exploraremos como a relação com o Outro nos proporciona uma compreensão mais profunda da diversidade cultural. Neste contexto, surgem abordagens metodológicas "inovadoras", como a investigação poética conforme Glissant (2000) e a crioulização, que permitem refletir sobre as relações interculturais. Também discutiremos o pensamento mítico como uma oportunidade de transformação social através da ética e do mito, conforme discutido por Laclau (2005).

Este capítulo explora a possibilidade da relação poética como método e análise em diferentes contextos, destacando a importância da empatia, do diálogo e da compreensão mútua na construção de relações mais justas e igualitárias. A abertura proposta neste capítulo para uma metodologia em expansão, pode contribuir para nos aproximarmos da problemática inicial e encontrar possibilidades de uma educação descolonizada em nosso país.

2. COMPOSIÇÃO TEÓRICO METODOLÓGICO: A INVESTIGAÇÃO POÉTICA DA RELAÇÃO COMO MÉTODO E ANÁLISE

A composição desta metodologia se inspira na noção glissantiana de investigação poética, que busca captar aquilo que é, mormente, invisível aos olhos da ciência. Nesse contexto, Glissant (2021) se desfaz da identidade raiz, aquela em que se supõe uma autorrealização, e nos guia nessa busca profunda pela relação com o Outro, a crioulização entre culturas. É assim que apostamos numa compreensão mais profunda dos processos poéticos

como forma de resistência e afirmação de outros paradigmas de identidade. Veremos também, a partir de Deleuze (2010), a valorização das conversas/diálogos como espaços de criação, pensamento e transformação. Nesse sentido, as conversas se tornam possibilidades na composição metodológica. Elas seguem uma noção de agenciamento, referente às dinâmicas complexas em encontros e interações que ocorrem nas conversações. Esses agenciamentos não se limitam a diálogos entre indivíduos, mas também incluem as relações entre pensamentos, conceitos, afetos e até mesmo – como temos visto – o não humano em sua pluralidade.

Neste contexto, trataremos de forma mais profunda a crioulização como outra forma de expressarmos as relações em detrimento a noção de mestiçagem constituída no Brasil desde a lógica de pensamento hegemônico. Ainda, apontaremos como a articulação em Laclau pode estar de alguma forma conectada com o conceito de relação e contribuir para a nossa análise. Veremos também como a educação xamânica em sua própria forma já nos leva para uma relação e articulação com os 'Mitos vivos'. Seguiremos com as reflexões em tornos do pensamento mítico e seu potencial de promover deslocamentos (Laclau, 2000). Quando tratamos da investigação poética, estamos tratando de outros termos, outras performances de ser e existir no mundo, de maneira que nos perguntamos: É possível uma planta ensinar? Quem sãos os educadores e os educandos? Qual é a poesia nessa relação com o mundo natural?

2.1 Investigação poética e crioulização: Possibilidades teórico-metodológicas

Glissant, introduziu uma metodologia única e profundamente influente para a investigação poética. Sua abordagem transcende as fronteiras tradicionais da pesquisa, adotando uma perspectiva que valoriza a errância, a crioulização e a diversalidade (diversidade/universalidade presente na totalidade mundo) como elementos essenciais na compreensão das dinâmicas poéticas, conceitos que serão explicados neste mesmo capítulo. Neste contexto, desenvolver uma metodologia baseada em Glissant (1990), na sua investigação poética, proporciona insights profundos sobre as interseções entre culturas, comunidades,

identidades, problematizando as relações tais como percebidas pelas grandes teorias imersas no que ele chama de pensamento sistema ou pensamento do Uno[13].

> "Hoje os problemas se deslocaram". O problema hoje é tanto o enraizamento das comunidades, porque as comunidades foram dominadas um pouco por toda parte através do ato da colonização, quanto a relação. Vemos o problema da relação em todos os Campos, político, económico, cultural, identitário etc. Vemos muito bem que há relações, mas não vemos a relação, no que concerne à expressão cultural das comunidades. Entretanto a relação está aí presente, ela existe. Isso significa que eu queira, ou não, que eu aceite ou não, viva ou não, sou determinado por certo número de relações no mundo (GLISSANT, 2005, p. 37).

A investigação poética é uma abordagem que busca compreender e interpretar a poesia não apenas como um conjunto de textos ou obras isoladas, mas como um campo de estudo que envolve múltiplos aspectos linguísticos interligados. Em vez de apenas analisar os poemas de forma isolada, a investigação poética considera o contexto cultural, histórico, social e político que influencia a produção e recepção da poesia. Buscando entender como a linguagem poética é utilizada para expressar experiências individuais e coletivas, como ela reflete e questiona normas e valores sociais, e como ela pode ser uma forma de 'resistência, contestação ou celebração' (FANON, 1961). Nesse sentido, para Glissant (1990), a partir da sua noção de multilinguismo, "quando a gente fala já fala na presença de outras línguas" (p.38), ainda que não as conheçamos. Ou seja, se refere ao ambiente/paisagem relacional desde onde nos expressamos. Falaremos mais disso ainda neste capítulo.

Além disso, a investigação poética muitas vezes se preocupa com as diferentes formas de expressões artísticas, incluindo não apenas textos escritos, mas também performance, música, arte visual, oralidade e outras manifestações da vida que compreendem a totalidade mundo. Assim, uma maneira de explorar a poesia em sua integralidade, considerando não apenas os aspectos formais e estilísticos dos poemas, mas também seu significado mais amplo dentro de um contexto cultural e histórico.

> Enquanto não tivermos aceitado a ideia - não apenas através do conceito, mas graças ao imaginário das humanidades - de que a totalidade – mundo é um

[13] A referida palavra consiste em um instrumento teórico que por ora nos permite como pesquisadores da obra de Glissant, colocar o UNO, como culturas essencialistas que diz respeito a tradições ocidentais europeias desde os pré-socráticos a Nietzsche. 0 Uno é nesse caso o ser racionalista, iluminado, previsível e fixo, que corresponde às ideias humanistas do Devir. Nesse caso para Glissant (1990) é um contraponto a mobilidade do Ser que para ele, no sentido paradigmático, é o sendo que desejamos ser.

> resumo no qual todos têm necessidade de todos, é evidente que haverá culturas que estarão ameaçadas. Não será nem através da força, nem através do conceito que protegeremos essas culturas, mas através do imaginário da totalidade – mundo, isto é, através da necessidade vivida do seguinte fato: Todas as culturas têm necessidade de todas as culturas (GLISSANT, 2005 p. 156).

Para Édouard Glissant, a poesia vai além da mera expressão estética e linguística. Ela é uma forma de conhecimento que permite acessar e explorar as profundezas da experiência humana, especialmente no que diz respeito às relações complexas entre as culturas, identidades e territórios. A poesia aqui é vista como uma via de acesso privilegiado ao entendimento do mundo e ao imaginário das relações humanas. Ela não se limita a um gênero literário, mas é uma maneira de compreender e expressar a realidade em suas múltiplas dimensões. É também um espaço de resistência contra as narrativas unificadoras e totalizantes que tendem a reduzir a diversidade cultural e as vozes marginais sob o guarda-chuva de teorias generalizantes. Ela permite a expressão das diferenças e das singularidades para além e aquém de totalidades totalitárias. Desta forma, a investigação poética valoriza a poesia como um meio de diálogo e intercâmbio entre as culturas, promovendo a troca de experiências e saberes diversos. Ela contribui para a construção de uma ética da relação e do encontro entre as diferenças. A poesia é errância que representa a busca por novas formas de identidade e pertencimento que não sejam fixas nem limitadas por fronteiras rígidas. A poesia, nesse sentido, é uma busca pela liberdade de movimento e pela diversidade de experiências.

Em última análise, a abordagem poética e investigativa, valoriza muito a metáfora como uma ferramenta para explorar a complexidade das relações humanas, culturais e históricas. Assim, a metáfora não é apenas uma figura retórica, mas uma forma de pensar e sentir o mundo de maneira mais ampla e integrativa. A exemplo das rezas, orações, ditados populares, cordéis, repentes, entre outros, que são possibilidades de percebemos aquilo que não foi dito, ou que escapa a lógica da racionalidade moderna. Nessas expressões podem surgir vínculos com diferentes discursos, narrativas e complexidades que falam sobre a formação da identidade daquele grupo ou pessoa. São formas poéticas de dizer sobre si mesmo ao outro, sem se comprometer, mas fala verdades que a ciência não quer ou pode ver.

No caso da nossa pesquisa em um sentido qualitativo, realizamos; análises textuais e documentais dos fatos históricos, assim como praticamos a escuta atenta durante conversas registradas. Durante o processo nos perguntamos; como viviam os povos das matas antes do Brasil surgir? Como viviam os africanos antes de chegarem aqui nas grandes barcas? E como

se davam as relações sem a intervenção do homem branco? Logo, investigamos o passado histórico, através da literatura e narrativas das culturas em tela. Essa busca nos foi necessária, para compreender a nossa história, as vezes é preciso retornar ao passado para conseguir reinventá-lo, e poder imaginar; que outras relações houveram para além da relação colonizador e colonizado.

Destarte, durante os diversos encontros que tivemos ao longo da pesquisa, chegamos ao templo da mestra Jardecilha em Alhandra-PB. Local que nos proporcionou experiências com rezas e encontros com Juremeiros. Considerando que existe uma grande diversidade de expressões humanas e que podem de alguma maneira se poetizar em nosso cotidiano, observamos as rezas das benzedeiras que são práticas da cultura juremeira, tão presente em nosso cotidiano, que nem associamos a religião, já é parte da nossa história. Assim que cheguei no templo, após o acolhimento de Dona Nina, começamos a conversar e nessa conversa ela sentiu que precisava me rezar, falou que "tem muito mau-olhado pra tirar". Para essas culturas o processo de cura se dá pelo canto, pela reza, não basta só a medicina da floresta, é necessário entrar em contato com o som, com o modo como as palavras são entoadas, o movimento do corpo, as expressões faciais, tudo compõem a cura seja emocional, corporal, espiritual e/ou mental.

Nesse caso, buscamos compreender a ciência da medicina das florestas, fizemos entrevistas, com fotos e diário de campo. Outro ponto importante foi tentar captar pela sensibilidade e intuição a relação do humano com o não-humano, entidades espirituais, a relação com a planta de poder ayahuasca, a relação com a árvore sagrada Jurema, a consagração do rapé indígena, os afetos que os povos das matas desenvolvem com a natureza em si, dentre outros. Levando em consideração não apenas o significado literal das palavras, mas também as metáforas, simbolismos e estruturas poéticas que dão significados a vida em sua "totalidade-mundo" (GLISSANT, 1997).

A filosofia da totalidade mundo propõe uma visão complexa e interconectada da realidade, que transcende as fronteiras geográficas, culturais e temporais. Essa concepção de totalidade mundo é fundamental para compreender sua abordagem à diversidade, à identidade rizoma e às relações entre os seres humanos e o ambiente que os cerca. Segundo Glissant (1997) a totalidade - mundo, se baseia na ideia de que todos os elementos do universo estão interligados e influenciam uns aos outros de maneira intricada e dinâmica. Segundo Glissant, 2011, p.9, temos que:

> A raiz é única, é uma origem que de tudo se apodera e que mata o que está à volta; opõem-lhe o rizoma, que é uma raiz desmultiplicada, que se estende em rede pela terra ou no ar, sem que nenhuma origem intervenha como predador irremediável. O conceito de rizoma se mantém, assim, a noção de enraizamento, mas recusa a ideia de uma raiz totalitária. O pensamento do rizoma estaria na base daquilo a que chamo uma poética da Relação, segundo a qual toda a identidade se prolonga numa relação com o Outro (GLISSANT, 2011, p.9).

Isso inclui não apenas os seres humanos, mas também a natureza, as culturas, as histórias e as memórias que compõem a teia da existência. Essa visão holística destaca a importância de reconhecer e respeitar a diversidade de formas de vida e de conhecimento que coexistem no mundo. Nesse ponto, uma das características essenciais da totalidade mundo é a ênfase na crioulização, o conceito de que o ser-humano deixa a si mesmo como o centro e torna-se o "sendo", pois o humano em relação não é estático, a reconhecermos essa realidade deixamos de ser o antropo – centro e passamos a ser o antropo "sendo". Legitimando que nos transformamos o tempo todo a partir das relações que nos circulam e nos afetam, sejam elas humanas ou não humanas. A crioulização, nesse caso, demanda uma subjetividade que se "prolonga" e ainda assim não perde sua particularidade. É uma contínua transformação nas relações e no processo de hibridação que ganha seu destaque na investigação poética.

Segundo Glissant (2005), a transformação do ser e o conceito de "sendo" estão profundamente entrelaçados em sua filosofia da relação e da identidade. Glissant argumenta que a identidade não é algo fixo ou estático, mas sim um processo contínuo de transformação e Devir. Nessa perspectiva metodológica a identidade está em movimento, em processo de transformação ao longo do tempo e das interações com o mundo e com os outros. Ele rejeita a ideia de uma identidade fixa e unívoca, racional, defendendo em vez disso a multiplicidade e a fluidez das identidades. Nesse sentido, o conceito de "sendo" se relaciona à ideia de uma relação "infinita". Desse modo, somos definidos não apenas por quem somos individualmente, mas também pelas nossas relações com os outros e com o mundo ao nosso redor. Nesse caso, o "sendo" é uma expressão da interdependência e da conexão com o entorno. Por isso, a errância se associa ao "sendo", ou seja, o movimento constante e a busca por novas experiências e conexões. Ele valoriza a diversidade e a multiplicidade das identidades, reconhecendo que somos todos parte de um tecido complexo de relações e interações. Logo, a consciência de mundo é um processo de transformação do ser no "sendo" que estão ligados à consciência planetária, ou seja, à compreensão de que fazemos parte de um universo conectado. Isso implica

em estar aberto às diferenças, ao diálogo intercultural e percebê-la como possibilidade de transformação do ser. (2001, p.11)

Para Glissant (1990), a crioulização é vista como uma força dinâmica que impulsiona a inovação, a criação de acordo com o movimento das relações entre os povos. É relevante compreendermos a importância da errância e da mobilidade como elementos essenciais na experiência humana. Seguindo essa perspectiva, a errância não é apenas física, mas também espiritual e cognitiva, envolvendo a busca poética, metafórica, por "novas" conexões e aprendizados. Essa errância está relacionada à ideia de uma identidade em processo, que não está fixada em uma única definição, mas está em constante evolução e interação com o mundo ao redor. Esse Tout-monde (1997) representa uma visão abrangente e dinâmica da realidade, que valoriza a diversidade, a criatividade, a interconexão e a errância como elementos fundamentais da existência humana.

Essa abordagem busca superar as divisões e as dicotomias que frequentemente limitam nossa compreensão do mundo, promovendo uma visão interdependente, do pensamento UNO, sistema de pensamento hegemônico. O errante, nesse sentido, é aquele que não se deixa capturar plenamente pelos discursos hegemônicos. O sujeito da colonização que formou Quilombos, se uniu aos povos das matas, resistiu e até hoje resiste ao branco colonizador. Dessa forma, precisamos ouvir a voz desses povos, reconhecendo sua cultura, como a cultura de resistência, cultura das matas. Assim, é na poesia de ser quem são e viver como vivem, que a relação se dá, em outros termos, por outros olhares.

Para a investigação poética, a contextualização histórica é um passo fundamental para se analisarem os significados simbólicos dentro de um contexto cultural. Isso pode envolver a análise das influências culturais e políticas que moldaram a produção poética, bem como a forma como os poemas, também incluímos aqui, cânticos, rezas e ritos que refletem ou respondem a questões e eventos contemporâneos.

Nesse sentido, a 'inclusão' natural de diferentes formas de expressão poéticas e linguísticas, além da análise de textos escritos, também pode incluir o estudo de outras formas de expressão poética, como performances (rituais), música, arte visual e até mesmo práticas cotidianas que contenham elementos poéticos. Mas quais são os elementos poéticos?

A versificação, que se refere à estrutura métrica e rítmica dos versos, como o número de sílabas, o ritmo e a disposição das rimas. O elemento imagético, fala do uso de imagens sensoriais e simbólicas para evocar emoções, despertar a imaginação e transmitir significados

profundos. As figuras de linguagem, que incluem metáforas, metonímias, ironia, hipérboles, entre outras, que adicionam camadas de significado e criatividade ao texto. Os tropos, que são figuras de linguagem que envolvem uma mudança no significado das palavras, como a metáfora, a metonímia, a sinestesia, entre outras. O ritmo e a musicalidade, ou seja, a cadência dos versos e a sonoridade das palavras contribuem para criar um ritmo que pode ser suave e melódico ou intenso e marcante, dependendo do efeito desejado pelo poeta. Outro elemento é a temática, pois os temas abordados na poesia variam amplamente, desde questões pessoais e emocionais até reflexões filosóficas, críticas sociais e políticas.

Os símbolos são elementos que representam ideias ou conceitos abstratos, muitas vezes carregados de significados culturais ou universais. E a estrutura, que organiza o poema em estrofes, estâncias, versos livres ou estruturados, que influencia a maneira como o texto é lido e interpretado. Desta maneira, temos que esses elementos trabalham em conjunto para criar a experiência poética, onde as palavras transcendem seu significado literal para alcançar uma dimensão mais profunda e expressiva do ser. Isso amplia o escopo da pesquisa e permite uma compreensão mais holística da poesia em sua diversidade de manifestações.

Dando seguimento, refletimos em torno da relação que se deu entre as culturas indígenas e africanas, foi um ‘bom encontro’ pois enriqueceu ambos, deu “novos” significados aos povos subjugados durante a colonização. Por compartilharem semelhanças em buscar preservar e valorizar as tradições ancestrais que são fundamentais para suas identidades/subjetividades e formas de expressão. Nesse caso a oralidade e a tradição, tanto nas culturas indígenas quanto nas africanas, foram transmitidas de forma oral como; o conhecimento, a narrativa, a arte, o pensamento mítico, todos desempenham um papel central na formação da identidade desses povos.

Desta maneira, podemos explorar como a poesia transmite de forma oral o devir humano, as regulações sociais, os modos de sobrevivência, como curar o outro e a si mesmo, as maneiras de viver. Neste ponto, podemos dizer que para nós pesquisadores, as expressões poéticas são expressões da vida, de resistência e reafirmação identitária. Uma forma de superar e enfrentar os desafios que emergem com a colonização e a marginalização cultural. A partir dessas culturas, vemos que poetizar o momento vivido é, muitas vezes, uma forma de ‘resistência’ e ‘reafirmação identitária’, pois muitos poemas falam sobre a luta pela ‘liberdade’, ‘justiça’ e a ‘preservação das tradições culturais’ (FANON, 1961).

A investigação poética pode explorar como diferentes idiomas, dialetos e formas de expressão poética coexistem e interagem, enriquecendo o panorama simbólico linguístico e extralinguístico (LACLAU, 2000) dessas comunidades. Portanto, acreditamos que a investigação poética pode oferecer uma perspectiva de análise que reconhece e dá legitimidade as culturas indígenas e africanas, dando destaque a poesia em sua diversidade de manifestações, expressando símbolos, culturas, resistências, e nos mostrando que a conexão com a natureza é para os povos da mata uma afirmação identitária e subjetiva.

Desta forma, a crioulização descreve processos culturais, linguísticos e sociais resultantes do encontro de diferentes culturas, muitas vezes marcado por situações de colonização, escravidão e migração. Esse termo pode ser aplicado a diversas áreas, incluindo linguística, música, religião, culinária e outros aspectos da vida cultural (FANON, 2005). Na pesquisa em questão, ao analisarmos processos descolonizados no contexto da crioulização, referimo-nos a uma abordagem que busca compreender e interpretar esses fenômenos culturais sem perpetuar as hierarquias e narrativas coloniais.

Uma análise descolonizada da crioulização começa reconhecendo e valorizando as culturas marginalizadas ou subjugadas durante períodos coloniais. Isso implica dar espaço e respeitar as contribuições culturais das comunidades historicamente oprimidas, começando pelo reconhecimento da autenticidade da diversidade e rejeitando estereótipos e representações exotizadas frequentemente criadas durante períodos coloniais (GLISSANT, JORGE E VIEIRA, 2021). Cada comunidade possui suas próprias tradições, práticas e formas de expressão cultural, todas igualmente válidas. O respeito pela diversidade intrínseca a essas culturas deve ser manifestado com a participação ativa das comunidades no processo de análise e interpretação. Isso vai além de uma abordagem passiva e paternalista, pois reconhece a capacidade das comunidades de definir e expressar suas identidades culturais (MBEMBE, 2001).

Esses elementos de crioulização e participação ativa estão interligados de maneiras significativas. A crioulização refere-se à imprevisibilidade na formação de novas culturas resultantes desses encontros e interações, frequentemente ocorrendo em contextos coloniais onde culturas distintas se misturam e dão origem a formas culturais híbridas, como na cultura do Candomblé e da Jurema Sagrada. A análise desse fenômeno implica em uma compreensão crítica das relações de poder e da influência colonial no desenvolvimento dessas culturas crioulas, além de uma abordagem crítica que busca examinar eventos históricos, sociais e culturais considerando as perspectivas das comunidades afetadas pelo processo de colonização.

Nessa perspectiva, buscamos desconstruir narrativas colonizadoras que desvalorizaram ou marginalizaram as culturas locais ou não europeias. Questiona e rejeita interpretações históricas que perpetuam ideias de inferioridade ou primitivismo, buscando esforços de reparação cultural (KULLBERG, 2013). Isso pode envolver a devolução de artefatos culturais, o reconhecimento de direitos culturais e a promoção de iniciativas que fortaleçam as comunidades culturalmente marginalizadas.

Valorizar a diversidade significa reconhecer a riqueza que surge nas interseções culturais e respeitar as experiências únicas de cada comunidade. Segundo Thiong'o (1986), é crucial considerar a sustentabilidade cultural, apoiando práticas que permitam a transmissão intergeracional de conhecimentos, línguas e tradições, garantindo a continuidade e a vitalidade das culturas. Isso inclui incorporar perspectivas diversas educacionais e fomentar o respeito pelas culturas desde as fases iniciais do aprendizado.

Descolonizar, em primeira instância, é rejeitar a ideia de superioridade de uma cultura sobre outra, reconhecendo a igualdade e a validade de diferentes expressões culturais, sem cair em estereótipos ou visões exotizadas. Envolve a participação ativa das comunidades no processo de crioulização, ouvindo e incorporando as vozes e perspectivas das próprias pessoas cujas culturas estão em interação, garantindo uma relação autêntica e respeitosa. Entender o contexto histórico e social é fundamental, incluindo o reconhecimento do impacto do colonialismo, da escravidão e de outras formas de opressão nas dinâmicas culturais. Uma análise descolonizada leva em conta as relações de poder historicamente desiguais e busca promover a justiça social.

A crioulização (GLISSANT, 2011) nos permite uma análise descolonizada sobre a diversidade. nesse sentido a crioulização, pode se tornar um espaço de ‘ambiguidade e contestação’ nos termos definidos por Laclau, (2000), onde as fronteiras culturais são desafiadas e redesenhadas. Ao adotar uma perspectiva descolonizada na análise da crioulização, nos perguntamos: Como um sujeito colonizado ou parcialmente colonizado pode ter uma “perspectiva descolonizadora”? Será que podemos contribuir de forma efetiva para uma compreensão mais rica e justa das interações culturais?

Na próxima secção veremos o conceito de Relação e Imprevisibilidade do pensamento mítico como possibilidades educacionais outras, tanto na perspectiva de Glissant (1990), quanto na perspectiva de Laclau (2000). Como esses dois grandes pensadores podem contribuir na

busca por legitimar educações, e dar aberturas para ‘criações”, “imaginações” de cenários e/ou performances que se contraponham ao pensamento sistema/pensamento UNO.

2.2 Relação e imprevisibilidade do pensamento mítico como possibilidades educacionais outras

O conceito de relação, como falamos no capítulo anterior, é fundamental para nossa composição metodológica da investigação poética. Glissant (2000), ao defender que as culturas se igualam em valor, enfatiza a importância das relações entre culturas, pessoas e lugares como uma forma de criar laços de respeito e entendimento. Considerando tal igualdade e a complexidade das relações entre diferentes culturas e identidades, vemos que a relação pode impulsionar formas inauditas de pensar, escrever e aprender. O respeito às culturas de matriz africana e indígena é, no contexto brasileiro, pode fazer com que estranhemos muitos dos valores e conhecimentos tradicionais do mundo moderno. De acordo com KAVWAHIREHI (2012):

> A poética glissantiana da relação é um plano de uma nova filosofia. Ela estremeceu, ao longo do seu desdobramento, os saberes e os sistemas tradicionais de pensamento a fim de “inaugurar outras maneiras de pensar” e de escrever, capazes de aprender a complexidade do mundo, ou melhor, de aprender o mundo em seu processo de complexificação, entre lançamento de redes, processo esse acaba por fazer caducar os mapas linguísticos, as geografias literárias e culturas, as antigas poéticas, as teorias clássicas do conhecimento e a geopolítica dos saberes (KAVWAHIREHI, 2012, p 11).

Ele acredita que é na interação e no encontro entre essas culturas diversas que surgem novas formas de conhecimento e criatividade. Como podemos constatar aqui no Brasil, nos encontros entre brancos, indígenas e negros, embora tenha sido um “mal encontro”, violento e epistemicida, a cultura da resistência e a cultura da mata se uniram, no sentido de não serem captados pelo sistema de pensamento do UNO. O que continha a violência das transformações nos limites de outra violência, claramente manifestada na conexão implacável entre a realidade de um território e o princípio de uma origem. A metamorfose, seja para iniciar ou concluir, é uma rede, um processo. Por outro lado, o pensamento diverso questiona o assombro surgido

das transformações e das crioulizações, indagando se são violências soltas na terra, sem encontrar mais sua resolução (GLISSANT, 2014).

Nesta perspectiva, todos aqueles que foram errantes no período da colonização e se mantiveram em movimento frente à violência presente, entraram em relação e se crioulizaram em quilombos, matas, florestas. Mas o que é errância para Glissant? Movimento e errância são características principais para o processo de crioulização, considerada a imprevisibilidade de uma relação que não esteja circunscrita a uma totalidade totalitária, supostamente apreensível pelo pensamento sistema. Em termos político-afetivos, quando lemos à poética de Glissant, entendemos a errância como algo que nos mostra o quanto resistimos e o quanto não estamos presos a nada que nos tem sido oferecido como normalidade, por isso os errantes estão em constante movimento e na busca por novas conexões e experiências, e isso implica em estar aberto ao desconhecido e ao diferente. O errante assume o risco da possibilidade e da impossibilidade, podendo ou não encontrar o que "procura" e nisso mora a imprevisibilidade da relação.

> A Relação ensina cada vez mais a superar os julgamentos no imprevisto obscuro das manifestações artísticas. A sua beleza nasce do estável e do instável, do desvio das poéticas particulares e da vidência de uma poética relacional. Quanto mais uniformiza em letargia, mais consciência rebelde suscita (GLISSANT, 2011, p 66).

Nesse sentido, a relação vai envolver um constante intercâmbio de ideias, conhecimentos e experiências entre culturas. Ele defende a importância de se ouvir e aprender com o outro, reconhecendo a igualdade e a interdependência entre diferentes perspectivas e formas de vida. Desta maneira, é fundamental reconhecer e valorizar as relações em seus diferentes contextos sociais, evitando assim a imposição de uma única visão dominante ou hegemônica. Segundo Glissant (2000), a relação também é uma identidade em processo. Ele entende que as identidades são fluidas e estão em constante transformação através das interações e das relações com o outro. Desta forma, ele enxerga a relação como aquilo que tenho chamado de uma 'diversalidade' (o diverso presente na totalidade – mundo) no diálogo intercultural, do respeito à diferença e da compreensão das identidades como processos dinâmicos passíveis de transformações.

> O Diverso, que não é o caótico nem o estéril, significa o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal sem transcendência

> universalista. O diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a pôr em relação. [...] Como mesmo se eleva no êxtase dos indivíduos, o Diverso se espalha pelo transporte das comunidades. Como o outro é a tentação do mesmo, o todo é a exigência do Diverso (GLISSANT, 2005 p. 190).

Essa exigência do diverso faz com que Glissant (2005) perceba no pensamento mítico a imprevisibilidade e o potencial de transportar essa ‘diversalidade’ por todo o planeta, através de cada relação e experiência vivenciada pelos indivíduos em diferentes contextos sociais e/ou geográficos. Nesse sentido, a imprevisibilidade do pensamento mítico (GLISSANT, 2000) refere-se à ideia de que o mito e/ou as narrativas mitológicas não seguem os padrões lógicos ou estruturas lineares típicas do pensamento racional moderno. Em vez disso, ele se baseia em símbolos, mitos e narrativas que podem ser complexos e multivalentes, permitindo uma variedade de interpretações e significados. Sua filosofia valoriza essa imprevisibilidade como uma forma de resistência às tentativas de colonização do pensamento e como uma fonte de imaginação, criatividade e inovação. Nesse caso, a imprevisibilidade do pensamento mítico é uma manifestação da diversidade e da multiplicidade de perspectivas que enriquecem o mundo e as interações entre culturas. Segundo Glissant (2000), o conceito de "sendo" se entrelaça com a ideia de transformação do ser, assim como um continuum espiral, a relação vai (trans) formando as subjetividades.

Na perspectiva da investigação poética, a identidade está em Movimento (GLISSANT, 2000), em processo de transformação ao longo do tempo e das interações com o mundo e com os outros. Rejeitando a ideia de uma identidade fixa e unívoca, em vez disso a multiplicidade e a fluidez entre os seres vivos. Nesse sentido, o conceito de "sendo" na relação se torna infinito, por considerar essa dinâmica no sentido espiral e não linear. Considerando que somos definidos não apenas por nossas particularidades, mas também pelas nossas relações com os seres habitantes deste planeta.

Diante dessa amplitude que trazemos para discutir a questão da relação, pensamos em Ernesto Laclau, que também discute a imprevisibilidade em vários de seus trabalhos, mas um dos mais relevantes é o livro "A Razão Populista", publicado em 2005. Vale salientar aqui, que estamos cientes de que Laclau fala desde um paradigma eurocentrado, que limita as relações ao ser humano, diferente de Glissant que percebe a relação em sua totalidade, do humano e do não humano. Logo, “imprevisibilidade” está posta no contexto da teoria política e da análise do discurso. Nesse ponto, ela está relacionada à natureza contingente e não determinística das

relações sociais e políticas. Assim, as identidades políticas e os significados são construídos através de práticas discursivas que são contingentes e sujeitas a mudanças não antecipáveis.

A imprevisibilidade, como observada por Glissant (2000), emerge dos encontros com identidades diversas, contingentes e suscetíveis a transformações. Nesse sentido, a relação é imprevisível, pois não há garantias quanto ao resultado desses encontros, evidenciando a superfície de inscrição dos mitos na formação das subjetividades. Essa é a potência do ‘pensamento mítico’, que surge nas interações entre diferentes identidades, catalisando transformações estruturais na identidade do 'sendo'. Isso amplia a explicação sobre como a imprevisibilidade dos encontros entre diferentes identidades pode influenciar a formação das subjetividades, destacando a relevância do pensamento mítico na dinâmica dessas transformações.

De acordo com Laclau (2005) essa imprevisibilidade implica que as estratégias políticas não podem ser rigidamente prescritas, mas devem ser adaptáveis e sensíveis às mudanças nas condições políticas e sociais. Ambos Glissant e Laclau destacam a importância da imprevisibilidade no pensamento mítico como uma característica fundamental da vida social e política, destacando que as formas de pensar e agir não podem ser totalmente controladas ou preditas, mas moldadas por uma interação complexa de fatores históricos, culturais e sociais.

Considerando que há múltiplas identidades e éticas no mundo, Laclau (2005) argumenta que as identidades são construções sociais que se formam através de processos discursivos, pois não estão totalmente fechadas pelas mediações institucionais. Por outro lado, ele nos alerta para as ilusões construídas politicamente em torno da ideia de emancipação do sujeito, ressaltando que nessas práticas emancipatórias ainda subsistirá uma identidade minimamente estruturada. Nesse horizonte, podemos dizer que a ética está relacionada à forma como as identidades se preservam e/ou se articulam nos diferentes ambientes e discursos sociais. Logo, a ética estruturada em uma organização social, pode ser perigosa, pois quando ela projeta uma ideia ilusória de plenitude a ser alcançada (escatologia), essa tende a condicionar os pensamentos e comportamentos humanos. Nesse sentido, é crucial estar atento aos discursos institucionais que promovem uma ética baseada em leis inflexíveis e/ou adotar ideias pré-estabelecidas para a estruturação do social. É a partir desses discursos que surgem diversas críticas à racionalidade moderna, ao eurocentrismo e a outros paradigmas transmitidos pelos aparelhos ideológicos do Estado (ALTHUSSER, 1969), que reforçam essas projeções ilusórias na sociedade.

Segundo Mesquita, (2016):

> O fechamento ideológico do social (pela mediação) é “projetar em algo que é essencialmente dividido a ilusão de uma plenitude e auto-transparência que estão ausentes” (LACLAU, 2000, p. 17). Trata-se, consequentemente, de ilusão de *continuidade* entre as dimensões linguística (teoria) e extralinguística do discurso (aparelhos ideológicos) que garante a construção de um sentido pleno (seguro, previsível, geral) à comunidade política. Porém, nos alerta Laclau (LACLAU, 2000, p. 19), "essa dimensão de fechamento é algo que, na realidade, está ausente - se estivesse, em última instância, presente, haveria *revelação* no lugar de *projeção*". Por isso, completa, "a operação ideológica por excelência consiste em atribuir essa impossível função de fechamento a um *conteúdo particular* que é radicalmente incomensurável com ela" (MESQUITA, 2016, p. 9).

Logo, temos que o pensamento mítico pode possibilitar aberturas éticas, ao fornecer narrativas e mitos que “moldam”, para além de certo fechamento do social em sociedades modernas capitalistas, a maneira como as pessoas se veem e se relacionam umas com as outras. Sendo assim, devemos nos atentar para as construções de discursos nas disputas por hegemonia, posto que estes regulam a ética no campo da política, se tornando ideologias dominantes na sociedade. Nesse sentido, os mitos políticos e culturais podem contribuir para a formação de identidades coletivas e devemos estar atentos às implicações éticas desse processo. Pensamos que uma ética da pluralidade, que venha a reconhecer a efetividade das diferentes vozes e subjetividades, valorizando as perspectivas culturais, é um caminho promissor para que experiências educativas outras possam brotar. Nesse ponto, as construções éticas perpassam pelo pensamento mítico, ao criar significados e valores compartilhados dentro de comunidade abertas à relação com os diferentes.

O pensamento mítico, assim, ao fomentar narrativas e símbolos que refletem essa diversidade, pode contribuir para uma ética que respeita e celebra a multiplicidade não só humana, mas da vida na Terra como uma totalidade realizada. O pensamento mítico, na medida em que seja incorporado a um outro paradigma institucional, pode desempenhar um papel importante na contestação dessas hegemonias, influenciando a forma como a ética é entendida e praticada em diferentes contextos sociais e políticos. Logo, o pensamento mítico não apenas influencia a ética através da construção de significados e valores compartilhados, mas também desafia e questiona a necessidade do enrijecimento das normas éticas dominantes, promovendo uma visão mais flexível, plural e aberta às contestações sociais.

Destarte, a construção de identidades éticas, não é apenas um conjunto de regras morais universais, mas também está intrinsecamente ligada à construção de identidades individuais e coletivas. O pensamento mítico desempenha um papel importante nesse processo, pois fornece

narrativas e símbolos que ajudam a moldar identidades metamórficas não antecipáveis. Por exemplo, mitos sobre heróis, sacrifício ou justiça podem influenciar profundamente como as pessoas percebem seu papel na sociedade e quais valores consideram importantes. Nesse caso, a negociação de valores e normas é uma arena de debates constantes dentro e entre as comunidades. Assim, o pensamento mítico contribui para que essa negociação venha a oferecer narrativas que podem ser utilizadas para justificar ou contestar certos comportamentos ou ideais éticos. Por exemplo, mitos sobre a criação do mundo podem fundamentar concepções de responsabilidade ambiental ou reverência pela natureza.

Ainda nos é um desafio superar a hegemonia ética capitalista, mas acreditamos que o pensamento mítico articulado pelos povos originários e africanos no Brasil, tem o potencial de desafiar as normas e os valores coloniais e provocar novas possibilidades éticas. Nesse caso, ao trazer à tona narrativas alternativas, mitos ou histórias que questionam as normas estabelecidas, o pensamento mítico pode abrir espaço para a reflexão crítica e a transformação ética. Para tanto é importante ter abertura para as diferenças, refletir tradições culturais outras e formas de conhecimento que podem contribuir para uma compreensão ampla da ética, que respeita e valoriza as múltiplas perspectivas sobre o que é certo e o que é errado. Contudo, o pensamento mítico não é apenas uma questão de narrativas tradicionais ou mitologias antigas, mas também uma força ativa na construção e na negociação das identidades, na contestação das hegemonias estáticas dominantes e na promoção de uma visão mais diversa e reflexiva da ética contemporânea (LACLAU, 2005).

Em última instância, o pensamento mítico pode oferecer perspectivas educacionais diversas e interessantes. A educação poderia se realizar em narrativas, mitos e símbolos, cultuando conhecimentos e valores, muitas vezes de forma simples, no cotidiano das comunidades, mas estando aberta às diferentes culturas. Desta maneira, a educação passaria por um processo de abertura a ‘diversalidade’ de forma mais ampla, na pluralidade de relações existentes tanto entre seres humanos, como entre humano e não humano, lançando mão das figuras de linguagem presentes nas mais diversas culturas, de maneira que cada uma delas possa abraçar sem medos seu próprio processo de errância. Daí percebemos a necessidade de chamar Glissant (2011) para falarmos da totalidade-mundo, pois se trata de culturas outras, que demandam uma análise mais cuidadosa no que tange a diversidade de relações possíveis e como essas relações podem afetar as “normas” éticas dos povos. Assim, encontramos nos mitos tanto lições éticas profundas que podem ser transmitidas através de educações em diversos contextos, como podemos construir/imaginar coletivamente ou de forma individual mitos em torno das

narrativas que os educandos criam sobre si mesmos e sobre a comunidade em que está inserido. Conectando os educandos com tradições culturais diversas, transmitindo através dos mitos os elementos presentes nessas outras culturas como valores, costumes e modo de pensar.

Trata-se, nesse contexto, de estimular a imaginação política e a criatividade, encorajando educandos em diferentes comunidades, ao se relacionarem, explorar pensamentos não lineares. Desta maneira, os mitos, integram formas holísticas para abordarem questões sobre a natureza humana, o cosmos e a relação entre os seres humanos, não-humanos e o mundo "natural". Nossos estudos sobre o pensamento mítico se inclinam ao a um radical respeito pela diversidade cultural e pela variedade de perspectivas linguísticas e simbólicas pelo mundo.

Portanto, estudar Campbell (1949), Glissant (1990), Laclau (2005), autores que refletem sobre a função dos mitos na sociedade, e sobre a conexão entre mitologia e psicologia humana, nos afeta e altera a visão de mundo e nossas escolhas éticas. Essas perspectivas mostram que, de alguma forma, o pensamento mítico pode ser experienciado de maneira a questionar o caráter técnico-científico das metodologias educativas, se incorporando nas práticas sociais como um todo. Promove-se, assim, uma abordagem mais profunda e significativa da vida, uma vez que transcendamos os limites institucionais de uma educação conteudista e apartada da vida.

Na próxima secção, perceberemos melhor esse aspecto da conexão entre educação e vida, pois as mesmas perpassam as alterações das paisagens e símbolos presentes em cada comunidade. É nesse ponto que o pensamento arquipélago em Glissant (2011) nos mostra que cada singularidade cultural e cada pensamento mítico está conectado ao universo geográfico de sua origem. Nesse sentido, cada ser-humano é uma ilha e tem seu arquipélago, sigamos a trilha.

2.3 Arquipélagos: Pensamento e Paisagens que alteram as relações do humano com o não humano

O "pensamento arquipélago" é um conceito desenvolvido pelo filósofo martinicano Édouard Glissant (2011). Essa ideia está intimamente ligada à sua visão de mundo, à sua crítica às estruturas de poder coloniais e à sua defesa a diversidade cultural da identidade desde o local de origem. Assim, em um esforço intelectual podemos a partir da leitura de Glissant, imaginar como foi essa vinda nas grandes barcas, dos povos africanos ao Brasil:

> A primeira treva foi ser arrancado à terra quotidiana, aos deuses protetores, à comunidade tutelar. Mas isso ainda não é nada. O exílio suporta-se, mesmo quando sidera. A segunda noite foi de torturas, de degenerescência do ser provocada por tantos incríveis sofrimentos. Imaginem duzentas pessoas amontoadas num espaço que mal poderia conter um terço delas. Imaginem o vômito, a carne viva, os piolhos pululantes, os mortos jacentes, os agonizantes apodrecendo. Imaginem, se forem capazes, a embriaguez vermelha das subidas ao convés, a rampa que é preciso subir, o sol negro no horizonte, a vertigem, esse deslumbramento do céu colado às ondas. Vinte, trinta milhões de deportados durante dois séculos ou mais. A degradação, mais sempiterna que um apocalipse. Mas isso ainda não é nada (GLISSANT, 2011, p. 7).

Para esse filósofo, a degradação aconteceu e ainda acontece, pois ainda vivemos no sistema colonizador, de outras formas, mas igualmente opressor e violento. Os humanos em tais condições citadas acima, sentindo-se deslocados do seu ambiente (terra de origem), e já na "barca" (ambiente partilhado) se deram relações que carregam em si memórias de uma terra distante, imaginando que talvez pudessem estar próximos de suas mortes; destino inevitável? Talvez, mas podemos dizer que aqueles que partilharam a experiência na barca, carregaram consigo suas memórias e experiências de vida. Nesse sentido, os arquipélagos representam, metaforicamente, a diversidade e a multiplicidade de identidades culturais de acordo com cada território. Cada ilha no arquipélago é única em si mesma, mas também está interconectada e relacionada às outras ilhas, refletindo a diversidade e a interdependência das relações culturais.

> A identidade enquanto sistema de relação, enquanto capacidade de dar-se, é inversamente, uma forma de violência que contesta o universal generalizante e que tanto mais requer a severa exigência das especificidades. Mas é difícil de equilibrar. Porque este paradoxo, na Relação, de ter de abordar de muito perto as especificidades comunitárias? – Para evitar o risco de um atropelamento, de uma diluição ou de uma paragem em aglomerados indiferenciados. Além disso, os conjuntos geoculturais, agregados através de encontros e parentescos, mudam o mundo a uma relativa velocidade (GLISSANT, 2011, p. 59).

Nessa trilha, em contraste com o universalismo abstrato que tende a homogeneizar e padronizar as culturas – transformadas, não raro, em conteúdos no âmbito escolar –, Glissant (2011) valoriza as singularidades e diferenças. Ele enfatiza a importância de reconhecer que há abismos, distancias geográficas, descontinuidades. Ao tentar desbravar o 'novo' mundo, percebe-se que o abismo aumenta e se ampliam as expectativas (medo) com este mundo desconhecido.

O ‘pensamento arquipélago’ em princípio exige uma relação crioulizada, pois não se considera uma ilha fechada em si mesma, mas um aglomerado de territórios que se interrelacionam. Assim, pensando no contexto da colonização, é possível imaginar que os africanos, ao chegarem nas nossas costas litorâneas brasileiras, se deram na Relação com o Outro (desconhecido) e de uma forma estranha, na angústia por não saber o seu destino. A partir do momento que se relacionam com um Outro (colonizador) violento, ao serem torturados sentem que é preciso dar o “grito poético” (GLISSANT, 2011, p. 8.). Nesse sentido, seu “grito” pode ser ouvido dos Quilombos, na relação (união) com os indígenas, na resistência para não se perder na cultura dos brancos. Por isso insistimos na poesia, como possibilidade de liberação dos profundos abismos que existem em cada um de nós, pois ninguém está livre de entrar em relação, “na presença de outras línguas” Glissant (2011), na convivência com outros espaços geográficos. Nesta senda, o primeiro encontro em terras Brasilis foi difícil, ao perceberem que precisariam lutar para não perderem sua identidade cultural, e ao mesmo tempo lutar para se reconstruir e se reencontrar nesse novo ambiente.

> Porque, essa experiência fez de ti, vítima original flutuando sobre os abismos do mar, uma exceção, ela tornou-se comum, para fazer de nós, os descendentes, um povo entre outros. Os povos não vivem da exceção. A relação não é feita de estranheza, mas de conhecimento partilhado. Podemos dizer agora que essa experiência do abismo é a coisa mais bem partilhada. Para nós, sem exceção, por muito que mantenhamos a distância, o abismo é também projeção e perspectiva do desconhecido. Para além do abismo, apostamos no desconhecido. Tomamos partido por esse jogo do mundo, pelas Índias renovadas em direção às quais gritamos, por essa relação tempestade e de calmarias profundas onde possamos honrar as nossas barcas. É isso que nos faz insistir na poesia. Apesar de consentirmos em toda a irrecusável tecnologia, apesar de concebermos as manobras das políticas a consertar, o horror de vencer fomes e ignorâncias, torturas e massacres, e a totalidade do saber a conquistar, o peso de cada maquinaria, aqui acabaremos por controlar, e a fulguração desgastante da passagem de uma à outra era, da floresta à cidade, do conto ao computador, [...] Conhecemo-nos enquanto multidão, no desconhecido que não aterroriza. Gritamos o grito da poesia e as nossas barcas estão abertas, nelas navegamos para todos (GLISSANT, 2001 p. 10).

Destarte, apesar do sofrimento, e do enfrentamento de grandes mudanças, esse é um povo resiliente, ao não aceitar sob os açoites de seus colonos, as ideias homogeneizantes da cultura estranha. Ainda de forma poética, a relação com o desconhecido se deu como um grito necessário e capaz de lidar com o abismo, abrindo a possibilidade de outras formas de saber até então não vislumbradas. Um grito que mostra a inconformidade com o sistema universal generalizante que se apresentava de forma violenta e opressora. Nesse sentido, em última

instância, mostrou a possibilidade da crioulização, de ilhas se relacionando com ilhas e formando “novos” arquipélagos. Este pensamento arquipélago está relacionado à hibridização viva, não laboratorial, entre culturas, línguas e identidades.

Glissant (2005) vê na crioulização uma forma de criar possibilidades linguísticas de expressão e aprender com o Outro ainda estranho, mas que partilha das mesmas angústias e incertezas sobre a vida. Neste percurso, foi necessário se constituir uma identidade. Dentro de um processo de colonização, povos nativos e recém-chegados, sendo obrigados de forma dolorosa a construir subjetividades que, em última instância, “deverá se sobrepor às desnaturalizações provocadas pelo conquistador” (GLISSANT, 2011, p 13.). Por isso, há a importância fundamental de se ter uma consciência histórica que reconheça as múltiplas vozes e perspectivas sobre o passado desta nação, para se conseguir imaginar futuros intangíveis.

Nessa esteira, na constituição de uma identidade em Relação, os aspectos culturais e subjetivos são fundamentais no pensamento arquipélago, como a relação das comunidades com o ambiente “natural”. Nesse ponto há em Glissant essa valorização pelo ambiente geográfico, a ecologia e a interação entre os seres humanos e as paisagens do planeta. Depois de tanta tortura, violência e opressão vivida por esses povos, o autor propõe de forma complexa que devemos buscar a interdisciplinaridade, que possa promover os encontros entre as diversidades culturais, pois uma forma de resistência ao pensamento colonizador é para Glissant a criatividade e a capacidade de imaginar outros mundos (2011, p 14). Desta forma, o pensamento arquipélago deixa clara a importância das paisagens na alteração das relações com outras formas de vida, e são essas interações que proporcionam a transcendência das dores e sofrimentos, constituindo a crioulização e a diversidade na totalidade do mundo.

Observamos, portanto, em nossas composições metodológicas, a partir do autor em tela, que as paisagens não são apenas cenários físicos, mas também espaços carregados de histórias, memórias e interações entre diferentes culturas e seres vivos, em nosso caso, também ‘entes’ da floresta e/ou espíritos. Como nos conta o mestre Juremeiro Lucas, sobre a relação de união entre os negros e indígenas em prol de seus objetivos: Resistir, preservar a cultura, honrar os antepassados e a ligação com a terra, características fundamentais para a existência de pensamentos arquipélagos:

> Os indígenas em união com os pretos refugiados, saiam e fugiam dos senhores de engenho e eram criados os quilombos dentro das aldeias, das matas, por isso que dentro da tradição indígena do catimbó Malunguinho, que é um negro

> africano se tornou tão forte. Porque ele "esquece" sua identidade africana e adota por completo a identidade indígena, nisso ele passa a ser um puro sangue indígena. Ele luta em prol do povo da aldeia, dos seus irmãos que é a visão indígena e a partir do momento que ele morre, que ele é morto em prol de uma causa nobre para o povo indígena ele vira um ancestral e os indígenas cultuam esse ancestral Malunguinho. Aí você pode perguntar por que cultuam esse ancestral Malunguinho, porque espiritualmente nós precisamos de proteção e de um guia, e ele fazia isso em vida e atualmente continua fazendo. Então os indígenas têm uma visão de que o que você fazia em terra, você continua fazendo espiritualmente. Malunguinho lutava, resguardava e acolhia seu povo, espiritualmente ele continua fazendo a mesma coisa, luta, protege e acolhe. É por isso que ele se tornou uma figura tão forte dentro da tradição juremeira e se tornou mais forte ainda por ser tão próxima, porque é uma realidade próxima de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte. Daí a gente consegue ter essa concepção tão forte, a mata viva, o quilombo vivo, temos como ter acesso historicamente, mas infelizmente o preconceito faz com que a história fique um pouco escondida do que aconteceu, mas que historicamente existe e ainda é lembrada (MESTRE LUCAS, ALHANDRA-PB,2021).

Assim, é relevante de forma metodológica que a inter-relação entre a diversidade cultural e a diversidade natural e/ou sobrenatural, estejam em constante diálogo, mesmo que não o percebemos. Mais importante é considerar que as paisagens moldam e são moldadas pelas culturas que nelas habitam, criando ecossistemas sociais e naturais complexos e únicos. Desta maneira, percebemos tudo ao redor como parte pertencente do Ser, tudo se torna sagrado, e os povos das matas cuidam e preservam o nosso jardim amazônico, até os dias atuais.

Diante desses argumentos e a partir de Glissant (2011) podemos problematizar as hierarquias de saberes coloniais, que colocam os seres humanos como superiores aos outros seres vivos. O que nos leva a pensar em uma abordagem mais igualitária, na qual os humanos reconheçam sua interdependência com outras formas de vida. Nesse caso, o pensamento arquipélago reforça que as paisagens também são locais vivos. As narrativas sobre as paisagens influenciam as relações entre diferentes grupos de seres viventes, considerando humanos e não humanos. Podemos enxergar as paisagens (rios, montes, seres animais e vegetais em sua inteligência metamórfica) como agentes na alteração das relações entre as tantas formas de vida, destacando a complexidade dessas interações em vários níveis dimensionais. A cosmovisão indígena enfatiza, nesse contexto, a importância de uma relação respeitosa e recíproca com o não humano. Assim, quando analisamos a "natureza", seja a paisagem e/ou o ambiente cultural em que os humanos estão inseridos, consideramos o não humano como parte do processo que em alguma medida tem consciência e se relaciona com a totalidade, provocando efeitos de causalidade em todos ao redor. Logo, há uma relação de interdependência que nos é interessante, pois é uma relação presente nas culturas em tela.

Glissant (2005) fala sobre a ideia de "espirais de influência" nas relações culturais, onde as culturas se influenciam mutuamente ao longo do tempo. Ele usa a metáfora da espiral para descrever como as culturas e identidades estão em constante movimento e interação, em vez de serem estáticas ou lineares. Essa ideia reflete sua visão da diversidade e da crioulização como processos dinâmicos, nos quais as influências se entrelaçam e se transformam ao longo do tempo. As espirais de influência também remetem a ideia de não linearidade, multiplicidade e complexidade nas relações humanas e culturais, algo central em sua filosofia. Deste modo, podemos compará-lo às trocas culturais e conhecimentos partilhados entre comunidades indígenas e o meio ambiente ao seu redor. Nesse sentido, a perspectiva do pensamento arquipélago representa uma resistência ao antropocentrismo, que coloca os seres humanos no centro do universo e subordina o não humano aos interesses humanos.

A partir dos estudos feitos em Édouard Glissant, percebemos que ele não se conecta diretamente ao conceito de "plantas professoras", educação formal ou mesmo educação xamânica. No entanto, é possível, nesta pesquisa, tentar traçar paralelos entre o pensamento de Glissant e a ideia de educações, no plural, como fontes de sabedoria e ensinamentos. Desta forma, compomos nossa metodologia ao destacar a importância das relações e dos intercâmbios culturais entre “plantas professoras e educações”. A pluralidade, vista no pensamento arquipélago, valoriza a epistemologia e ontologia das diversas culturas. Valorizar outras culturas é acolher sua diversidade, e, nesse sentido, as plantas professoras podem compartilhar saberes e ensinamentos valiosos com os seres humanos, estabelecendo uma relação que remonta a um outro nível de “consciência”, algo bem mais amplo do que o cultuado nos templos ocidentais de saber, de maneira que deveríamos considerar seu valor e efetividade entre nós.

Deste modo, os pontos elencados acima destacam a convergência entre o pensamento arquipélago de Glissant (2011) e as visões de mundo africanas e indígenas, especialmente em relação à valorização por uma busca mais equilibrada com o meio ambiente. Considerando perspectivas culturais Outras, trazemos nesta pesquisa o conceito de "plantas professoras" que está relacionado a abordagens xamânicas, indígenas e africanas, que reconhecem as plantas como seres sábios e guias espirituais, capazes de transmitir conhecimentos ancestrais e curas medicinais ao ser humano. O pensamento arquipélago de Glissant (2011), nos impulsiona a refletir sobre a relação com as plantas professoras, explorando algumas conexões de saberes interessantes, pois elas representam a riqueza da biodiversidade em nossa nação.

Cada planta tem sua própria sabedoria e propriedades curativas, contribuindo para um conhecimento holístico do mundo natural. Em um esforço metodológico, podemos nos

aproximar do pensamento arquipélago, pois ao observarmos a perspectiva das plantas professoras, percebemos como a paisagem se torna fundamental na relação/diversalidade entre os seres humanos e os seres não humanos. As plantas são vistas como aliadas e parceiras na jornada espiritual e de cura, desafiando a ideia de que apenas os seres humanos possuem conhecimento valioso. Elas nos trazem um pensamento ancestral, saberes e narrativas locais. As plantas professoras representam uma forma de conhecimento profundamente enraizada nas tradições indígenas e xamânicas. Elas são vistas como guardiãs de segredos antigos e caminhos de aprendizado consigo mesmo e com o Outro. Desta maneira, ao analisarmos tais culturas, a partir do pensamento arquipélago, nos damos conta de que a prática em torno das plantas professoras já nos coloca na posição de respeito pela natureza/espaço geográfico e pelos seres vivos que compartilham o planeta conosco. Essa cosmovisão nos move a ter reverência diante da sabedoria e poder de cura que as plantas oferecem, nos levando a preservar e proteger o mundo ao nosso redor.

São perspectivas que nos apontam caminhos, composições para relações Outras a partir do pensamento arquipélago, da crioulização, dialogando de forma significativa com as plantas ‘Mestras’, principalmente a ayahuasca que falaremos no próximo capítulo, enfatizando a importância da diversidade e conexão entre seres humanos e reino vegetal. Nossa metodologia se fortalece nessa trilha biodiversa, e pensar na relação entre plantas professoras e crioulização, seria exatamente a articulação entre “homem” e “natureza”, de maneira que o que é ser humano e o que é ser natureza se altere em relação ao que é estabelecido pela branquitude como universal, ou seja, a concepção de uma "humanidade" pensada dicotomicamente em relação à “natureza”.

Por fim, vale frisar, essa abordagem não se limita ao desenvolvimento de habilidades práticas ou ao conhecimento científico voltados para o desenvolvimento econômico, mas nos fala de uma busca para cultivar uma consciência mais profunda e uma conexão autêntica com o mundo dito natural, reconhecendo-o não apenas como um recurso a ser explorado, mas como um parceiro de aprendizagem e uma fonte inesgotável de sabedoria e inspiração. Falamos, então, de uma espécie de “crioulização", não entre culturas “humanas” especificamente, como nos fala Glissant, mas, numa radicalização, promovemos, através desse conceito, a possibilidade de crioulização com a natureza mesma. Nessa esteira, "a cultura das matas" reflete uma visão de resiliência e resistência, mediante aos discursos hegemônicos centrados no “humano”.

Nesse sentido, a cultura das matas seria o não humano se articulando, se imiscuindo na própria cultura humana, de maneira a borrar as fronteiras em foco. Em última instância, são formas de vida que se articulam com o sujeito e possibilitam moldar sua identidade prévia. Acreditamos ser essa uma ferramenta poderosa para compreendermos esse nível de aprendizado com a natureza, abrangendo plantas, animais, xamãs, pajés, curandeiros, mestiços, vegetalistas, ribeirinhos entre outros. Qualquer relação que altere nossa própria essência constitui uma relação com o Outro. No próximo ponto, o leitor será conduzido a questões mais metodológicas, no sentido analítico da investigação poética tais como; categorias e dimensões elencadas para nossas análises, a conversação como método, observação, entrevistas, diário de campo, dentre outras.

2.4 Relação e Participação: Conversas e aprendizagens outras

A investigação poética nos surpreende quando nos propõe estar em ou numa relação com o outro. Isso remete a uma abordagem metodológica mais relacional, menos centrada na cosmovisão do pesquisador, sendo este valor um dos elementos principais para a nossa análise. Dessa forma, enfatizamos a interconexão e a interdependência entre diferentes culturas, histórias e perspectivas. Isso requer uma postura de abertura para o diálogo intercultural, onde as fronteiras são permeáveis e as diferenças são vistas como oportunidades de enriquecimento mútuo, em vez de obstáculos ao desejo de transparência cultuado no Ocidente. Logo, a errância é adotada como um método de pesquisa significativo.

O pesquisador se move entre diferentes contextos e experiências, permitindo uma experimentação mais profunda e consequente das complexidades e nuances das relações humanas e culturais. A errância não é apenas física, mas também intelectual e emocional, envolvendo uma disposição para se deslocar de posições pré-concebidas e estar aberto a novas perspectivas, sensibilidades e entendimentos, nesse caso, o pesquisador é um errante em sua jornada sem destino certo.

Nessa abordagem relacional, colocamos ênfase nas interações dinâmicas entre os diferentes elementos, sejam eles simbólicos, culturais, históricos, econômicos, geográficos ou sociais – o que implica indagar profundamente, sem negar, mas também sem tomar como

modelo a ser cegamente seguido, à universalidade das lógicas institucionais das democracias ocidentais em suas maneiras de relação com o conhecimento. Em vez de analisar isoladamente esses elementos, a abordagem relacional busca entender como eles se entrelaçam e influenciam mutuamente, formando redes complexas de significado e suas possibilidades de experiência.

Nesse sentido, respeitamos a crença glissantiana na importância das conexões e interdependências para uma compreensão mais profunda das questões que nos afligem como humanidade. Por exemplo, ao estudar a crioulização como processo cultural, a abordagem relacional consideraria não apenas como diferentes culturas que se misturam, mas também como essas misturas geram novas formas de identidade, expressão e significado. Isso envolve olhar para além das fronteiras fixas e das categorias rígidas, e sim perceber a fluidez e a dinâmica das relações entre as culturas envolvidas diretamente ou não. Outro exemplo, é que um pesquisador que adota a errância como método ao estudar a relação entre culturas indígenas e relações com o não humano, não se limitaria a um único ponto de vista ou abordagem disciplinar. Em vez disso, ele poderia se envolver com diversas comunidades indígenas, explorar diferentes narrativas e mitologias, e integrar perspectivas da ecologia, da antropologia e da filosofia para obter uma compreensão mais rica e abrangente dessa relação complexa. Essa combinação de abordagem relacional e errância como método na pesquisa abre espaço para a reflexão crítica sobre as relações de poder, as hierarquias e as exclusões que podem estar presentes nessas interações, contribuindo para uma pesquisa mais ética, responsável e transformadora.

O que seria, nesse contexto, um diário de campo para Glissant, senão uma possível escrita poética que desempenha um papel crucial nesse processo? Ao invés de uma linguagem acadêmica distante, a pesquisa poética de Glissant utiliza uma linguagem evocativa e imaginativa para expressar as experiências e reflexões de forma mais vívida e emocional. Isso não apenas torna a pesquisa mais acessível, mas também permite uma comunicação mais profunda e íntima com as “descobertas”. Assim como as entrevistas, conduzidas mais como uma escuta atenta, empática e reflexiva, valorizando as vozes dos entrevistados e reconhecendo a complexidade das experiências humanas. Isso contribui para uma pesquisa mais ética, responsável e sensível às nuances culturais. Nesse sentido, tanto o diário de campo quanto a entrevista são ferramentas poderosas para explorar as interações humanas e culturais de maneira sensível e imaginativa, refletindo os princípios de relação, da diversalidade e de uma criação poética.

Em última instância, examinamos como as culturas se entrelaçam e se transformam, gerando novas formas de identidade/subjetividade, como expressões que transcendem fronteiras e categorias fixas. Observando a ‘diversalidade’ como uma força criativa, enriquecendo as relações humanas e culturais através da multiplicidade de vozes e perspectivas. São memórias e histórias investigadas de forma crítica, especialmente em matrizes que passaram e ainda passam pelos contextos de colonialismo e resistência. A pesquisa não apenas registra narrativas históricas, mas também questiona e desafia narrativas dominantes, conferindo efetividade às vozes e experiências invisibilizadas, marginalizadas e/ou subalternizadas pela racionalidade moderna.

Nas visitas as aldeias podemos nos relacionas com a ecologia e a territorialidade, pois são dimensões importantes, destacando as interações entre seres humanos, natureza e território. Isso inclui uma reflexão sobre como as relações ecológicas influenciam a construção de identidades e culturas, bem como a importância de uma relação ética e responsável com o ambiente. Portanto, a estética e a capacidade de expressão são consideradas formas efetivas da metodologia da investigação poética, conforme trabalhamos a partir de Glissant.

Tal autor incorpora diferentes formas de expressão artística, como a literatura, a arte visual e a música, como meios de explorar e comunicar as complexidades das relações humanas e culturais de maneira profunda e significativa. Uma metodologia de pesquisa na perspectiva de uma investigação poética, à maneira de Édouard Glissant é, sem dúvidas, uma jornada de descoberta e celebração das múltiplas camadas de conexão, diversidade e criação que permeiam o tecido da experiência humana.

Mostraremos aqui, de forma mais sistematizada, as dimensões de análise que procuramos articular na presente investigação:

1- **Abordagem Relacional:**

Priorizar a interconexão e interdependência entre diferentes elementos, como culturas, histórias e perspectivas, em vez de uma abordagem linear, circunscrita a uma história ocidental única.

2- **Diálogo Intercultural:**

Promover o diálogo e a colaboração entre diferentes culturas e saberes, reconhecendo a importância da diversidade na construção do conhecimento.

3- **Errância como Método:**

Adotar a errância como um método de pesquisa, onde o pesquisador, ressaltando sua condição de aprendiz, se move entre diferentes contextos e experiências para ampliar sua compreensão e perspectiva analítica.

4- **Escrita Poética:**

Utilizar uma linguagem poética na escrita e na apresentação dos resultados da pesquisa, permitindo uma expressão mais rica e evocativa das experiências e reflexões.

5- **Mapeamento de Relações:**

Mapear as relações entre diferentes elementos, como pessoas, lugares e conceitos, para visualizar e compreender, em perspectiva multidimensional, suas interações e influências mútuas. Para tal, sintetizamos as principais noções ou categorias utilizadas nessa pesquisa:

1- **Crioulização:**
   Explorar como as culturas se entrelaçam e se transformam através da crioulização, considerando as novas formas de identidade e expressão que surgem desse processo.
2- **Diversalidade:**
   Investigar as singularidades como uma força criativa e transformadora presente na universalidade, que enriquece as relações humanas e culturais em vez de simplesmente representar diferenças estáticas ou, dinamicamente, animadas como efeitos das lógicas estruturais.
3- **Memória e História:**
   Analisar como as memórias coletivas são construídas e transmitidas, especialmente em contextos de colonialismo e resistência à história contada pelo colonizador.
4- **Paisagem (ecologia e territorialidade):**
   Considerar as interações entre seres humanos, natureza e território, destacando a importância da ecologia e da relação com o ambiente na formação de identidades e culturas.
5- **Estética e Expressão:**
   Examinar as formas de expressão estética, como literatura, arte visual e música, como meios de explorar e comunicar as complexidades das relações humanas e culturais.

Essas categorias e dimensões de análise foram se adaptando e se desenvolvendo de acordo com o nosso caminhar, mantendo sempre em mente os princípios fundamentais que o pensamento de Édouard Glissant ia nos despertando. Esta percepção metodológica nos impulsionou e abriu caminhos para pensarmos a educação de maneiras que não concebíamos desde o início. Nessa itinerância, fomos considerando os ensinamentos que poderíamos abstrair da nossa relação com as culturas em tela para pensar e sentir fazeres educativos que se nos descortinava, transformando-nos como pessoa.

A abordagem relacional é, nesse sentido, um grande desafio para os pesquisadores que buscam trilhar por essa senda. Para vencer os desafios que emergiram durante o feitio desta pesquisa, buscamos, para além de uma aplicação supostamente competente das categorias analíticas elencadas, conversar "com", desde a abertura proposta pela crioulização. Um desafio importante é tentar encontrar caminhos de coesão discursiva na sistematização dos fenômenos humanos e não humanos, sem promover um fechamento para que outras digressões possam legitimamente emergir. Logo, por sabermos o perigo que nos ronda em torno dos métodos racionais da investigação moderna, procuramos nos desviar destas rotas/lógicas. Assim, como errantes, buscamos fazer da conversa um encontro e/ou um espaço aberto a multiplicidade do ser e à expansão de nossas potencialidades existenciais.

Vemos, assim, a partir de Deleuze (2010), a valorização das conversas/diálogos como espaços de criação, exercício de pensamento e transformação. Logo, as conversas não são apenas trocas de palavras, mas sim processos intensivos nos quais ideias, afetos e formas de vida se entrelaçam e se reinventam constantemente. Nesse sentido as conversas seguem uma noção de agenciamento, que se referem às dinâmicas complexas de encontros e interações que ocorrem nas conversações. Esses agenciamentos não se limitam a diálogos entre indivíduos, mas também incluem as relações entre formas de pensamento e existência, conceitos, afetos, cuja multidimensionalidade inclui, como temos visto, o não humano. Desta maneira, o pesquisador se relaciona com, aprende com, e fala com. Dando espaço para as opacidades e ambiguidades, a relação, ganhando ginga e maleabilidade, se torna viva, fecunda e significativa entre os interlocutores.

As conversas são espaços de devir, nos quais as identidades e as ideias estão sempre em processo de reconfiguração e reinvenção. Desta forma, a investigação poética, nos impulsiona a tecermos uma metodologia que não se (pre) ocupa apenas com o método, reificando-o, mas os dados, as observações e análises, ganham, em contexto, uma capacidade única, irrepetível. A conversa não cabe, assim, em moldes rígidos, denunciando a existência de certo

fundamentalismo científico muito pouco questionado entre nós. Desta forma, questionamos como a conversa pode se constituir como metodologia, de forma a não estar presa a uma lógica racionalista imperante na modernidade capitalista ocidental.

Nessa trilha, vale frisar, a metodologia caminha considerando a escuta atenta, o debruçar-se no outro, sem perder a si mesmo, mas aberto a aprender no e em ouvir. Portanto, temos mostrado, durante este estudo, a importância da experimentação nas conversas, incentivando a exploração de novas formas de pensar, sentir e agir. Esse caminho da participação e envolvimento afetivo (alteridade/empatia) nos proporcionam oportunidades para experimentar diferentes modos de existência, desafiando as normativas pré-estabelecidas do fazer metodológico e abrindo caminhos para novas experiências e conhecimentos. Aqui chamamos a atenção sobre as intencionalidades que surgem durante as conversas, pois não são espaços neutros ou desinteressados, mas sim contextos políticos nos quais diferentes forças e poderes mais ou menos sutis estão em jogo.

Nesse caso, o pesquisador, deve estar atento ao não dito, ao invisível aos olhos das metodologias científicas, aquilo que nos escapa, ou nos atravessa, silencia ou nos demanda gritar o som das palavras, e também nosso silêncio diante de conexões que excedem nossas possibilidades mesmas de expressão. A poesia pode estar na revoada dos pássaros ou no som dos ventos, naquilo que não estar subsumido nem às tradições nem às humanas possibilidades de tradução. É preciso estar atento às dinâmicas descontínuas da relação, pois a conversa não deixa de ser um local de (res)existência, contestação e saltos inesperados, onde as hierarquias e as normativas dominantes podem ser perspectivadas de outras formas, reimaginadas imaginativamente.

Quando nos propomos a sair do nosso local/espaço cultural de costume para entrarmos em contato com outras culturas/formas de vida, é preciso carregar na mochila estratégias para lidar com e aceitar os desvios e digressões que surgem na caminhada. Ser um pesquisador errante, é saber lidar com a ‘diversalidade’, olhar para ela como possibilidade de crescimento, de conexão, pois, de algum modo, estamos vivendo a estranheza/angústia de estarmos abertos ao outro. Esse encontro com o outro nos leva a imprevisibilidade da relação, não sabemos como uma conversa irá terminar, até onde essa relação poderá nos levar. É o princípio da incerteza[14]

[14] Fazemos aqui um ponto de referência ao “princípio da incerteza" de Werner Heisenberg físico e teórico, que descobriu um dos princípios fundamentais da mecânica quântica atualmente. Esse princípio afirma que é impossível determinar com precisão absoluta tanto a posição quanto o momento (ou a velocidade) de uma partícula subatômica. Quanto mais precisamente você mede a posição de uma partícula, menos precisamente pode conhecer sua velocidade e vice-versa. Em um nível mais abstrato, as ideias quânticas, incluindo a incerteza, foram aplicadas em estudos culturais, filosofia e psicologia. Por exemplo, algumas

que vai dando os contornos da investigação poética, entrelaçando os conceitos de relação, desvio, errância, crioulização e diversalidade como um grande rizoma, impossível de plena representação. Há nessa metodologia não apenas uma busca por imergir existencialmente nesse rizoma, mas também de perceber que o conhecimento é construído em seu bojo, de maneira que sintamos a necessidade de reinventar constantemente formas metamórficas que alberguem múltiplos diálogos e experiências compartilhadas.

Ainda, com pretensões minimamente antropológicas, pensamos em Levi Strauss (1958), nas suas abordagens metodológicas, mesmo que ainda no âmbito do estruturalismo. Seu modelo nos apoia ao buscar, no contexto das matrizes culturais de diferentes povos, a identificação e análise de diferentes sistemas de pensamento, e padrões subjacentes às suas práticas culturais.

Nesse sentido, estamos nos referindo a padrões ou estruturas que estão presentes de forma não explícita ou evidente, mas que influenciam ou determinam certos fenômenos humanos, como comportamentos, espiritualidade, processos mentais e emocionais. Esses padrões podem estar ocultos sob a superfície aparente de um sistema social e sua compreensão muitas vezes requer uma análise mais atenta, profunda e abrangente. Como, em nosso caso, a partir da análise da experiência de campo, perceber que os padrões subjacentes podem se referir a relações ou tendências que não são imediatamente visíveis nos dados brutos, mas que emergem quando os dados são analisados por meio da investigação poética. Esses padrões subjacentes podem revelar *insights* importantes sobre o comportamento de um sistema ou sobre as relações de acordo com as diferenças percebidas. Nesse aspecto, foi importante além de observar, participar das experiências, o que possibilitou integrar a diversidade simbólica e linguísticas com o modo de Ser e viver das culturas em tela, desde sua história, tempo, narrativas, até formas de pensar e sentir a totalidade-mundo.

Mas o que é um pesquisador participativo? É aquele que no campo da pesquisa se envolve ativamente na comunidade ou no contexto que está sendo estudado. Em vez de adotar uma postura distante na observação, o pesquisador participativo busca colaborar com os membros da comunidade, compartilhar conhecimentos e experiências (FREIRE, 1970). Nesse caso, houve um envolvimento participativo na vida cotidiana, nos rituais religiosos e sagrados das comunidades visitadas.

---

abordagens interpretativas sugerem analogias entre a incerteza quântica e a natureza complexa e fluida da identidade e das relações sociais. Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science" por Werner Heisenberg, 1958.

Assim, em relação as pessoas com as quais conversamos, buscamos superar os aspectos da estranheza e nos aproximar daquilo que nos comunica e nos torna comum ao outro. O que envolveu a todo momento o estudo de mitos, rituais, ancestralidade e outras formas de organização social, que nos ajudaram a captar padrões recorrentes de pensamentos e sistemas de construção de significados. No quarto capítulo que trata do campo e das análises, conversaremos mais sobre como se deu esse encontro e como se estabeleceu a participação do pesquisador durantes as visitas de campo.

Partimos do princípio de que o pensamento dual, aqui no Brasil, tem origem no processo de colonização que estruturou entre nós o pensamento ocidental Europeu. Buscamos compreender como as dualidades se apresentam no pensamento das culturas em tela, considerando o impacto sofrido durante o processo de colonização. Desta forma, foi observado e escrito no diário de campo reflexões poéticas em torno das dualidades do pensamento humano moderno (Bem e mal, céu e inferno), em relação aos fenômenos vividos durante o processo de aprender a partir de um esforço de percepção do olhar do outro. Nesse sentido, percebemos que para superar a dualidade estrutural é preciso reconhecer as diferenças. O que não nos obriga a compreender a dialética dessas matrizes culturais em sua totalidade, mas nos leva a transcender os limites de uma conversa com esse outro que extrapola todas as expectativas modernas e racionais do modo de ser e pensar hegemônicos.

Assim, sentimos nos diversos encontros com esse outro, presente em nossa pesquisa, a resistência e a tensão com a estrutura, pois não se permitiu e nem se permite engolir pelo sistema colonizador europeu. Nas reflexões de um diário de campo, percebemos que, na escrita poética, o escritor se percebe colonizado diante da grandeza cultural das pessoas que conversamos, pois nos mostra que a descolonização é possibilidade/necessidade e que podemos aprender com nossos ancestrais a lutar contra essa relação de poder. Seguindo esta senda, veremos as questões levantadas acima no quarto capítulo, nele conversaremos de forma mais ampla e fluida. No próximo ponto, compreenderemos como as relações do humano com o não humano se manifestam na perspectiva do xamanismo. Sobre educações e possibilidades de nos relacionarmos com a ‘diversalidade’, de articular diferentes mundos inteligíveis.

2.5 Xamanismo: Educações na relação do humano com o não humano

Graham Harvey, autor de diversos livros sobre animismo, religiões pagãs e xamanismo, atualmente professor de estudos religiosos na *Open University London*, argumenta que o xamanismo não se restringe a uma prática isolada, mas constitui-se como parte integrante de um complexo de relações espirituais e conexões com o ambiente natural, conforme publicado em 2001. Nesse sentido, o xamanismo é uma prática espiritual que consiste em rituais tradicionais encontrados em diversas culturas ao redor do mundo. Os praticantes do xamanismo, conhecidos como xamãs, são figuras centrais nessas comunidades, atuando como curadores, conselheiros espirituais e mediadores entre o mundo material e o mundo espiritual.

Os xamãs geralmente entram em estados alterados de consciência, muitas vezes por meio de técnicas como a dança, o canto, o uso de plantas sagradas ou a privação sensorial. Esses estados permitem que eles tenham acesso a outras dimensões da realidade, onde podem buscar orientação espiritual, cura para doenças físicas e mentais, ou realizar práticas energéticas de proteção e harmonização para suas comunidades. Embora as práticas xamânicas possam variar bastante de uma cultura para outra, alguns elementos comuns incluem a crença na existência de múltiplos planos de realidade, a interação com espíritos e entidades espirituais, o uso de objetos sagrados e a ênfase na conexão profunda com a natureza. O xamanismo é frequentemente estudado pela antropologia e outras disciplinas como uma forma de compreender as diversas maneiras pelas quais diferentes culturas abordam questões espirituais, curativas e de orientação pessoal.

Aqui no Brasil temos, entre outros autores, Viveiro de Castros, Ailton Krenak e David Kopenawa, que escrevem sobre práticas e vivências indígenas, numa perspectiva de elevar a relação do homem com o sagrado da natureza. Nesse caso, Viveiros de Castro, em sua obra "A Inconstância da Alma Selvagem" (2002), lança luz sobre o conceito de perspectivismo ameríndio, que permeia muitas visões de mundo indígenas. Ele sugere que, para entender o xamanismo e a relação entre humanos e não humanos nessas culturas, é crucial adotar uma abordagem perspectivista. Nessa visão, a relação dos humanos com os não humanos tem perspectivas e modos de existência distintos, muitas vezes intercambiáveis e interconectados através do xamanismo. O xamã é aquele que pode transitar entre essas perspectivas, comunicando-se com seres espirituais, animais, plantas e elementos da natureza (água, terra, ar e fogo), em um cosmos multifacetado e dinâmico. Por esta via, observamos esta perspectiva como uma grande contribuição para nossa metodologia, pois fala da possibilidade da

“crioulização” com Outros seres vivos, nesse caso, podemos dialogar com o xamanismo - este mesmo visto como uma prática articulatória entre humano e não humano.

Davi Kopenawa, em "A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami" (2015), compartilha sua experiência com um xamã Yanomami e as profundas conexões que essa prática tem com a visão de mundo de seu povo. Para os Yanomami, o xamã desempenha um papel vital na articulação entre os seres humanos e os não-humanos. Desta feita entre diferentes mundos e/ou dimensões da vida humana, garantindo o equilíbrio e a harmonia no mundo

O xamanismo Yanomami não é apenas uma técnica de cura ou comunicação espiritual, mas uma "forma" pensamento que crioulíza, articula, relaciona esses elementos. Ainda, um sistema de conhecimento e sabedoria que abrange a relação sagrada com a terra, os ancestrais e as forças cósmicas. Desta forma, ambos os autores ressaltam a importância do xamanismo não apenas como uma prática isolada, mas como um reflexo profundo das cosmovisões indígenas, suas relações com universo, a natureza e as dimensões espirituais. Essas perspectivas oferecem um contraponto valioso à visão predominante do pensamento sistema, ou seja, o mundo branco-ocidental, a branquitude e suas instituições, destacando a complexidade e a riqueza das tradições xamânicas e indígenas.

Eduardo Viveiros de Castro (2002), com sua abordagem perspectivista, contribui para compreender não apenas o xamanismo, mas a totalidade das relações entre humanos, não humanos e o cosmos nas culturas indígenas. Ele destaca que, nas cosmovisões ameríndias, a noção de pessoa não é restrita apenas aos humanos, mas se estende aos espíritos, animais e até mesmo elementos naturais. O xamã, nesse contexto, é uma pessoa que vai articular -no sentido de que se opera uma alteração nos elos articulados e uma nova e imprevisível gramática- a relação do seu povo entre essas múltiplas perspectivas, capaz de transitar entre diferentes modos de ser e existir no mundo. Continuando nesta esteira, ao adentrar nos rituais xamânicos, o xamã não apenas cura ou se comunica com os espíritos, mas experimenta uma metamorfose de identidades, tornando-se temporalmente um animal, uma planta ou até mesmo um ser divino. Essa capacidade de mudança de perspectiva revela não apenas a plasticidade das identidades, mas também a interconexão profunda entre todos os elementos do cosmos. O xamanismo, assim, não é apenas uma prática isolada, mas um modo de compreender e viver a relação entre humanos e não humanos de forma dinâmica e fluida.

Segundo Davi Kopenawa (2015), um xamã Yanomami não apenas realiza curas físicas ou espirituais, mas é um guardião da harmonia cósmica. Para os Yanomami, tudo está

interligado: os seres humanos, os espíritos dos ancestrais, os animais, as plantas e os elementos naturais. O xamã desempenha um papel crucial na manutenção desse equilíbrio, negociando com a natureza, rios, montanhas, árvores, mas também com os espíritos e ensinando a importância do respeito e da reciprocidade para sua comunidade. Nesse sentido, ao observar a floresta e seus ciclos, o xamã aprende as lições essenciais sobre a vida, a morte, a renovação e a interdependência de todas as formas de vida. O xamanismo Yanomami, portanto, não é apenas um conjunto de práticas rituais, mas um modo de vida que encarna uma profunda conexão e responsabilidade para com o ambiente natural e espiritual.

Nesse ponto, citamos o indígena da tribo dos Potiguaras na Baía da traição-PB, Pajé Antônio, visita realizada em 2021, durante o campo desta pesquisa. Em nossas conversas, ele descreveu um pouco sobre essa relação com o cosmo, com a natureza, com a família, com Deus Tupã:

> A gente zela o rio, quem é que não tem o prazer de honrar o rio, chega na cabeceira de um rio e bota seu joelho na beira dele. Rio que é vida, que é água e você fazer teus pedidos e logo ter a recompensa, então essa é a parte mais importante, cuidar da mata, zelar respeitar o sol, respeitar a lua, as estrelas, o vento, as águas acima de tudo. Então, eu acho que essa parte aí é a parte do interesse de muitos porque todo mundo quer saber do segredo da lua, não é bem assim. Se estuda sobre a lua, sobre o sol, mas o segredo só existe um homem que sabe que é sábio e esse homem se chama nosso pai Tupã. A lua é muito forte, o sol é muito forte, você vê que chove a noite toda, mas quando amanhece o dia que o sol sai… logo o sol vai esquentar aquela terra, logo aquela terra tá seca, depois que a lua fez chover. Mas fez o sol pra esquentar a terra, então a terra é santa, a terra é milagrosa e eu a honro, porque sou filho da nossa mãe terra. [...] O sol é vida, o sol é saúde, o sol é alegria pra gente. [...] Eu não tô falando nome, eu tô falando várias, se várias pessoas querem conhecer de tudo que tem na natureza "que planta é essa?" "como é o nome dessa planta aqui?" "Que madeira é essa e tal?" não é bem assim. Vem a minha mãe terra que é a terceira e depois minha família. Esse é o meu trabalho de pajé e honro, me orgulho de ser a pessoa pajé Antônio Potiguara com muito orgulho. Eu sou Potiguara honro a minha cultura, honro o meu penarca, honro meu Maracá, honro a minha pintura e honro meu caráter de homem (PAJÉ ANTONIO, POTIGUARA, BAIA DA TRAÇÃO, 2021).

Assim, ao unir as contribuições de Viveiros de Castro (2002) com as vivências práticas de um líder porta-voz da comunidade Yanomami Davi Kopenawa (2015), ainda com as narrativas de vida do Pajé Antônio, compreendemos melhor o xamanismo e a vida indígena em aldeias. Essa compreensão se estende para além de uma técnica/prática espiritual e fala de uma cultura, uma cosmovisão holística que permeia todas as dimensões da existência humana

indígena. Descortinando e/ou desbravando sabedorias outras, que nos proporcionam um profundo respeito pela vida em todas as suas formas e manifestações.

Destarte, temos uma vasta complexidade ao pensarmos educações outras, ainda mais, nos termos apontados aqui nesta pesquisa, a partir de uma descolonização dos sistemas de pensamentos universais e universalizantes. É um esforço de nossa parte pensarmos na perspectiva de educações descolonizadas, cultura da resistência, cultura das matas, pois não é nosso objetivo definir o que é educação, nem qual é a melhor. Mas, nesse aspecto, escolhemos trilhar a perspectiva de educação das matas, por sua diversidade e variedade de práticas que nos levam a entrar em relação de aprendizagem com todos os seres. Também valorizando aqui o fato de estar baseada em uma transmissão oral e práticas que levam ao conhecimento ancestral, rituais e técnicas específicas de aprendizagem como os rituais de passagem, danças, brincadeiras, relação com o não humano, uma variedade de experiências significativas para o ser. Desta forma, pensamos ser aquilo que tensiona, converge e nos distância das práticas formais de educação e do sistema de pensamento do UNO.

A educação dos povos das matas vive nas dependências das relações, sejam elas humanas ou não humanas, que se dedicam a transmitir essa sabedoria em cânticos, rezas, histórias, narrativas de pajés e xamãs que valorizam a transmissão oral, de geração em geração, ensinamentos verbais diretos que chegam dos xamãs mais experientes aos aprendizes. Assim, o xamanismo nos chama a atenção por ser um aprendizado a partir da experiência, pois o pensamento educativo xamânico é altamente prático e envolve a participação ativa do aprendiz em rituais, cerimônias e experiências de transe. Os aprendizes são encorajados a vivenciar diretamente a relação com as medicinas da floresta para desenvolver suas habilidades e compreensão. Nesse sentido, temos a experiência direta, sem mediação, ou facilitação do processo em si. Os xamãs acreditam na importância da experiência direta, não falar apenas, mas colocar a pessoa diante de seus próprios desafios pessoais e espirituais. Isso pode envolver a articulação do xamã entre as plantas professoras e os aprendizes, possibilitando as visões e /ou mirações, encontros com espíritos durante rituais de transe, viagens visionárias e experiências de cura.

Nesse aspecto, o xamã em um sentido espiritual, se torna mentor dos seus aprendizes, pois são frequentemente orientados por xamãs mais experientes, que os guiam no desenvolvimento de suas habilidades, oferecendo-lhes conselhos espirituais e práticos da vida, compartilhando suas próprias vivências. Os jovens aprendem pela vivência a observar e

interagir/relacionar-se com o mundo natural de maneira consciente e respeitosa, reconhecendo a sabedoria e os ensinamentos presentes em cada ambiente e/ou dimensão da natureza.

Outro ponto muito relevante a ressaltar é que a educação xamânica leva o aprendiz a iniciação e rituais de passagens que demandam deles grandes desafios, como por exemplo, caçar uma onça. Muitas tradições xamânicas, (indígenas como um todo) incluem rituais de iniciação e passagem, nos quais os aprendizes passam por experiências intensas e transformadoras para alcançar um novo nível de compreensão e responsabilidade dentro da comunidade xamânica e/ou indígena. Esses elementos combinados ajudam a formar uma experiência holística, a partir da formação xamânica, na qual o conhecimento é integrado às práticas culturais comunitárias.

Mas como se dá essa relação do humano com o não humano? Em que contextos? Como podemos reconhecer que estamos vivenciando estas relações, de acordo com o xamanismo? A relação entre o humano e o não humano é fundamental e geralmente é caracterizada por uma visão de interconexão e interdependência entre todos os seres. Em primeira instancia observemos o respeito pela natureza, os xamãs e os aprendizes são ensinados a respeitar e honrar todas as formas de vida, incluindo elementos naturais e espíritos da natureza. Essa atitude é baseada na compreensão de que todos os seres têm vida própria e um papel importante no equilíbrio ecológico e espiritual.

Nesse sentido, eles acreditam na existência de espíritos associados a elementos naturais, como espíritos das árvores, dos rios, dos animais, entre outros. Eles buscam estabelecer uma relação de respeito e cooperação com esses espíritos, muitas vezes buscando orientação, cura e proteção através da comunicação com eles. Essa compreensão traz um potencial de transformação de consciência sobre o uso responsável dos recursos naturais, utilizando-os de forma sustentável.

Desta maneira, são incluídas práticas como a coleta consciente de plantas medicinais, o respeito aos ciclos naturais de reprodução e crescimento dos animais e o cuidado com o equilíbrio ambiental. Os indígenas têm a crença na vida animada do universo, pois é um ‘ser vivo’, que possui uma essência espiritual e uma conexão entre si mesmo e a totalidade. Essa crença permeia suas práticas rituais e sua relação com o sagrado. Assim, essa relação do humano com o não humano no contexto xamânico reflete sua cosmovisão, na qual os seres humanos são vistos como parte ativa/passiva do universo.

Em nossas pesquisas, escrevi no diário de campo, alguns possíveis exemplos de uma educação xamânica, vividos por mim, na relação direta com a ayahuasca, e nas observações daqueles ao meu redor, pois naquele momento também me tornei uma aprendiz:

> Tudo começa com uma preparação e introdução; o aprendiz expressa seu interesse em aprender sobre o xamanismo e é acolhido pelo xamã como um potencial aluno. O xamã inicia o aprendiz explicando os princípios básicos do xamanismo, como a interconexão entre todos os seres, o respeito pela natureza e a importância da experiência direta. Logo vem um "aprendizado teórico", o xamã compartilha conhecimentos sobre a cosmologia xamânica, incluindo a existência de espíritos da natureza, a jornada xamânica, as práticas de cura e os rituais de conexão espiritual. Nós aprendizes compreendemos sobre a importância de cuidar do ambiente, respeitar os ciclos naturais e cultivar uma relação consciente com os seres não humanos. Em seguida iniciamos as experiências práticas, somos guiados em práticas xamânicas, como meditação, dança ritualística, uso de tambor, maracás, e o uso da planta mestra e sagrada ayahuasca para induzir estados alterados de consciência. O xamã nos leva viagens cosmológicas, onde podemos encontrar espíritos guias, receber mensagens e *insights* espirituais, e experienciar curas emocionais ou físicas. Somos levados para a natureza, onde aprendemos a identificar plantas medicinais, a se conectar com os espíritos da água, do fogo, da terra e do ar, e a observar os padrões e sinais da natureza para orientação espiritual. E ainda o xamã mostra ao aprendiz algumas técnicas de cura utilizando elementos naturais, como preparação de remédios de ervas, realização de rituais de purificação e harmonização com a energia dos elementos, ressaltando que cada xamã irá desenvolver suas próprias habilidades e técnicas a partir de suas experiências com o sagrado. Não fui tão longe, mas posso descrever um pouco mais, após um período de aprendizado e prática, o xamã conduz rituais de iniciação para o aprendiz, que podem envolver testes de coragem, enfrentamento de desafios espirituais, e aceitação de responsabilidades como curador e guardião dos ensinamentos xamânicos. Nesse caso, o aprendiz é reconhecido pela comunidade como um xamã em treinamento, e recebe apoio e orientação contínuos do mentor e de outros membros da comunidade xamânica. E assim essa educação permite uma combinação de ensinamentos oralizados, ninguém com caderno, nem lápis na mão, com a natureza e rituais de iniciação para formar uma abordagem holística e transformadora, ou seja, um constante "sendo" na força espiritual das medicinas da floresta (DIÁRIO DE CAMPO, 2021, EMELINE, JACUMÃ-PB).

Na perspectiva biológica, as plantas são consideradas seres vivos que expressam a sabedoria encontrada na natureza. Temos autores importantes no estudo destas medicinas, tais como; Dennis J. McKenna, etnobotânico e pesquisador conhecido por seu trabalho com plantas psicoativas, incluindo a ayahuasca. Seus escritos abordam aspectos biológicos e farmacológicos dessa substância. Esse outro autor já mencionado acima Charles S. Grob, psiquiatra e pesquisador que estudou os efeitos da ayahuasca e outras substâncias psicodélicas na saúde mental e no cérebro. Temos o Jordi Riba, um cientista espanhol que tem contribuído com

pesquisas sobre os efeitos farmacológicos da ayahuasca, especialmente em relação aos neurotransmissores e sistemas cerebrais afetados por essa substância. O brasileiro Gerson F. Barbosa é um pesquisador que tem investigado os efeitos da ayahuasca e seu potencial terapêutico, incluindo aspectos biológicos e neuroquímicos. Na área da biomedicina, as plantas possuem formas de consciência que merecem ser consideradas como uma "inteligência" vegetal.

As plantas, através de seu crescimento, ciclo de vida e adaptações, podem ensinar valiosas lições sobre paciência, resiliência e harmonia com o ambiente. Possibilitando a cura para doenças frequentes em nossa sociedade, como depressão e ansiedade já comprovadas pelos autores citados acima. Portanto, a interação com as plantas medicinais pode ser usada para melhorar o bem-estar mental e emocional como os florais de Bach, diversos chás, águas saborizadas com plantas que tenham propriedades medicinais, que serão, mais bem exploradas no 3º capítulo.

3. A DIMENSÃO MÍTICA E EDUCATIVA EM TORNO DAS PLANTAS DE PODER: O PENSAMENTO ÁRVORE

O estudo da relação entre humanos e plantas mestras, como a ayahuasca, peiote e cacto San Pedro, abre portas para a compreensão das subjetividades formadas no contexto do pensamento mítico. Essas plantas, consideradas enteógenas, desempenham um papel significativo em rituais e cerimônias culturais ao redor do mundo, proporcionando experiências que transcendem a realidade cotidiana e moldam a compreensão das culturas sobre si mesmas, o cosmos e a natureza.

Neste capítulo, exploraremos a ontologia da ayahuasca e sua relação com o mundo humano e não humano, a ontologia da Jurema e sua relação com os seres encantados da floresta, a perspectiva da florestania e a formação de subjetividades no pensamento mítico. Ao analisar esses temas, buscamos compreender mais profundamente como as plantas mestras influenciam a construção da subjetividade e a relação das culturas com o universo espiritual e natural, revelando a riqueza e complexidade das visões de mundo ao redor do globo.

3.1. A ontologia da ayahuasca e da Jurema: A relação entre o humano e não humano

A ontologia da ayahuasca se refere à compreensão da realidade, da existência e das relações fundamentais associadas ao uso e à experiência com a ayahuasca, uma bebida tradicionalmente utilizada em rituais de diversas tradições indígenas da Amazônia. A dimensão ontológica da ayahuasca muitas vezes está associada a percepções de mundo que valorizam a conexão com a natureza, a espiritualidade e a busca por compreensões mais amplas da existência e do cosmos. Para algumas tradições, o uso da ayahuasca é central para a compreensão das relações e fronteiras entre humanos, a natureza e o divino, podendo também envolver a experiência de estados alterados de consciência e a percepção de realidades que transcendem a experiência cotidiana (MACRAE, 2010).

A ayahuasca é tradicionalmente utilizada em rituais por várias tribos indígenas na região amazônica da América do Sul. Estimativas sugerem que existem mais de 70 grupos étnicos na

Amazônia que utilizam a ayahuasca em seus rituais e práticas espirituais. Essas tribos incluem, entre outras, os Huni Kuin (Kaxinawá), Shipibo-Conibo, Ashaninka, Yawanawá, Matsés, (SOARES, 1994). Diversas tradições indígenas da região amazônica têm uma profunda conexão com a ayahuasca e desenvolveram ontologias específicas em torno dessa planta sagrada. Aqui estão duas das tradições indígenas mais conhecidas que falam sobre a ontologia da ayahuasca e que são pertinentes para esta pesquisa no momento: Tradições do Povo Huni Kuin (Kaxinawá), também conhecidos como Kaxinawá, que tem uma relação ancestral com a ayahuasca. Para eles, a ayahuasca é uma entidade espiritual chamada "Yuxin", que é vista como uma mestra espiritual que guia suas jornadas de cura, aprendizado e conexão com o divino. Também as tradições do Povo Yawanawá, que vive na região do Acre, no Brasil, e considera a ayahuasca como uma aliada espiritual fundamental. Eles acreditam que a ayahuasca permite o contato com seus ancestrais, espíritos protetores e conhecimentos sagrados que orientam suas práticas espirituais e curativas. Essas são apenas algumas das muitas tradições indígenas que têm uma compreensão profunda da ayahuasca e sua ontologia, cada uma com suas próprias práticas, cosmologias e interpretações espirituais (SOARES, 1994).

Fora da Amazônia, a ayahuasca também é utilizada em contextos mais contemporâneos por diversos grupos religiosos e espirituais ao redor do mundo. Alguns exemplos incluem: 1) O Santo Daime, uma religião sincrética brasileira que combina elementos do cristianismo, espiritualismo e tradições indígenas, utilizando a ayahuasca em seus rituais como sacramento; 2) A união do Vegetal (UDV), uma outra religião brasileira que também utiliza a ayahuasca em seus rituais religiosos e centros de cura e práticas espirituais. Fora do contexto religioso formal, há centros e grupos que utilizam a ayahuasca como ferramenta de cura, expansão da consciência e desenvolvimento espiritual em diferentes partes do mundo, incluindo América do Norte, Europa e Ásia.

É importante notar que o uso da ayahuasca fora das tradições indígenas é frequentemente regulamentado por leis e requer cuidados específicos devido às suas propriedades psicoativas (MACRAE, 2010). As leis e regulamentações específicas relacionadas ao uso da ayahuasca podem ser bastante detalhadas e variam dependendo do país e da jurisdição. Assim, trazemos aqui, alguns exemplos de leis e regulamentações em países onde o uso da ayahuasca é realizado. No Brasil, temos a Resolução nº 1.016/2005 do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) que regulamenta o uso religioso da ayahuasca no Brasil:

> Lei nº 10.016, de 11 de julho de 2005.
>
> Regulamenta o uso ritualístico da Ayahuasca.
>
> O Presidente da República
>
> Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:
>
> Art. 1º Fica permitido, em todo o território nacional, o uso ritualístico da bebida Ayahuasca em cerimônias religiosas e para fins exclusivos de cura.
>
> Art. 2º O uso ritualístico da bebida Ayahuasca somente é permitido a pessoas maiores de dezoito anos de idade, que estejam em pleno gozo de suas faculdades mentais.
>
> Art. 3º A entidade religiosa que fizer uso ritualístico da bebida Ayahuasca, para fins religiosos ou para fins exclusivos de cura, deverá ter sede no Brasil e registrada no órgão competente do Poder Público Federal, com personalidade jurídica, sem fins lucrativos, e obedecer ao disposto no art. 3º da Lei nº 91, de 28 de agosto de 1935.
>
> Art. 4º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.
>
> Brasília, 11 de julho de 2005; 184º da Independência e 117º da República.
>
> Luiz Inácio Lula da Silva
>
> Márcio Thomaz Bastos (Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 12.7.2005).

Essa resolução estabelece critérios para o uso da ayahuasca em rituais religiosos, incluindo requisitos de registro das entidades religiosas, acompanhamento médico e respeito aos direitos humanos. Temos também no Peru, a Lei nº 30628 de 2017, que reconhece a ayahuasca como patrimônio cultural e protege seu uso em rituais tradicionais indígenas.

Esta lei estabelece diretrizes para a proteção, promoção e preservação do uso tradicional da ayahuasca, incluindo a regulamentação de seu uso em espaços turísticos e terapêuticos. Nos Estados Unidos o uso da ayahuasca em contextos religiosos é protegido pela Lei de Restauração da Liberdade Religiosa (RFRA) e por decisões judiciais específicas que garantem a liberdade de praticar rituais religiosos que envolvam o uso da ayahuasca. Por fim, na Europa, em países como Espanha, Portugal e Holanda, o uso da ayahuasca é muitas vezes permitido em contextos religiosos e espirituais, embora possam existir regulamentações específicas em relação à venda e distribuição da substância. É importante ressaltar que as leis e regulamentações podem ser atualizadas e modificadas ao longo do tempo, então é essencial consultar fontes oficiais e atualizadas para obter informações precisas sobre a legislação em cada país.

Dito isto, a ontologia da ayahuasca é uma abordagem que busca compreender a natureza da realidade e da existência a partir das experiências e dos ensinamentos associados ao uso

ritualístico da planta de poder (LABATE, 2007). Seguem abaixo alguns elementos principais, observados durante nossas pesquisas e que estão presentes na ontologia de praticamente todas as comunidades que a utilizam:

1. Cosmovisão holística: A percepção de mundo associada à ayahuasca é holística, integrando seres humanos, natureza e espiritualidade como partes interconectadas de um todo maior. Isso reflete um sentimento de unidade e interdependência entre todos os elementos do cosmos.

2. Relação com o divino: Muitas tradições que utilizam a ayahuasca veem essa substância como um meio de acessar o divino, seja através de visões, experiências de transcendência ou comunicação com entidades espirituais. Isso pode influenciar a compreensão da existência de planos ou dimensões não materiais.

3. Consciência expandida: A experiência com a ayahuasca frequentemente envolve estados alterados de consciência, nos quais a percepção da realidade pode se ampliar, permitindo insights profundos sobre a natureza da vida, da morte, do universo e da própria consciência.

4. Conexão com a natureza: A ayahuasca é vista como uma aliada na reconexão com a natureza e com os saberes ancestrais, valorizando a relação harmoniosa entre seres humanos e o meio ambiente.

5. Transformação pessoal e espiritual: Muitos relatos de experiências com a ayahuasca destacam sua capacidade de promover cura emocional, insights espirituais e transformações pessoais profundas, levando a uma compreensão mais ampla e integrada da existência. Esses aspectos da ontologia da ayahuasca são frequentemente vivenciados em contextos como cerimônias xamânicas, rituais de cura e práticas espirituais de tradições indígenas da Amazônia e em contextos contemporâneos de uso terapêutico e de exploração pessoal.

Quando tratamos a epistemologia da Ayahuasca e sua dissolução das fronteiras natureza/cultura cultuadas pela ciência moderna, vemos a possibilidade de ruptura com a ideia de um modelo global de racionalidade científica. De acordo Santos (2000), esse é um modelo totalitário, pois nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não estão fundadas/estruturadas em seus princípios epistêmicos e metodológicos. Nessa esteira, o projeto ocidental de modernidade segue duas formas paradoxais quando se trata de educação, a de regulação e, ao mesmo tempo, emancipação do sujeito.

Essas são dimensões fundamentais para se instaurar uma dialética positiva, teleologicamente dirigida, mas o processo de "emancipação" se subsumiu a uma condução hipercientífica das coisas, limitando e deixando a experiência direta dos indivíduos, e, consequentemente, suas potencialidades de imaginação poética, à margem da própria noção do que pode ser "educar". A partir deste ponto, é importante observar o processo de colonização como uma tecnologia política e científica limitado ao paradigma da hegemonia, que, na busca constante pela estabilização de sentidos, termina hierarquizando saberes e culturas. Nesse sentido, todo conhecimento que estava "fora" desses limites estruturais, não teria legitimidade pela falta de validade científica fundamentada nos padrões estabelecidos pela racionalidade moderna. Logo, do nosso ponto de vista, o conhecimento produzido pelos indígenas e afrodescendentes, não cabendo nessa lógica regulatória, deve afirmar outros modos de pensar e produzir conhecimento.

A racionalidade moderna tem desempenhado um papel dominante na construção do conhecimento ao longo dos últimos séculos. Esse paradigma valoriza a observação empírica, a experimentação controlada e a lógica formal como bases para a compreensão do mundo. No entanto, é importante reconhecer que essa abordagem não é a única forma de conhecer e interpretar a realidade. Os conhecimentos indígenas, por exemplo, representam uma perspectiva que difere da visão científica convencional. Essas tradições, transmitidas oralmente de geração em geração, enfatizam, vale frisar, uma conexão profunda e holística com a natureza, considerando a interdependência entre todos os seres e elementos. Essa abordagem contrasta com a fragmentação disciplinar, característica da racionalidade moderna, que tende a dividir o mundo em partes isoladas para análise.

A Ayahuasca, nesse contexto, tem sido objeto de interesse crescente por, exatamente, propiciar-nos examinar a relação entre a racionalidade moderna e os conhecimentos indígenas. Seus efeitos transcendentais desafiam as fronteiras estabelecidas pela racionalidade moderna, proporcionando uma experiência que vai além dos limites da cognição convencional (ANTUNES, 2012). A produção de conhecimento a partir da Ayahuasca envolve uma abordagem mais simbólica e subjetiva, contrastando com a objetividade muitas vezes buscada pela ciência ocidental. Essa substância é vista como um veículo para a comunicação com entidades espirituais, revelando insights sobre a cura, a natureza da existência e o equilíbrio ecológico. Para muitos praticantes dessas tradições, a Ayahuasca não é apenas uma substância psicoativa, mas um meio de acessar o inconsciente e/ou uma forma de conhecimento que não é derivada ou contínua à racionalidade moderna.

Em um mundo cada vez mais globalizado, a interação entre a racionalidade moderna e os conhecimentos indígenas, especialmente no contexto da Ayahuasca, destaca a necessidade de abertura no sentido de construir e imaginar novas formas de conhecer o mundo e a si mesmo. Ao incorporar diferentes perspectivas no modo como se produz conhecimento, transcendemos os contornos do método científico, e nos abrimos para imprevisibilidade do vir a ser. Nesse contexto, em que a "humanidade" não cabe em um projeto racional, quando o homem apenas é e passa a se integrar com a totalidade mundo, os exageros sectários das ideologias começam a ser postos em xeque.

É nesse sentido, que a Ayahuasca apresenta uma complexa ontologia que transcende as fronteiras que temos falado entre o humano e o não-humano. Um outro paradigma de política emerge no horizonte. Assim, este texto propõe uma análise aprofundada da ontologia da Ayahuasca, examinando como essa substância sagrada interliga as experiências do ser humano com dimensões que vão além do perceptível. A planta professora, desencadeando estados alterados de consciência, proporciona aos humanos experiências espirituais profundas. A comunicação e interação entre o humano e entidades espirituais, com os espíritos da floresta, animais totêmicos e entidades cósmicas, faz-nos transcender a compreensão convencional da realidade, estabelecendo uma ponte entre o mundo humano e o reino não-humano (DUC, 2019).

Os praticantes relatam uma sensação de conexão intensificada com a natureza e uma compreensão mais profunda da interdependência entre todos os seres vivos. Surge a percepção de que a Planta mestra serve como um veículo para a comunicação não apenas com o divino, mas também com a própria essência da Mãe Terra. A relação entre o humano e o não-humano durante uma cerimônia de Ayahuasca é caracterizada por simbolismos ricos e metáforas, muitas vezes desafiando nossas categorias tradicionais de experiência. A experiência não se limita apenas ao espaço e ao tempo, transcendendo o Chronos, o pensamento linear, a noção espacial, levando o sujeito a diversos lugares e tempos, às vezes revisitando o passado, outras recebendo visitas de pessoas que já se foram ou ancestrais, alguns relatam conhecer suas linhagens espirituais etc. Nesse diapasão, a Ayahuasca levanta questões filosóficas profundas sobre a natureza da realidade e da consciência. Como as experiências vivenciadas durante o uso da Ayahuasca se encaixam na compreensão convencional da realidade? Até que ponto essas experiências são culturais, individuais ou transpessoais? Talvez essas respostas fiquem para uma próxima pesquisa, pois são infinitas as possibilidades quando tratamos do espírito, da transcendência de aspectos considerados racionais e verdadeiros constituídos pela ciência moderna. Esse é o poder/potencial que esse vegetal tem, de suspender nossas crenças e mostrar

o que está além da nossa capacidade de percepção, de acordo com os que já entraram em conexão com ela.

Nesta senda, vamos conversar sobre a composição biológica desta planta, o que temos de registro até agora é que a ayahuasca é resultante da combinação da videira Banisteriopsis caapi e das folhas da Psychotria viridis. É conhecida por seus poderosos efeitos psicoativos, proporcionados pela presença de harmalina e dimetiltriptamina (DMT). Esses compostos têm a capacidade de induzir estados alterados de consciência, acompanhados de experiências espirituais profundas e reveladoras, e podem durar no mínimo 4 horas ou mais dependendo do organismo de cada indivíduo (CARNEIRO, [s.d.]).

Nas culturas indígenas que fazem uso da ayahuasca, esta substância é considerada fundamental em rituais de cura e autoconhecimento. A ayahuasca é percebida como uma entidade ou ser capaz de ensinar, curar e revelar verdades ocultas. Xamãs e curandeiros são articuladores, no sentido laclauniano, posto que a utilizam para estabelecer comunicação com o mundo espiritual, facilitar a cura de doenças físicas e psicológicas, e obter insights profundos sobre a vida e a natureza.

> Assim como outras plantas professoras, diz-se que a ayahuasca ensina cânticos em várias línguas indígenas, além do espanhol, e ensina essas línguas. Ela também amplifica as habilidades artísticas e intelectuais daqueles que a ingerem. Alguns vegetalistas afirmam que as plantas professoras lhes ensinaram longas rezas (ALBUQUERQUE, 2014, p.180).

Sofremos, portanto, a ação da planta. Por isso a ayahuasca tem despertado o interesse de pesquisadores e praticantes espirituais em todo o mundo.

Tal ação inclui sua habilidade de dissolver as fronteiras entre o eu e o outro, o material e o espiritual, o humano e a natureza. Essa dissolução das barreiras abre caminho para uma compreensão mais holística e integrada da existência, onde o humano é apenas uma parte de um ecossistema maior e interconectado. No entanto, esse portal ontológico, não pode ser entendido como uma solução em si para a jornada humana na Terra.

É importante reconhecer que a experiência com a ayahuasca não é isenta de desafios. Ela exige respeito e cuidado devido à sua potência e às tradições que a envolvem. É necessário um preparo antes da cerimônia que envolve uma dieta em vários aspectos, tais como comidas leves, não consumir carnes vermelhas uma semana antes, não ingerir bebidas alcoólicas ou qualquer outro tipo de drogas lícitas ou ilícitas, suspender medicação controlada, por isso a

importância de acompanhamento médico para quem faz uso de psicotrópicos, não ter má conduta sexual. Seu uso tem suscitado debates sobre questões como apropriação cultural, sustentabilidade e regulamentação legal. No caso da apropriação cultural temos Ailton Krenak que chama a atenção em suas palestras, (ainda não temos nada escrito por ele sobre tal tema), para que ela não se torne mais um produto de mercado, um produto comercial farmacêutico, mesmo assim ele ressalta que por mais que se tente apropriar da substância, os biólogos, cientistas e farmacêuticos, nunca saberão o que um pajé ou um xamã conversa com a planta e nem como conduzir o processo, para se obter o efeito da cura que acontece nas cerimônias. Assim, a ayahuasca se apresenta como um campo de estudo rico e multifacetado, que se destaca como uma ponte entre o humano e o não humano, proporcionando uma perspectiva outra, para compreender a interconexão profunda entre todas as formas de vida e a espiritualidade (DIAS, 1992; ALBUQUERQUE, 2018).

Este estudo buscou explorar a ontologia da ayahuasca e sua interação complexa com o universo humano e espiritual, mostrando como essa substância sagrada articula as várias dimensões do ser. Ao examinarmos as características da ayahuasca, seus efeitos psicoativos, seu papel nas culturas indígenas e sua influência em movimentos religiosos modernos, compreendemos melhor como a planta professora desbrava matas e abre caminhos para entendermos nossa própria existência nesse mundo, percebendo que há outras relações tão ricas quanto as relações humanas e que podemos crescer com elas.

Nas culturas indígenas ela é vista como um ser que pode ensinar, curar e trazer do inconsciente verdades ocultas para o sujeito em questão. Xamãs e curandeiros recorrem à ayahuasca para se comunicar com o mundo espiritual e compreender como curar as doenças físicas e psicológicas de cada indivíduo que os buscam com enfermidades. Desta forma eles acessam insights profundos sobre a vida e a natureza (SAMPAIO, 2024). Esta planta professora, de acordo com relatos, não se limita a ensinar sobre as dimensões espirituais. Diz-se, como apontamos, que ela ensina cânticos em várias línguas aos praticantes e amplia suas habilidades artísticas e intelectuais. Alguns alegam que as plantas professoras lhes transmitiram longas rezas, aprofundando ainda mais a compreensão de suas tradições e culturas.

Ao mergulharmos nas profundezas dessa jornada espiritual, somos convidados a questionar e expandir nossas próprias percepções sobre a realidade e nossa conexão com o cosmos. Este é um tema vasto e intrincado que nos convida a refletir sobre o antropoceno, como essa intervenção do homem no ambiente pode afetar a natureza e toda a sua existência. Na visão indígena, a fronteira entre o ser humano e o não humano é fluida e permeável, e talvez caberia

aqui mais uma vez ressaltar que poderíamos dar o salto quântico, do antropoceno para o antropo "sendo", considerando as constantes transformações que nos perpassam cotidianamente.

Para os indígenas, os animais, plantas, rios e até mesmo pedras são vistos como seres dotados de espíritos e inteligências singulares. Essa concepção promove uma compreensão mais ampla em torno da diversalidade existente no mundo. A natureza é considerada, nas cosmovisões indígenas, uma entidade viva e sagrada. Cada elemento, desde as árvores majestosas até os ventos sutis, é percebido como parte de um todo interligado. A relação do ser humano com a natureza transcende o utilitarismo, estabelecendo uma ligação espiritual que respeita e venera todas as formas de vida. A espiritualidade indígena não é apenas um conjunto de rituais, mas uma orientação ética profunda que permeia a vida cotidiana. Valores como respeito, reciprocidade e equilíbrio são fundamentais para manter a harmonia entre o ser humano e a natureza. Essa abordagem espiritual oferece uma visão alternativa ao antropocentrismo prevalente em muitas culturas contemporâneas. As cosmovisões indígenas estão enraizadas em uma compreensão cíclica do tempo, em contraste com a linearidade ocidental. A ideia de ciclos naturais influencia a maneira como os indígenas se relacionam com o mundo ao seu redor, promovendo práticas sustentáveis e um entendimento mais profundo da interconexão entre as gerações passadas, presentes e futuras.

Destarte, temos também a ontologia da Jurema e sua conexão com os seres encantados da floresta, que segue na mesma linha da ayahuasca, possibilitando a conexão entre o plano espiritual e o plano material. A Jurema, conhecida cientificamente como Mimosa hostilis, é uma árvore nativa que desempenha um papel sagrado em diversas tradições culturais como no caso da matriz africana e indígena. A bebida, feita a partir da casca de sua raiz, é utilizada em rituais que visam induzir estados de transe, viagens espirituais e cura do corpo e espírito (SAMPAIO, 1982).

A Ontologia da Jurema é uma área de estudo que se concentra na compreensão da cosmovisão, mitologia, rituais e práticas espirituais associadas à tradição da Jurema Sagrada. A Jurema é uma prática religiosa que tem suas raízes nas culturas indígenas do Nordeste do Brasil, especialmente entre os povos indígenas do grupo Tupi-Guarani. A ontologia, neste contexto, refere-se à investigação sobre a natureza da realidade e da existência do ser. Isso pode incluir estudos sobre a natureza dos espíritos, a relação entre humanos e o mundo espiritual, as práticas de cura, as crenças sobre a vida após a morte e outros aspectos da cosmologia Juremeira.

Dentro desses rituais, se estabelece uma relação única com os seres encantados da floresta, também conhecidos como "encantados", "mestres" ou "entidades da Jurema". Essas entidades são consideradas como guardiões do conhecimento ancestral e da sabedoria da floresta. Os praticantes buscam a comunicação e a interação com esses seres para adquirirem proteção, cura e orientação espiritual durante os rituais.

A crença na Jurema e nos seres encantados da floresta reflete uma cosmovisão que transcende a divisão entre o mundo natural e o espiritual. Nessa perspectiva, as plantas, especialmente aquelas com propriedades psicoativas como a Jurema, são consideradas como portais para outras dimensões e mundos espirituais, onde os seres humanos podem estabelecer contato com entidades espirituais e as forças da natureza. Nesses rituais acontecem práticas como cantos, danças, oferendas e orações que são realizadas em homenagem aos seres encantados. Essas ações não apenas buscam bênçãos ou cura, mas também servem como uma forma de fortalecer o vínculo entre os seres humanos e o mundo espiritual (OKAMOTO, 2016).

Por fim, fazemos um apelo aqui, chamando a atenção para olharmos a questão da preservação ambiental, o cuidado com o outro, esse de que estamos falando, sim a natureza! A exploração desenfreada dos recursos naturais, a perda de biodiversidade e a destruição ambiental representam desafios urgentes que exigem uma reconsideração profunda de nossos valores e práticas. Refletir sobre a relação entre o humano e outros seres, é um convite para repensarmos nossa relação com o diverso. As cosmovisões indígenas e africanas oferecem uma perspectiva valiosa e inspiradora, instigando-nos a adotar uma postura mais respeitosa, equitativa e equilibrada em nossa interação com todos os seres. A integração desses princípios em nossa vida cotidiana pode ser o caminho para reconstruir uma relação mais saudável e sustentável com o Outro, como o nosso lar, planeta terra. Na próxima secção veremos como a relação com a natureza está entrelaçada com as práticas culturais das matrizes em tela e refletir que afetar o meio ambiente e as paisagens pode afetar a subjetividade de toda uma cultura e alterar significativamente seus modos de vida.

3.2 Florestania: O que chamamos de natureza poderia ser a cultura dos outros

A reflexão sobre florestania nos leva a uma profunda reavaliação de nossa relação com a natureza e como essa perspectiva se entrelaça com as culturas dos povos indígenas. Quando

olhamos para as culturas indígenas, uma nova visão sobre a natureza emerge, onde a natureza é intrinsecamente entrelaçada com a cultura e a identidade desses povos. Isso nos impulsionando a fazer a seguinte pergunta: A natureza pode ser considerada a cultura de outros?

O conceito de "florestania", cunhado pelo antropólogo brasileiro Antônio Carlos de Souza Lima, e enriquecido pelo pensamento de diversos estudiosos, incluindo líderes indígenas como Ailton Krenak, reflete uma proposta de cidadania que integra profundamente os direitos humanos e a conservação ambiental. A florestania propõe uma relação intrínseca entre as comunidades e as florestas, reconhecendo que a preservação ambiental é fundamental para a existência e o bem viver das populações que convivem diretamente com ela. Nesse contexto, os ensinamentos de Castro (1986) e a cultura indígena oferecem uma visão abrangente de como a educação e as plantas professoras podem contribuir para a consolidação da florestania. Tal conceito propõe uma forma de vida que reconhece a profunda interdependência entre os seres humanos e os ecossistemas florestais. Esta ideia, enriquecida por perspectivas indígenas e antropológicas, sugere que o que muitas vezes chamamos de "natureza" é, na verdade, um espaço cultural – fruto de tecnologias milenares – para muitas comunidades tradicionais. Entender essa perspectiva exige um olhar atento para as interações entre educação, subjetividade e o conhecimento ancestral das plantas mestras.

Para muitas comunidades indígenas, a floresta não é apenas um recurso natural, mas um espaço cultural cheio de significados, histórias e práticas que são fundamentais para sua identidade e modo de vida. O antropólogo Viveiros de Castro (1986) argumenta que as cosmologias indígenas veem os seres humanos e os não humanos (animais, plantas, espíritos) como partes de uma rede de relações sociais. Nesse contexto, o que a sociedade ocidental chama de "natureza" é, para essas comunidades, um espaço vivido e culturalmente significativo. A florestania, portanto, não se trata apenas de conservação ambiental numa perspectiva de dicotomia com as civilizações urbanas, mas de reconhecer e respeitar a cultura e a sabedoria dos povos que vivem em harmonia com a floresta. O ponto é que estas relações nos afetam a todos no Planeta, é uma questão de nossa contemporaneidade. As práticas agrícolas, os rituais e as interações cotidianas com a natureza são expressões culturais que integram conhecimento dos ecossistemas, espiritualidade e modos não agressivos de vida.

Desta forma, educar para a florestania implica incorporar essas visões de mundo e práticas culturais na formação de sociedades inteiras. Isso significa ensinar não apenas bons conteúdos sobre a biologia e a ecologia da floresta, mas também vivenciar as cosmologias, mitos e práticas das comunidades que vivem em interação com esses ecossistemas. Isso exige,

certamente, outras formas para a instituição escola. Assim, refletimos sobre a possiblidade de educações que possam promover um entendimento holístico da vida, valorizando a diversalidade que nos disponibiliza formas singulares e múltiplas de conhecimento. É uma possibilidade de caminho, em meio a diversidade ofertada em nossa nação.

É importante aqui, ressaltar que esses princípios educativos, observados nas práticas educativas durante a visita de campo, não tem relação direta ou de continuidade com a educação formal. Nesse sentido, percebemos uma abertura para os jovens das comunidades brasileiras vivenciarem uma relação direta com a natureza e o significado delas para a existência da cultura. Também podemos citar a participação em rituais e atividades práticas como a coleta de plantas medicinais, pois podem ajudar a formar subjetividades mais conscientes e respeitosas em relação a diversidade cultural e ecológica. Tais experiências imersivas permitem que os sujeitos em formação – compreendendo a formação aqui, como uma formação subjetiva que transcende a lógica formal curricular – percebam a floresta como um espaço cultural vivo, repleto de saberes e práticas que são essenciais para suas vidas.

Nesse sentido, as plantas mestras, como a ayahuasca, o tabaco e a iboga, desempenham um papel central na educação para a florestania. Elas são vistas como professores naturais, que ensinam sobre a interdependência de todos os seres vivos e a necessidade de respeitar e proteger os ecossistemas naturais. São práticas educativas que consideram o conhecimento sobre essas plantas uma possibilidade de articular e integrar a ciência, a espiritualidade e as práticas econômicas. Essa abordagem promove subjetividades que reconhecem a floresta não como um conjunto de recursos, mas como uma entidade viva e culturalmente significativa, desde onde se podem produzir sentidos que pouco podemos imaginar.

Reconhecer a natureza como um espaço cultural, produtor de inteligência, é fundamental para a florestania. Isso implica ver a preservação ambiental como inseparável da preservação das culturas tradicionais que vivem imersos nesse contexto natural. Para essas comunidades, a floresta é um lugar de conhecimento, história e identidade. Suas práticas culturais, como a caça, a pesca, a agricultura e os rituais espirituais, são formas de interação com a ela, mantendo o equilíbrio ecológico e cultural. Ao adotar a perspectiva de que "o que chamamos de natureza poderia ser a cultura dos outros", a florestania desafia as noções ocidentais de separação entre natureza e cultura. Ela promove uma visão integrada onde a sustentabilidade ambiental e a justiça social caminham juntas, reconhecendo que a proteção das florestas depende do reconhecimento e respeito pelos direitos e conhecimentos das comunidades que nelas habitam.

A cultura indígena é um pilar essencial para a prática da florestania. Os povos indígenas possuem uma relação simbiótica com todos os seres vivos, que vai além da mera subsistência. Eles veem a natureza como uma entidade viva, com a qual mantêm uma relação de reciprocidade e respeito. Essa perspectiva é fundamental para a compreensão da florestania. Perceber a cultura indígena como uma possibilidade outra de educação é reconhecer a importância dos saberes tradicionais e das práticas sustentáveis que têm garantido a sobrevivência dessas comunidades ao longo dos séculos. Um dos caminhos para a valorização das matrizes culturais em tela, poderia ser; contar com a participação de líderes indígenas em processos educativos, realizar intercâmbios culturais e promover uma revisão histórica sobre os processos de colonização, contar a história a partir do indígena e do negro afrodescendente, para podermos imaginar futuros possíveis. Essas são formas efetivas de fortalecer a florestania. Não pretendemos nesta pesquisa construir projetos ou propostas para a educação formal, nosso intuito é garantir que educações existam e sejam tão legítimas quanto as que acontecem nos limites das escolas formais. Pluralidade e intercâmbio nos parece um caminho promissor.

Assim, a florestania, conforme articulada por Castro (1986) e enriquecida pela sabedoria indígena, representa uma abordagem inovadora e necessária para pensarmos em educações outras e ainda, na preservação ambiental. Ao integrar os conhecimentos tradicionais, as plantas professoras e a cultura indígena, podemos repensar o que é ser um cidadão brasileiro e que sujeitos estamos formando para o futuro. Revisitar o passado é um passo importante para construirmos outros futuros, sem violência e destruição. Essa abordagem não só fortalece a identidade cultural e o compromisso ambiental, mas também prepara as próximas gerações para enfrentar os desafios ecológicos com sabedoria e respeito.

Os povos indígenas possuem um vasto conhecimento ancestral sobre os segredos da natureza e sua interação com o meio ambiente. Eles compreendem os ciclos naturais, os padrões de comportamento dos animais, as propriedades das plantas e as mudanças climáticas em um nível que é inseparável de sua cultura. Uma das lições mais importantes que podemos aprender com a florestania indígena é o conceito de equilíbrio ecológico. Os povos indígenas têm vivido em harmonia com a natureza por séculos, adotando práticas que permitem a coexistência pacífica entre seres humanos e o meio ambiente. Suas técnicas agrícolas frequentemente envolvem sistemas agroflorestais que preservam a biodiversidade, promovem a fertilidade do solo e minimizam o impacto ambiental. Eles compreendem que não se deve extrair mais recursos do que a natureza pode repor, respeitando os limites do ambiente. Apesar dos desafios enfrentados, os povos indígenas têm demonstrado uma notável resiliência e compromisso com

a preservação da natureza. Sua abordagem de cuidado e respeito pela terra e seus recursos é uma lição valiosa para a humanidade. Eles nos lembram que a natureza é uma fonte de sabedoria e sustento que deve ser protegida para as futuras gerações (ALBUQUERQUE, 2018)

Para Viveiro de Castro, as sociedades indígenas se organizam de forma que é possível observar uma sociologia inerente a esses povos. É isso que ele enfatiza quando concebe o conceito de florestania. É na relação tanto com os vivos como os não vivos, a relação com os animais e com a natureza e tudo isso para ele tem uma intencionalidade sociológica e filosófica. Por isso se debruçou por tantos anos nesses estudos para que venha trazer ao nosso conhecimento essas sociedades e a forma como elas se organizam, e que enfim possamos aprender junto com elas a viver melhor, no sentido do equilíbrio com a natureza e a preservação dela, “Ver-se, por fim, que a cosmologia é diretamente uma sociologia e não um fantasma seu” (CASTROS, 1986, p. 26).

Ao abraçar a florestania e incorporar os ensinamentos dos indígenas em nossa relação com o meio ambiente, podemos contribuir para a construção de um futuro mais equilibrado e sustentável, onde a natureza e a cultura coexistem organicamente. É uma chamada para uma transformação profunda em nossa visão e práticas em relação à natureza, reconhecendo que o que consideramos "natureza" é, na verdade, a cultura valiosa dos outros (EUCLIDES & SILVA, [S.D.]; ALBUQUERQUE, 2018). Na próxima secção veremos como o pensamento mítico está presente na constituição das subjetividades dos povos das matas, considerando a natureza como cultura viva e dinâmica, a partir da relação com plantas professoras.

3.3 Formação de subjetividades no pensamento mítico, educações e a relação com as plantas mestras

A formação de subjetividades, ou seja, a maneira como os indivíduos constroem suas identidades e percepções de si mesmos e do mundo, é profundamente influenciada pelos mitos, pela educação e pela relação com elementos naturais como as plantas mestras (MAFFESOLI, 1987). No contexto das culturas indígenas e das práticas tradicionais, esses fatores se entrelaçam de forma a proporcionar uma visão de mundo integrada e holística. O pensamento mítico, Strauss (1962), desempenha um papel crucial na formação das subjetividades, especialmente em culturas que mantêm uma relação íntima com a natureza. Mitos e histórias

ancestrais são mais do que narrativas; são veículos de conhecimento, valores e ensinamentos que moldam a percepção de realidade dos indivíduos. Eles oferecem um sentido de pertencimento e uma compreensão do papel do ser humano no cosmos.

Em muitas culturas indígenas, os mitos explicam a origem dos seres vivos, as interações entre humanos e natureza, e as normas sociais e espirituais que devem ser seguidas para manter o equilíbrio. Esses mitos são transmitidos oralmente de geração em geração, incorporando-se na identidade coletiva e individual dos membros da comunidade. Assim, o pensamento mítico é um pilar na formação das subjetividades, fornecendo um imaginário para a construção de uma visão de mundo que valoriza a harmonia e a interdependência (STRAUSS, 1962).

O pensamento mítico é um sistema de crenças e narrativas que uma cultura utiliza para dar sentido ao mundo que a cerca. Nessas narrativas, elementos da natureza, seres sobrenaturais e eventos históricos são frequentemente entrelaçados para criar um quadro de referências que orienta a compreensão da cultura sobre sua própria identidade e papel no universo. Essas histórias míticas desempenham um papel fundamental na formação das subjetividades individuais e coletivas (TUPPER, [S.D.]).

A educação, em sua essência mais ampla, supera os moldes da instrução formal e alcança todas as formas de transmissão de conhecimento e cultura como educações outras. Em sociedades que valorizam o pensamento mítico, a educação compreende o ensino de mitos, histórias e tradições que são fundamentais para a formação de uma identidade cultural (HARNER, 1980). Nos sistemas educacionais que buscam integrar esses elementos, a abordagem pedagógica não se limita ao ensino de fatos e habilidades, mas vai além, na imersão dos alunos em narrativas e práticas culturais que forjam suas subjetividades. Isso pode incluir o aprendizado através de contação de histórias e mitos, a relação com o tempo educativo, a participação em rituais e atividades que conectam os jovens à natureza e aos ensinamentos ancestrais, como o que temos observado na pesquisa de campo.

Dito isto, podemos refletir em torno da questão do tempo, que pode ser dividido em diferentes tipos e compreensões, especialmente quando se fala de contextos educativos. Elencamos aqui alguns tipos de tempo relevantes para nossa discussão:

1. Tempo Cronológico (Chronos): Este é o tempo linear e sequencial, medido em segundos, minutos, horas, dias etc. É a forma mais comum de tempo usada em contextos formais e é a base do calendário e dos horários escolares. O tempo educacional nas escolas

formais é regido principalmente por Chronos, com horários definidos, períodos de aulas e anos letivos.

2. Tempo Qualitativo (Kairos): Kairos representa um conceito de tempo mais qualitativo, focado no momento oportuno e na experiência significativa. Em termos educativos, Kairos pode se referir ao momento certo para aprender algo ou para aproveitar uma oportunidade de ensino que surge espontaneamente.

3. Tempo Cíclico: Este tipo de tempo é comum em culturas tradicionais e indígenas, onde os eventos são percebidos como cíclicos, seguindo padrões naturais como as estações do ano, ciclos lunares e rituais comunitários. Na educação indígena, o tempo cíclico é fundamental, com o aprendizado ocorrendo através da repetição de práticas e rituais.

4. Tempo Experiencial: Refere-se ao tempo percebido e vivido através das experiências pessoais. Na educação, o tempo experiencial é importante para a aprendizagem significativa e contextualizada, onde o aluno aprende através da vivência e da prática.

5. Tempo Biológico: Este tipo de tempo está relacionado aos ritmos e ciclos biológicos dos seres humanos, como os ritmos circadianos. Na educação, respeitar o tempo biológico pode significar adaptar os horários escolares para melhor se alinhar aos períodos de maior atenção e energia dos alunos.

Assim, no contexto educacional formal, Chronos predomina, estruturando o tempo de ensino em horários rígidos e sequenciais. No entanto, integrar conceitos de Kairos, tempo cíclico e tempo experiencial pode enriquecer a prática educativa, tornando-a mais flexível e adaptada às necessidades e contextos dos alunos. Essas abordagens podem ajudar a criar um ambiente de aprendizagem que valorize não apenas a eficiência cronológica, mas também a profundidade e a relevância das experiências educativas.

Em nossa discussão, trazemos o tempo educativo nas culturas indígenas e africanas, que é cíclico e integrado ao cotidiano da comunidade. A aprendizagem ocorre de forma contínua, através de observação, participação em atividades comunitárias e rituais. Esse processo educativo é intergeracional, onde os mais velhos têm um papel fundamental na transmissão de conhecimentos, valores e tradições. O tempo é diferente, o aprendizado se torna um processo que dura a vida toda, ao invés de ser limitado a um período específico da vida. A educação ocorre em contextos reais, onde os conhecimentos são aplicados diretamente nas práticas cotidianas, rituais e na interação com a natureza. Autores relevantes para entender essa

perspectiva incluem Ailton Krenak, que em "Ideias para Adiar o Fim do Mundo" discute a visão de tempo e a relação com a natureza das culturas indígenas, e Daniel Munduruku, que em seus livros como "O Carapanaã" e "Histórias que Eu Vivi e Gosto de Contar" explora a educação indígena através de narrativas e histórias.

Krenak argumenta que essa concepção de tempo está intrinsecamente ligada à natureza, onde o tempo não é uma linha reta, mas sim uma série de ciclos interconectados que refletem os ritmos da vida, das estações e dos processos naturais. Essa perspectiva contrasta fortemente com a visão ocidental de tempo como uma linha contínua e progressiva, que frequentemente leva à exploração desmedida dos recursos naturais e à desconexão com o ambiente.

O autor também aborda como essa visão cíclica do tempo influencia a educação e a transmissão de conhecimentos nas culturas indígenas. Nesse sentido, ele critica a obsessão da modernidade com o progresso e o desenvolvimento linear, que desconsidera os limites naturais do planeta e ignora as sabedorias ancestrais que poderiam ajudar a humanidade a viver de maneira mais sustentável. Ele propõe que, ao adotar uma visão de tempo mais cíclica e conectada à natureza, poderíamos encontrar maneiras mais equilibradas e sustentáveis de viver e educar. Nesse caso, ele sugere que, para adiar o fim do mundo, é essencial revisitar e valorizar os conhecimentos e práticas indígenas, que oferecem uma alternativa poderosa à visão de mundo dominante. Isso implica em reconhecer e respeitar as diversas formas de saber e ser, e em aprender a coexistir de maneira mais harmoniosa com o planeta.

Para os educadores, as culturas das aldeias, podem nos inspirar a repensar o tempo educativo, buscando formas de integrar a educação às realidades e aos ritmos naturais, promovendo um aprendizado mais contextualizado e experiencial. Através dessa integração, a educação pode se tornar um instrumento poderoso para a reconexão com a natureza e para a construção de um futuro mais sustentável.

Em contraponto, a educação formal que tem tempo educativo linear e estruturado, com um currículo definido e dividido em etapas sequenciais. O foco está no progresso acadêmico dentro de um período de tempo específico, geralmente medido em anos letivos. Nesta perspectiva, a educação formal foca em conhecimentos teóricos e abstratos, separados da aplicação prática imediata. Autores como Paulo Freire, em "Pedagogia do Oprimido", criticam essa abordagem e propõem uma educação libertadora, onde o tempo e o espaço educativos são mais flexíveis e dialógicos. Pierre Bourdieu, em "A Reprodução" (2014), discute como a

educação formal perpetua desigualdades sociais através de uma estrutura temporal rígida e linear.

Comparando essas abordagens, a educação indígena se destaca pela flexibilidade e adaptabilidade às necessidades e ritmos da comunidade, enquanto a educação formal é mais rígida e padronizada. A educação indígena é contextualizada e baseada em experiências práticas, enquanto a educação formal frequentemente abstrai o conhecimento do contexto imediato. Na educação indígena, o aprendizado é integrado à vida cotidiana, enquanto na educação formal ele é segmentado em disciplinas e horários específicos. Entender essas diferenças é crucial para refletir sobre como práticas educativas formais podem se beneficiar de uma maior integração de elementos das educações indígenas, valorizando a contextualização, a experiência e a flexibilidade do tempo educativo.

Nesse sentido, a educação envolvendo as plantas mestras não se limita ao seu uso ritualístico. Ela inclui o ensino sobre as características botânicas, as condições de cultivo, e os seus usos medicinais. A relação com as plantas mestras contribui significativamente para a formação das subjetividades, promovendo uma perspectiva de vida que valoriza o equilíbrio, a cura e a conexão com o mundo natural. Essas plantas atuam como articuladoras, entre o mundo físico e o espiritual, ajudando os indivíduos a explorarem suas próprias profundezas internas e a compreender melhor seu lugar no universo (HARNER, 1980). Logo, em muitas tradições indígenas, o uso das plantas mestras é conduzido e articulado por xamãs ou curandeiros que transmitem conhecimentos ancestrais sobre como interagir com essas plantas de maneira respeitosa e segura. Esse processo educacional é uma forma de iniciação que transforma profundamente a subjetividade dos indivíduos, proporcionando insights e experiências que reconfiguram suas identidades e modos de ser no mundo.

A formação de subjetividades através do pensamento mítico valoriza a sabedoria ancestral e a conexão íntima com a natureza, oferecendo uma visão de mundo que é ao mesmo tempo rica em significado e profundamente enraizada em práticas sustentáveis e espirituais. Refletir sobre essas dimensões na educação pode enriquecer a formação dos indivíduos, promovendo uma compreensão mais completa e equilibrada da vida. Ao valorizar e incorporar o pensamento mítico e a relação com as plantas mestras, estamos não apenas preservando conhecimentos valiosos, mas também cultivando subjetividades conscientes e conectadas com o mundo natural, de maneira a alavancar nossa imaginação para a construção de sentidos, de conhecimento.

As plantas mestras, como a ayahuasca, o peiote, o cacto San Pedro, têm substâncias enteógenas que são consideradas portais para outras dimensões espirituais e são frequentemente usadas como ferramentas para acessar estados de consciência alterados. A relação com essas plantas desempenha um papel crucial na construção de subjetividades potentes. Quando uma pessoa consome uma planta mestra, ela muitas vezes experimenta estados de consciência profundos. Essas experiências podem incluir visões, encontros com seres espirituais e uma sensação de conexão com a natureza e o cosmos. Dentro do contexto do pensamento mítico, essas experiências são interpretadas como sabedorias ancestrais que podem reconfigurar a identidade do indivíduo (TUPPER, [S.D.]).

Ao explorar a interconexão entre tantas dimensões do "humano", podemos ganhar insights valiosos sobre como diferentes culturas moldam suas visões de mundo e como a relação com a natureza pode ser enriquecida por meio da interação com as plantas mestras. Em última análise, essa relação complexa nos leva a refletir sobre a profunda interconexão entre a mente humana, o cosmos e o reino da natureza, incentivando processos criativos sobre como podemos criar um futuro para o nosso planeta Terra.

No próximo capítulo, conheceremos os povos, comunidades e tradições que fizeram parte da pesquisa de campo, nossas conversas e encontros significativos, que geraram os saberes e as inquietações dialogadas nesta pesquisa. Convido a imaginar outros mundos, melhores, de paz e harmonia, convido a acompanhar cada encontro como único e intrigante nessa jornada que é a vida.

4. DESCANSANDO À SOMBRA DA FLORESTA: CONFIANÇA, ENCONTRO E ENCANTOS

A relação entre tradição, ancestralidade e práticas espirituais desempenha um papel fundamental nas culturas ao redor do mundo, refletindo como as comunidades, no tempo presente, se conectam com suas raízes ancestrais e espirituais. Neste capítulo veremos o contexto das cerimônias que envolvem a Jurema sagrada em Alhandra, Paraíba e a ayahuasca presente em todo o território brasileiro. Exploramos a tradição cultural e a ancestralidade relacionadas à Jurema sagrada e a planta professora Ayahuasca, destacando a importância na construção da cosmovisão indígena e das práticas espirituais em torno destas comunidades. Ao analisar esses aspectos, buscamos compreender mais profundamente como a Jurema sagrada se articula à identidade cultural e espiritual das comunidades em Alhandra, bem como sua relevância para o entendimento mais amplo da relação entre os seres humanos, a natureza e o mundo espiritual.

Também exploramos a Baía da Traição, localizada ao norte do litoral da Paraíba, onde existem mais de 30 aldeias dos índios Potiguara. Conheceremos sua forma de viver, culinária e rituais. Por fim, aprofundaremos os conceitos sobre plantas professoras, com ênfase na planta mestra chamada ayahuasca, que é utilizada de forma educativa por xamãs, em tribos indígenas

por muitos séculos. Mostraremos também – não sem certa preocupação – a expansão da Ayahuasca na américa do sul e outras partes do mundo, obtendo um grande crescimento em movimentos religiosos organizados, como o Santo Daime, a Barquinha, União do Vegetal, Neo-xamanismo, dentre outros.

4.1 Alhandra lugar de tradição e Ancestralidade: O Terreiro da Mestra Jardecilha, Dona Nina e a Sabedoria do Mestre Lucas

Em uma jornada fascinante pela cidade de Alhandra, no ano de 2020, mergulhamos nas riquezas culturais e espirituais que caracterizam essa região única, localizada geograficamente próxima a João Pessoa, na Paraíba. Alhandra é um município situado na Região Nordeste do Brasil. De acordo com o IBGE de 2012, possui 18.324 habitantes e sua área corresponde à 182.664 Km². Sua história é rica e entrelaçada com a colonização portuguesa e a resistência indígena, motivo de nossa escolha.

Antes da chegada dos colonizadores portugueses, a região onde hoje se localiza Alhandra era habitada por diversos grupos indígenas, entre os quais se destacavam os Potiguaras. Esses povos tinham uma organização social própria e viviam da agricultura, caça e pesca. A relação dos Potiguaras com Alhandra é profunda e significativa, refletindo a longa presença e influência desse grupo indígena na região. Essa é uma das tribos indígenas mais antigas do Brasil, e seu território tradicional abrange partes do litoral paraibano, incluindo áreas que hoje pertencem ao município de Alhandra.

A partir do século XVI, com a chegada dos portugueses, a região começou a sofrer profundas transformações. A colonização foi marcada por conflitos violentos entre os colonizadores e os povos nativos, que resistiam à invasão de suas terras. Os portugueses, interessados nas riquezas naturais e na expansão de suas possessões, começaram a implementar engenhos de cana-de-açúcar e outras atividades econômicas que exigiam grandes extensões de terra e utilização forçada da mão de obra. O município de Alhandra foi oficialmente fundado em 24 de abril de 1959, quando foi desmembrado do município de Pilar. No entanto, sua ocupação e desenvolvimento começaram bem antes, durante o período colonial. A localidade cresceu inicialmente em torno de pequenas propriedades rurais e engenhos.

A construção de igrejas e capelas ao longo dos séculos XVII e XVIII foi um marco importante na organização social e cultural da região. Visitamos a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Assunção. Chamou-nos a atenção o fato de que por trás dessa igreja encontramos

uma casa de Jurema muito antiga e importante para a cultura naquele local. Alhandra possui uma paisagem natural muito rica em sua biodiversidade, com marcantes belezas naturais e históricas, como praias e sítios arqueológicos, que atraem visitantes e pesquisadores interessados na rica história e cultura da região.

Alhandra preserva diversas manifestações culturais e tradições herdadas tanto dos povos indígenas quanto dos colonizadores portugueses. Atualmente, é um município que busca equilibrar seu desenvolvimento econômico com a preservação de seu patrimônio histórico e cultural. A cidade tem investido em educação, saúde e infraestrutura, visando melhorar a qualidade de vida de "seus" habitantes. A experiência de integração nas unidades político-geográficas (cidades, estados, nação) é emblemática da história do Brasil, marcada pela interação entre diferentes culturas, com a resistência dos povos originários às práticas colonizadoras sempre presente de alguma maneira.

O destaque da visita foi o Terreiro da Mestra Jardecilha, cuidado por Dona Nina e o Mestre Lucas, que compartilham suas tradições ancestrais, mantendo viva a herança cultural dos seus ancestrais.

Figura 3. Terreiro Mestra Jardecilha, Alhandra – PB, 12 de setembro de 2020. Um ponto de encontro para a comunidade, oferecendo não apenas um espaço para a prática religiosa, mas também um centro de apoio social e cultural.

Ao adentrar o Terreiro, fomos recebidos pela energia acolhedora e pela espiritualidade que permeiam o ambiente. Dona Nina, uma sábia e líder espiritual respeitada pela comunidade juremeira, compartilhou sua profunda conexão com a natureza e os ancestrais. Os rituais realizados ali ecoam a tradição da Jurema, uma prática espiritual que mescla elementos indígenas, africanos e europeus, criando uma tapeçaria única de crenças e rituais. Defendendo a humildade como princípio de ser de um Juremeiro, Dona Nina expressa:

Figura 4. Mestre Juremeiro Lucas, Alhandra – PB, 12 de setembro de 2020. É reconhecido por seu profundo conhecimento e habilidade na condução dos rituais da Jurema.

> É, sem dúvidas, como sempre eu falo, o juremeiro, a ciência dele vem quando a simplicidade e a humildade vêm na frente, então aí vai aumentando. Porque é um eterno estudo o juremeiro, e do acais[15] existiram várias curas, algumas Deus não permitiu porque o Juremeiro em si nunca diz que faz nada e sim o mérito é de Deus (DONA NINA, 12 SET. 2020, ALHANDRA – PB).

Dona Nina é uma verdadeira protetora de sua ancestralidade, da natureza e da sua história. Como podemos ver em sua narrativa, estamos tratando de uma tradição viva, algo que não pode ser objeto ou conteúdo de folclorização, musealização ou escolarização:

> O Juremeiro era pé no chão, ele comia com a mão, os pratos era cuia, aqueles kengo, era concha que tirava. Essa casa foi feita aqui quando eu fui trabalhar num estádio da prefeitura e fiz, mas a casa aqui era de taipa e era o fogão de lenha, lenha e carvão, o carvão era só quando tinha um caldeirão que era em tempo de festa que ia cozinhar uma carne pra não colocar na lenha. E a lenha era numa panela de barro, então essa coisa de humildade, eu conheci muito de perto que eu vivi, a casa era quase toda de palha. Eu não tenho fotos, porque naquela época não tinha como tirar foto, aí depois a gente fez uma casa de pau a pique, mais tarde veio essa daqui, mamãe só passou pouco tempo, porque fez 32 anos que mamãe saiu, então essa casa foi de 86, ela saiu em 88 então, foi pouco tempo que ela morou nessa casa. Ela morou nesse mesmo chão, minha mãe nasceu na frente dessa casa vizinha, e aqui foi onde ela casou, meu avô deu, e fizeram uma casinha, só tinha a sala, um quarto, o corredorzinho e no corredor ficava a mesa onde mamãe consultava e a cozinha era onde ficava, que não era muita coisa a cozinha era uma mesa, uma jarra e o fogão de lenha, pronto... era o que tinha lá. Aí depois foi que a gente fez essa casa aqui, mas essa coisa de melhorar um pouquinho foi depois que eu fiquei maior de idade e fui trabalhar e consegui, né? (DONA NINA, 12 SET. 2020, ALHANDRA – PB).

[15] A tradição juremeira na região é representada por figuras como Inácio e sua irmã Maria Gonçalves de Barros (a primeira Maria do Acais) e seus descendentes, como mestre Casteliano Gonçalves. Maria do Acais, estabelecida em Alhandra desde 1910, foi uma figura central na prática do catimbó e da ciência da jurema, sendo reverenciada não apenas pelos estudiosos, mas também pelos praticantes em todo o Nordeste. “Acais" se refere mais a um clã ou uma linhagem familiar, especialmente ligada às práticas culturais e espirituais da região, a ênfase está na herança cultural.

Nosso objetivo inicial foi encontrar mestres Juremeiros que estivessem mais próximos da cultura indígena e que, de alguma maneira, vivessem esses valores. Dona Nina e seu filho, Mestre Lucas, lutam para manter essa tradição viva, de maneira a não caber em nenhum manual a ser transmitido, cognitivamente aprendido. É importante notar, nesse sentido, que as visões e opiniões dos Juremeiros em relação ao sincretismo africano podem variar significativamente de pessoa para pessoa, pois a Jurema é praticada de maneira diversa e muitas vezes só a vemos em terreiros de Candomblé ou Umbanda. No entanto, podemos destacar alguns pontos que podem gerar críticas ou ressalvas em relação ao sincretismo africano por parte de alguns Juremeiros:

1. Respeito à Tradição Indígena: Alguns Juremeiros podem estar preocupados com a organicidade da tradição original da Jurema, que tem suas raízes nas práticas espirituais dos povos indígenas do Nordeste do Brasil. Eles podem ver a incorporação de elementos do Candomblé ou de outras religiões afro-brasileiras como uma diluição nem sempre desejável na sua tradição ancestral.
2. Diferenças de Crenças e Práticas: As tradições do Candomblé e da Jurema têm suas próprias crenças, mitologias e práticas distintas. Alguns Juremeiros podem sentir que essas diferenças são incompatíveis ou que a incorporação de elementos do Candomblé pode comprometer a integridade de sua prática espiritual.
3. Conflitos Culturais e Históricos: O sincretismo religioso no Brasil muitas vezes reflete as complexas interações entre diferentes culturas e grupos étnicos ao longo da história do país, incluindo o período colonial e a escravidão. Alguns Juremeiros podem ter críticas ao sincretismo africano devido a conflitos históricos ou culturais entre povos indígenas e africanos, ou devido a questões de apropriação cultural.

É importante ressaltar que essas críticas não são universalmente compartilhadas por todos os Juremeiros, e muitos praticantes podem valorizar a diversidade religiosa e cultural, encontrando maneiras de incorporar elementos de diferentes tradições de forma respeitosa e significativa em sua prática espiritual. No caso específico de Alhandra, há uma defesa por uma Jurema "pura", mais próxima das tradições indígenas, como podemos perceber na fala de Dona Nina:

> Eu acho que o que tá se perdendo é o respeito, a humildade, a ciência em si porque tá havendo mais uma competição. Eu não vou te falar que é de modo geral porque eu não fui a tanto, mas em alguns lugares, sabe? O povo é dolorido essa coisa desse preconceito que existe hoje é a culpa nossa. Quando eu falo eu tô me incluindo porque tem muita coisa que eu me calo, porque a gente deixa de dizer a verdade porque vai magoar, a gente vai arranjar inimizade com isso aí, porque se você chegar num lugar que e falar 'eu sou Jurema' aí você diz assim 'me faça uma caridade' não, tá logo lá 'é tanto pra isso, é tanto pra aquilo, é...' ninguém faz caridade, às vezes são poucas, tem pessoas boas e tem gente que diz pra mim 'não, eu não faço porque se eu fizer eu tô perdendo meus valores' eu não sei onde é que chega valores com dinheiro. Valor de dinheiro é uma coisa, valor de pessoa é outra. E uma coisa que Deus te dá, pra você ajudar e você tem que agradecer a Deus todos os dias por poder ajudar. É o dom, e outra coisa consciência tua de ajudar sem esperar, porque consciência tua se um dia você pode 'não, eu vou lá voltar, vou levar um presente porque eu recebi isso' então, é o que eu vejo hoje é as pessoas não lembrarem o suor, o sangue, a energia que os malungos eles perderam pra resgatar pra ajudar pra que hoje, quantas pessoas, quantos irmãos eles ajudaram? São poucos hoje que reconhecem esse valor, porque ele desencarnou, mas hoje ele está tão presente, ele defende tanto a gente, aqui quando você abre a Jurema, que você canta pra eles, eles chegam, eles reverenciam, invés da gente ir até eles, ele que vem (DONA NINA, 12 SET. 2020, ALHANDRA – PB).

A fala de D. Nina reflete a relação com sua ancestralidade, ela fala de Malunguinho como um parente vivo, presente em sua vida. Ela o respeita, não apenas pela qualidade de entidade, mas pela sua luta em vida, sua história em ajudar os povos negros e indígenas no Quilombo de Catucá. Espiritualidade e resistência política e cultural têm uma relação direta, imediata, ou seja, tratamos de uma tradição que não separa em caixinhas as mais distintas dimensões, formas de expressão e campos da vida social. O mestre Lucas de Souza, figura forte na luta pelo reconhecimento cultural de suas práticas, apresentou-nos, nesse sentido, a dança, os cânticos e os rituais, demonstrando a inseparabilidade da “expressão artística” com vivência da cultura juremeira. Sua maestria na capoeira, uma manifestação cultural afro-brasileira, revelou a fusão de movimento, música e espiritualidade que caracteriza essa tradição. Contrapondo-se às formas de conhecimento ocidentais, cristãs, que cultuamos hegemonicamente e com grande conhecimento e profundidade sobre a história da Jurema sagrada, ele nos conta de sua ciência que tudo isso articula:

> O conhecimento que a Jurema passa para gente é um conhecimento que a academia não pode passar, porque a academia passa um conhecimento teórico, um conhecimento superficial, o conhecimento de observação. E a jurema passa um conhecimento de vivência, o que os senhores Mestres passam pra gente são sinas de vida são erros cometidos que eles passam para que nós não cometamos os mesmos erros para não ter que pagar o mesmo preço que eles tiveram que pagar. Erros que muitas vezes foram por falta de conhecimento ou até mesmo pelo próprio meio de vida. Então hoje a tradição ela nos empurra

> a uma evolução como ser-humano de fato, a própria humildade que a Jurema passa, não quer dizer que a gente tenha que viver na pobreza, mas pra que a riqueza que caia em nosso bolso não modifique a nossa essência. É pra que a gente enquanto ser-humano entenda a necessidade de que você pode ser rico e milionário, mas que a cura que uma erva pode trazer você não pode rejeitar, renegar. Você pode ser rico, mas pode ter uma dor de barriga, uma diarreia e a sua cura não vai vir do seu dinheiro, mas de um chá, uma beberagem, uma raizada, então todo esse conhecimento essencial pra vivência a Jurema nos dá. É a ciência que seria o conhecimento amplo em relação as ervas que curam, as ervas que limpam energeticamente o corpo, a ciência do aprendizado com o erro que o espiritual passa, o acerto que o espiritual passa, e com isso nós enquanto pessoas estamos como discípulos no momento da aprendizagem, mas também como pessoa na hora de colocar o conhecimento em prática. Dificilmente uma pessoa nunca teve acesso ou oportunidade de conhecer uma rezadeira na sua infância ou rezador. Então isso são introduções que vem da Jurema e muitas pessoas não conhecem, só depois ao ponto que vão estudando, que vão conhecendo a tradição do catimbó da Jurema é que eles vão perceber que muitas coisas do nosso cotidiano são introduções indígenas e muitas pessoas não compreendem. A própria palavra catimbó que é uma conotação para coisas ruins, seria uma conotação para queimar mato, a mesma referência que fazemos com o que queimamos dentro do cachimbo, nós queimamos mato, fazemos catimbó, então todo aquele que fuma seja um simples cigarro é um catimbozeiro também. Mas o conotativo, a conotação negativa que ficou em cima do termo, hoje faz com que a maioria das pessoas entendam como algo negativo. Quando na verdade o catimbó é uma palavra do Tupi, a mesma coisa com o termo macumba, que seria um instrumento feito com bambu, mas logo o europeu entendia que o negro estava, ou o preto melhor falando, cultuava a sua ancestralidade da mata, quando escutava o barulho daquele instrumento então diziam eles estão fazendo macumba e logo entendia que aquilo era algo negativo, então macumba ficou como um adjetivo negativo. Catimbó é da nossa língua originária o Tupi, mas que ficou na realidade pouco conhecida pelas pessoas das tradições e os civis, a própria cultura foi trazendo essa palavra como algo negativo. Trouxeram o demônio do cristão para dentro de várias tradições que até mesmo não cultuam e não acreditam no próprio diabo como no Candomblé, por exemplo. Não tem como o Candomblé cultuar o demônio ou o diabo se eles mesmos não acreditam no próprio diabo. O diabo é uma concepção cristã. Que não está presente no Candomblé. O catimbó por ter essa concepção, é por ter uma herança imposta às nossas aldeias pelos missionários que catequizaram os índios (MESTRE LUCAS, 12 SET. 2020, ALHANDRA – PB).

Nos demos conta, então, ouvindo o mestre Lucas, o quanto as práticas integradas de sua tradição juremeira apontam para uma outra ontologia do "humano" e o quanto nossas possibilidades de sentir o universo no qual estamos imersos são limitadas por uma forma pensamento sistema e pelas instituições que lhes imprimem naturalidade e legitimidade ideológica.

A visita ao Terreiro da Mestra Jardecilha proporcionou, assim, uma imersão profunda na espiritualidade e nas práticas culturais relacionadas aos processos subjetivos da comunidade de Alhandra. Os cânticos sagrados, as oferendas à natureza e os rituais de cura demonstraram a

busca constante por equilíbrio entre o mundo material e o espiritual – caracterizando a relação com os mitos e com o não humano como elementos centrais para a formação de suas identidades. Mestre Lucas, com sua sabedoria, nos mostra a importância deste equilíbrio na relação entre caridade, amor e respeito e aos ancestrais em meio ao poder do dinheiro e do mercado, valores inerentes ao Ocidente:

> Não tem hoje um ser-humano, seja ele bem financeiramente, ou financeiramente não tão honrável que não precise da humildade, tanto para galgar conhecimento, quanto para galgar uma boa comunicação, uma boa amizade e uma boa vivência. Acho que a humildade tem que ser latente e presente em todo mundo. E a Jurema tem um 'Q' muito forte porque até mesmo quando nós botamos um pouquinho de ego no coração ela faz questão de ir lá e quebrar aquilo e de nos lembrar que aquilo não é válido, não serve para nada, ela coloca realmente a gente em nosso lugar e retomar o foco. Então o que acontece hoje é que o povo da Jurema é um povo que antes era humilhado, esquecido, um povo maltratado, hoje está tomando o lugar daqueles que nos maltratou anteriormente. Eu acho que isso está ferindo muito a tradição porque antigamente os Juremeiros resguardavam a tradição como algo muito valioso e hoje as pessoas estão colocando a tradição como algo banal, estão banalizando o que é a tradição. Vocês chegaram e viram que eu não precisei de muita coisa para atender as pessoas, estou vestido normal, apenas uma calça branca, camisa de botão, meu chapéu na cabeça e consegui fazer meu trabalho tranquilamente, com o pé no chão, pisando na terra, isso não vai me empobrecer, não vai me diminuir, pelo contrário, vai enaltecer o que de fato a tradição quer passar que é do pouco se faz muito. Infelizmente hoje muitos poderiam estar na mesma condição que eu, na mesma posição, mas o ego fala mais alto e é o que acontece, eu meu irmão, minha mãe, que são da casa em muitos momentos nos sentimos só, por praticarmos algo que 90% dos Juremeiros não querem mais praticar. O que de fato existia, de fato vir herança hoje não quer mais ser levado à frente por não ser rentável e a rentabilidade nunca foi o foco dos Juremeiros. Todo Juremeiro tinha um ofício, ele era agricultor, ou ele era um costureiro, ou ele era um marceneiro, eu no caso, sou um marceneiro e vivo do meu trabalho, a tradição para mim é para meu preenchimento pessoal e espiritual. Mas quando eu falo pessoal é da minha vivência, do meu discernimento como humano, como irmão, como pai, como filho, vou ter erro sim, mas vou procurar um auxílio, uma visão externa através da espiritualidade. Hoje infelizmente não é mais assim, hoje é galgado através do conhecimento que a Jurema passa, através do financeiro e é quando a tradição começa a perder força, porque foi o próprio financeiro vindo com os europeus que fez tanto massacre aos negros, aos índios e esse massacre foi em torno da prosperidade (MESTRE LUCAS, 12 SET. 2020, ALHANDRA – PB).

As palavras do Mestre Lucas, a gente pode ver em ação na prática de Dona Nina, muito acolhedora, ela é uma verdadeira mãe para todos ali da comunidade. Ainda faz rezas para tirar mal olhado e é conhecida como benzedeira/rezadeira, sendo solicitada pelas pessoas da cidade. "Logo quando cheguei em sua casa ela retirou um galho da árvore de Jurema e juntou mais algumas plantas, como o pinheiro, e fez uma reza, me lembrando a infância" – anotei em meu

diário de campo. Cultura antiga e tradicional rica em amor e cuidados, sendo sua preocupação constante o futuro dos seus filhos e netos Juremeiros em relação à educação e aos valores da sua cultura, para que eles não padeçam pelas novidades tecnológicas e culturais.

No bojo dessas experiências espirituais, a cidade de Alhandra guarda uma beleza natural imponente com suas árvores Juremeiras que, como nos ensinou Glissant, é parte ativa na experiência do povo da Jurema Sagrada. Passeando pelas praias serenas e paisagens pitorescas da região, pudemos sentir e nos deixar impactar pela relação harmoniosa entre a comunidade e o meio ambiente. Uma experiência que supera a noção cognitiva de "sustentabilidade" e nos mostrava nossa contiguidade com o meio.

Ao final da visita, tivemos a sensação de sermos agraciados, ainda que brevemente pela simplicidade e profundidade, a um só tempo, da cultura Juremeira de Alhandra. O Terreiro de Jurema de Dona Nina e a sabedoria do Mestre Lucas não apenas revelaram as tradições espirituais, mas também enfatizaram a importância de valorizar tal cultura como algo vivo e com a qual o mundo dos brancos e suas instituições têm muito a aprender. Esta jornada em Alhandra foi uma experiência enriquecedora, proporcionando um entendimento mais profundo da cultura e da espiritualidade, principalmente da relação com os mitos e com os seres encantados da Jurema.

Foram vários os mitos locais que escutamos, várias narrativas que tecem a sabedoria deste povo. Mestre Lucas nos ensinou sobre a atualidade dos mitos e sobre a relevância deles para a construção de subjetividades guerreiras negras e indígenas:

> Jesus é um mito, Adão e Eva são um mito, as pessoas confundem muito o mito como algo falso e não é. O mito é algo revelado ou criado por um povo que tem uma crença em cima daquilo. Essa relação parte muito mais da questão de falta de conhecimento. Um exemplo: aqui no Nordeste, nós que somos cidades circunvizinhas temos o costume de que quando as usinas queimam as canas e aquele bagaço voa, as pessoas falam 'tá voando Malunguinho, tá caindo Malunguinho' e muitos não sabem o porquê disso. Na concepção de Malunguinho como luta, como guerreiro, ele causava estrago ao senhor feudal queimando a safra de cana antes do tempo da colheita. Então, quando os índios e os pretos viam o fogo queimando e a palha caindo, sabiam que Malunguinho tinha queimado a safra de cana. Eles já sabiam que Malunguinho estava nos vingando, estava dando prejuízo ao senhor feudal. Até hoje essa concepção de dizer que tá caindo Malunguinho pela palha de cana que cai é mantida, mas muitas pessoas não conhecem o porquê e a história por trás disso. Então todo esse mito criacional por trás de Malunguinho é importante duas vezes, porque, espiritualmente, na estrutura da representação do culto, ele deixou sua marca, e também pela sociedade atual. Isso demonstra a falta de conhecimento, porque ele foi um preto, eu sou preto, há vários pretos dentro dessa terra, vários descendentes de Malunguinho que não o conhecem. Ele é histórico até mesmo para o cortador de cana até hoje. Se o cortador de cana recebe e tem

> seus direitos foi porque Malunguinho lutou. Todos nós hoje somos um Malunguinho porque ele não só tomava as dores dos pretos e dos índios como de todo mundo que era injustiçado. Na época dele não existiam só pretos escravizados, mas o branco pobre também era escravizado e Malunguinho estava ali por todos. O preconceito de cor existia do branco para o preto, não do preto para o branco. Ele não tinha preconceito com o branco, ele lutava contra a repressão que o branco exercia sobre o preto. Tanto é que ele teve uma total comunhão com os indígenas, pois os indígenas não estavam para reprimir, eles estavam para viver livres a sua tradição, seja ela em relação ao trabalho, em relação ao credo religioso e na vivência em sociedade. O que o preto queria era a mesma coisa, só que o branco exercia uma hierarquia sobre o indígena, sobre o preto e sobre o pobre, seja ele preto, branco ou indígena. Então Malunguinho lutava em relação a isso. A cultura dos indígenas, a pureza deles, conhecida como pajelança, foi passada para os malungos, daí ela sofre uma miscigenação que é conhecida hoje como catimbó (MESTRE LUCAS, 12 SET. 2020, ALHANDRA – PB).

Dada a importância dos mitos na construção das subjetividades, vemos o quão é importante para essas culturas manterem e passarem as narrativas míticas de geração a geração. O que foi observado, é que em Alhandra há uma preocupação com a formação da próxima geração, em não permitir que sua cultura morra com eles ou seja aniquilada pela incorporação a outras cosmovisões. Nesse caso, Dona Nina, tem um projeto educativo com seus filhos Juremeiros, buscando passar cada detalhe de sua cultura e história, da ciência de cura com as plantas e os ritos sagrados.

No cenário das cerimônias envolvendo a Jurema sagrada, esses elementos formativos se tornam especialmente evidentes. A Jurema, conhecida cientificamente como *Mimosa hostilis*, é uma planta nativa que desempenha um papel de destaque em rituais conhecidos como Catimbó e Candomblé de Caboclo, assim como em outras religiões de matriz africana e indígena. No entanto, ela é muito mais do que “apenas” uma planta; é uma conexão profunda com as tradições ancestrais e espirituais desses povos. Nesse contexto, a Jurema Sagrada pode ser vista como uma ponte que articula o presente com o passado, permitindo que os praticantes se conectem com os conhecimentos e saberes transmitidos ao longo de gerações.

Nesse contexto, um aspecto notável dessas práticas é a relação com os "encantados" da Jurema, também conhecidos como "mestres" ou "entidades da Jurema". Essas entidades são consideradas como guardiões do conhecimento ancestral e da sabedoria da natureza. Os praticantes buscam a comunicação e a interação com esses seres durante os rituais, para obter uma orientação espiritual, cura e/ou proteção. A presença dos encantados da Jurema é central na conexão com as tradições ancestrais, por isso a Jurema transborda os aspectos religiosos e se torna uma cultura capaz de formar subjetividades crioulizadas, a partir da relação com o Outro, o diverso e o múltiplo, incluindo aí a paisagem, o não humano.

Vejamos essa narrativa mítica viva em torno da árvore da Jurema, contada por D. Nina:

A Lenda da Árvore de Jurema na Casa de Dona Nina

Há muitos anos, em Alhandra, erguia-se majestosa uma árvore de jurema no quintal da casa de Dona Nina. Esta árvore, testemunha silenciosa de muitas gerações, era considerada um elo sagrado entre o mundo terreno e o espiritual. Diz a lenda que a árvore foi plantada pelos antepassados de Dona Nina, sábios guardiões das tradições espirituais da Jurema. Acreditava-se que a árvore possuía propriedades místicas, sendo um portal para os espíritos e uma fonte de energia espiritual para a comunidade.

Conta-se que, nas noites de lua cheia, Dona Nina realizava rituais sob a copa frondosa da árvore. Guiada pela sabedoria ancestral, ela entoava cânticos sagrados, oferecia oferendas à natureza e buscava a conexão com os espíritos que habitavam a Jurema. A árvore tornou-se um local de convergência espiritual, onde a comunidade se reunia para celebrar suas crenças e preservar a herança cultural. Dona Nina, como guardiã da árvore, compartilhava histórias antigas sobre a Jurema e os ensinamentos transmitidos de geração em geração. A árvore era considerada uma testemunha viva dessas narrativas, absorvendo a essência espiritual da comunidade.

Ao longo do tempo, a árvore de jurema tornou-se um símbolo de unidade, resistência e preservação das tradições. As suas raízes, profundamente entrelaçadas com a história de Alhandra, representavam a força do povo em manter viva a chama da Jurema. A lenda da árvore de jurema na casa de Dona Nina continuava a ser contada, passando de boca em boca, como um legado que ecoava através das gerações, lembrando a importância de honrar as raízes culturais e espirituais que sustentam a comunidade de Alhandra.

Fim...

Os rituais que envolvem a Jurema sagrada são uma forma de homenagear e fortalecer o vínculo com os encantados da Jurema e os antepassados, a relação do humano com o não humano. Cantos, danças, oferendas e orações são realizados em reverência a essas entidades espirituais. Essas cerimônias não apenas buscam bênçãos ou cura, mas também servem como uma maneira de fortalecer a conexão entre os seres humanos e o mundo espiritual. É nesses momentos que as tradições ancestrais são vivenciadas e transmitidas para as próximas gerações.

A Jurema sagrada em Alhandra representa uma manifestação viva da conexão entre a tradição e uma ancestralidade imbrincada ao vegetal. É uma celebração da herança cultural e espiritual que se mantém viva através das práticas rituais em torno da Jurema, oferecendo uma visão única da relação entre o passado, o presente e o futuro, onde podemos descansar à sombra da floresta, confiantes no poder dos encantos que nos ligam às nossas raízes e ao mundo espiritual (ALBUQUERE, 2018; DE SOUZA, 2008; OKAMOTO, 2016).

No próximo ponto iremos conhecer um pouco a Baía da Traição na Paraíba e conversaremos sobre como foi o encontro com uma das tribos que existem lá, totalizando aproximadamente 30 aldeias, que se mantém atuantes e de pé desde o Brasil Colônia.

4.2 Alteridade na relação com a natureza: Encontro com os índios Potiguara na Baía da traição-Paraíba

O encontro com os índios Potiguara na Baía da Traição, localizada ao norte do litoral do estado da Paraíba já fazendo fronteira com o Estado do Rio Grande do Norte, tem aproximadamente de 30 aldeias. É uma oportunidade única de explorar a interação entre diferentes culturas e perspectivarmos nossa alteridade na relação com a natureza. Uma curiosidade local em torno do nome deste lugar: dizem os moradores "que, quando a embarcação portuguesa ancorou no litoral, os seus marujos foram atrás das lindas jovens nativas e assim os índios, se sentindo traídos, foram brigar com os portugueses e ali se derramou muito sangue".

Neste contexto, a terra era, e ainda é, um elemento central em sua cultura e modo de vida, sendo considerada sagrada e essencial para a sobrevivência de seu povo. Com a chegada dos portugueses no século XVI, os Potiguaras enfrentaram uma nova realidade marcada por conflitos violentos e resistência. Os colonizadores estavam interessados em expandir suas possessões e explorar as riquezas naturais da região, o que levou a frequentes confrontos com os indígenas. Os Potiguaras foram um dos poucos grupos que conseguiram resistir de forma significativa à colonização por um longo período. Eles se aliaram a franceses e holandeses em diversos momentos, buscando apoio para combater os portugueses. Essas alianças foram estratégicas, mas também resultaram em novos conflitos e mudanças na dinâmica da região. Durante o período colonial, a relação entre os Potiguaras e os colonizadores foi marcada por tentativas de evangelização, integração forçada e muita resistência. Os portugueses estabeleceram missões e aldeamentos com o objetivo de controlar e assimilar os indígenas, mas os Potiguaras mantiveram muitas de suas tradições e resistiram às tentativas de submissão. O território Potiguara foi reconhecido oficialmente, e hoje há áreas demarcadas onde vivem comunidades Potiguaras que mantêm vivas suas tradições, língua e costumes.

O governo municipal, em conjunto com organizações indígenas e não-governamentais, trabalha para promover o "desenvolvimento sustentável" das comunidades Potiguaras, dizendo respeitar suas tradições e incentivar a "preservação" de sua cultura. Projetos de educação, saúde

e turismo cultural têm sido implementados para “melhorar a qualidade de vida” das comunidades e promover uma maior integração com a sociedade envolvente. Esse processo de inclusão, entretanto, como temos vistos, guarda muitos paradoxos e contradições no que tange à relação entre brancos e indígenas.

A relação dos Potiguaras com Alhandra é, nesse contexto, um exemplo poderoso da resistência e resiliência dos povos indígenas no Brasil. Os Potiguaras não apenas sobreviveram à colonização, mas também continuam a ser uma força cultural e social significativa na região. A história e a presença contínua dos Potiguaras em Alhandra são testemunhos vivos de sua importância para a identidade e a história do município.

Os Potiguara são nativos que ocupam parte da região de Alhandra e da Baía da Traição, concentrando nesta última a maior parte das suas aldeias. Eles mantêm uma conexão profunda e harmoniosa com o meio ambiente, oferecendo valiosos *insights* para o mundo dos brancos sobre como sua cultura pode, ativamente, influenciar a percepção e o cuidado com a natureza. Os nativos, Potiguara, como muitos povos indígenas, têm uma relação intrínseca com a natureza que molda sua identidade e cultura. Eles vivem em estreita harmonia com o ambiente que manejam, utilizando práticas respeitosas de pesca, agricultura e coleta que têm sido transmitidas ao longo das gerações. Sua ligação com a terra, os rios e os oceanos é um elemento central de sua existência, e a natureza é vista como uma parceira essencial na vida cotidiana.

Nessa jornada única para explorar a rica cultura dos indígenas Potiguara na Baía da Traição, cultivamos relações especiais de trocas e aprendizagens mútuas. Essas aldeias são um verdadeiro tesouro cultural, cultuando tradições e modos de vida que remontam a séculos. Ao entrarmos na aldeia, fomos recebidos calorosamente pelos moradores, vestidos com trajes tradicionais vibrantes, adornados com plumas, e pinturas que contam histórias de sua ancestralidade. O ambiente pulsava com a energia da comunidade, que prontamente compartilhou suas histórias, danças e músicas, proporcionando uma imersão profunda na herança Potiguara.

A relação dos povos indígenas com a natureza é profundamente enraizada em uma visão de mundo que entende a floresta como um ser vivo, interconectado com todos os aspectos da vida humana. Davi Kopenawa, em seu livro A Queda do Céu, expressa essa relação com o meio ambiente. Essa perspectiva ressalta a importância de uma relação harmoniosa e respeitosa com todos os seres vivos, entendendo a floresta não apenas como um recurso, mas como uma extensão da própria existência indígena.

> A floresta é nossa casa e nos dá tudo o que precisamos. Nela, encontramos nossos alimentos, nossos remédios e nossos espíritos protetores. Vivemos em harmonia com todos os seres que habitam a floresta, pois somos parte dela (KOPENAWA E ALBERT, 2010, p. 237).

Visitar a aldeia dos Potiguara foi uma experiência única. Pudemos conhecer a oca comunitária, o coração da aldeia, onde são realizadas as reuniões importantes e celebrações. A arquitetura é simples, mas simbólica, a oca reflete a conexão íntima dos Potiguara com a natureza ao seu redor. A arquitetura das comunidades indígenas é uma expressão rica de sua relação com a natureza e a coletividade. As ocas, habitações tradicionais, são construídas com materiais naturais como madeira, palha e cipós, integrando-se perfeitamente ao ambiente. Esses espaços não apenas oferecem abrigo, mas também promovem a convivência comunitária, servindo como locais de encontro e troca de saberes. Além das ocas, existem áreas específicas dedicadas às celebrações e rituais, onde a espiritualidade e a cultura se manifestam de forma vibrante. Esses locais sagrados são cuidadosamente preparados, refletindo a profunda conexão dos indígenas com a terra e os seres que nela habitam. Assim, a arquitetura indígena não se limita a uma função utilitária, mas simboliza a interdependência entre o humano e o natural, evidenciando uma relação harmoniosa com o entorno.

À medida que os anciãos compartilhavam suas experiências, sentimos a sabedoria transmitida de geração em geração, enraizada na compreensão e na profundidade espiritual durantes nossas conversas mais informais. Fomos guiados por eles a conhecer a culinária tradicional local, assim, nos explicaram sobre cada alimento comum nas aldeias, tais como mandioca, inhame, beiju, peixe feito na folha de bananeira, tapioca, sucos de frutas típicas da região, frutas como banana, jaca, araçá, caju, mangaba, jambo, pitanga, murici, dentre outras, todas cultivadas nas aldeias, além dos chás medicinais que são uma parte vital da cultura, foi uma experiência inesquecível. Conhecemos os pratos tradicionais, preparados com ingredientes locais, revelando uma culinária rica em sabores e técnicas ancestrais. Compartilhar uma refeição com os Potiguara não foi apenas uma experiência gastronômica, mas uma celebração da comunhão e da importância de manter as tradições vivas.

Durante a visita, participamos de danças tradicionais, onde os movimentos, enérgicos e graciosos, contavam histórias da mitologia Potiguara. Os ritmos envolventes ecoavam pela aldeia, criando uma atmosfera vibrante, festiva e acolhedora. Os Potiguaras utilizam uma variedade de instrumentos nos seus rituais, cada um com significados específicos. Alguns dos principais instrumentos incluem: Maracás, que até ganhei um do Pajé Antônio, Chocalhos feitos com cabaças ou coco, utilizados para marcar o ritmo das canções e danças. Há presença

marcante do Tambor, feito de tronco de árvore e pele de animal, essencial em cerimônias, ajudando a conectar os participantes espiritualmente. O uso das Flautas confeccionadas em madeira ou bambu, usadas para melodias que evocam a conexão com a natureza. Tem também Apitos, criados com materiais naturais, imitam sons da floresta e são utilizados em rituais específicos, assim como a Zarabatana que além de instrumento de caça, pode ser utilizada em algumas celebrações. Esses instrumentos não apenas enriquecem os rituais, mas também reforçam a identidade cultural dos Potiguaras.

A experiência enriquecedora na Aldeia Potiguara na Baía da Traição permitiu-nos uma interação próxima com os membros da comunidade. Durante nossa estadia, além de aprender sobre a espiritualidade intrínseca à sua cultura e sobre os desafios enfrentados pela comunidade, absorvemos lições valiosas no que tange à relação com a natureza e a ciência de seu manejo. A observação atenta das práticas econômicas dos Potiguara, como o manejo consciente dos recursos naturais, que levam em conta o respeito pelos ciclos da natureza, nos ensinou sobre a harmonia possível e mútua constituição entre seres humanos e ambiente. Ao deixarmos a aldeia, levamos conosco não apenas uma profunda apreciação pela diversidade cultural do Brasil, mas também um renovado respeito pela resiliência e sabedoria ancestral dos Potiguara na Baía da Traição.

Na perspectiva da investigação poética, desfazer um mal encontro entre colonizador e colonizado envolve estranhar as narrativas e os discursos que historicamente moldaram essa relação desigual. Envolve, nesse sentido, não apenas desconstruir estereótipos e visões eurocêntricas dominantes, mas também reconstituir e reconhecer a legitimidade das vozes e histórias silenciadas e marginalizadas dos povos colonizados.

Ao desfazer um mal encontro, a investigação poética aconselha resgatarmos e valorizarmos as perspectivas indígenas, afrodescendentes e de outras comunidades marginalizadas, muitas vezes subjugadas pelo discurso dominante colonial. Isso pode ser feito através da poesia, que permite uma expressão não apenas de resistência, mas também de resiliência e reafirmação da identidade cultural e histórica desses povos. Dessa forma, a investigação poética não se limita a uma análise crítica, mas também atua como um instrumento de sensibilização e reconciliação, criando formas transmutadas e diversificadas de entendimento e diálogo entre diferentes culturas e saberes que se crioulizam.

Essa interação nos aproximou mais dos membros da comunidade o que nos permitiu sentarmos juntos, conversar, tomar café com beiju, perceber a afetividade como algo importante no fortalecimento dos vínculos sociais. A experiência na Aldeia Potiguara foi educativa. Aprendemos sobre a importância do respeito à natureza, a espiritualidade intrínseca à sua

cultura e os desafios enfrentados pela comunidade. Estar momentaneamente na aldeia nos deixou uma profunda sensibilidade sobre o que seria um entendimento cognitivo sobre a “apreciação pela diversidade cultural do Brasil”. Tivemos assim um respeito renovado pela resiliência e força dos Potiguara na Baía da Traição. Essa visita não apenas proporcionou um vislumbre de uma cultura rica e vibrante, mas também nos incentivou a refletir sobre a necessidade de respeitar como algo vivo as tradições dos povos originários em todo o mundo. Segue abaixo, fotos desse encontro, relação que, de alguma maneira, afetou o nosso Ser

Figura 5. Vestimentas. O pajé Antônio, chefe da aldeia, fez questão que usássemos as vestimentas de sua cultura, assim como pinturas no corpo utilizando Urucum.

Figura 6. Baia da traição Paraíba 1, 5 de setembro de 2021. Caminhadas na natureza.

Figura 7. Baia da traição Paraíba 2, 5 de setembro de 2021. Ritual realizado de cura e purificação.

Figura 8. Pajé Antônio. Chefe da Aldeia, na Baia da traição Paraíba, 5 de setembro de 2021.

O encontro entre a comunidade Potiguara e aqueles que não compartilham de sua cultura oferece um contexto para a reflexão sobre a alteridade. Quando pessoas de diferentes origens culturais interagem é possível observar como as percepções e abordagens em relação à natureza podem variar significativamente. Para os Potiguara, a natureza é considerada uma aliada, mãe e fonte de sustento, enquanto para outros, pode ser vista tão somente como um recurso a ser

explorado. Tal compreensão, por seu turno, pode conduzir a tensões que são típicas do encontro de diferente gramáticas, como podemos perceber na fala do Pajé Antônio:

> Eu, como pajé, sendo pajé da minha aldeia é zelar a natureza, o que é a natureza? As vida, as mata, as planta. E cuidar cada vez mais do nosso povo indígena, isso que é o trabalho da pajelança, isso que é o trabalho de nós trabalhar em família, trabalhar olhando ao outro, ajudando o outro para que não falte nada, o respeito, a educação, a saúde e a paz é o que nós queremos demais na nossa aldeia. Então, é o pajé Antônio que fala. Se sabe que hoje em dia tudo é política, tudo tem que ter a política no meio. Política que não queria, pois não é familiar. A política que faz parte da união, mas quando fala em política já vem daqueles homens que usa os paletós, que usa suas gravatas, mas que tem os compromissos a cumprir com o povo, que botou os senhores no seu comando, nos seus mandatos que possa olhar cada vez mais pra nós, [...] Eu não vou maltratar nenhum deles. Ele pra ter uma qualidade melhor e uma confiança mais ainda do eleitor, ele tem que fazer alguma coisa pra o nosso povo indígena. É assim, afinal todo povo brasileiro precisa, tanto do índio como do não índio. Mas a nossa luta indígena é trabalhar mantendo a nossa cultura em dia, em vida" (PAJÉ ANTÔNIO, 05 SET. 2021).

Os Potiguara possuem saberes tradicionais profundos sobre a flora e fauna da região, bem como técnicas de manejo sustentáveis que os permitem esperar algo diferente do que outros povos possam almejar do mundo da política. Sua relação com o "meio ambiente" não é algo que se dá a partir de uma externalidade, uma dicotomia homem-natureza. Sua abordagem demonstra como a diferença cultural que representa pode enriquecer nossa compreensão da natureza e nos inspirar a outro tipo de relação com nossos desejos e aspirações – não raro cultuadas pelo campo educacional. A valorização dos saberes tradicionais dos Potiguaras não nos deixa dúvidas sobre a possibilidade de aprendizado com os mesmos, porque cultuam uma proximidade com o planeta em que vivemos que é bem diferente de uma forma de saber centrada na cognição. Relação de onde tiram sua saúde, sua vivacidade, sua energia em fluxo:

> É zelando, não é destruindo, eu acho que o índio que destrói ele não tem amor a ele e eu não gosto de destruir, eu gosto de construir, então é o que eu quero. Olhar pra natureza, ver o verde da natureza que é a mata, você chega dentro de uma mata verde, você vê aquela saúde, aquela tranquilidade, igual você chega na sua casa vê bastante comida, vê seus filhos com saúde, você é ficar contente. Olhe com muito respeito essa parte é a parte mais importante de todos nós indígena, todos nós liderança, eu pajé Antônio potiguara da aldeia Alto do Tamba, eu me inspiro muito com sol, o sol pra mim é o planeta que me alumeia o dia, que esquenta a terra, esquenta a minha carne e me dá uma saúde. Também me inspiro muito na lua que já alumeia a parte da noite e muitas pessoas nesse mundo nessa terra, tem contato com o sol e tem contato com a lua, pra mim é dos planetas muito maravilhoso, mas também me inspiro nas estrelas porque é um planeta brilhante, imagine uma noite linda limpa, você vê as estrelas, vê a lua, só não vê o sol porque o sol é de dia. E sobre a

> chuva aí que é importante porque no verão a gente planta uma semente numa terra seca, ela não nasce, mas se a gente plante uma semente numa terra molhada chovendo, então a gente vai logo ter a parte mais importante que é o produto que é a semente a fruta, você planta o milho, você colhe a espiga de milho. Você planta uma semente de feijão, você colhe a vargem. Planta uma semente de fava, você vai colher uma vargem. E planta uma semente de jerimum, você vai colher um jerimum inteiro (PAJÉ ANTÔNIO, 05 de Setembro de 2021).

Mas o encontro com os índios Potiguara também destaca, sobretudo, os desafios enfrentados por essas comunidades em um mundo colonizado pelo Ocidente em constante progresso. Suas tradições e valores culturais lidam com a as pressões externas no sentido de sua dialetização no referido mundo. No entanto, o reconhecimento de sua alteridade cultural, como temos insistido, nos oferece oportunidades para promover a coexistência harmoniosa com o planeta Terra (Blach, 2017; Potiguara - Povos Indígenas no Brasil, [s.d.]) Os Potiguara enfrentam, assim, uma série de desafios em suas vidas diárias. Alguns desses desafios incluem:

1. Pressão sobre o Território: A pressão sobre as terras tradicionais dos Potiguara é um grande problema. Conflitos com fazendeiros, especuladores imobiliários e empresas que exploram recursos naturais são comuns. Muitas vezes, essas disputas resultam em violência e deslocamento forçado dos indígenas de suas terras ancestrais.

2. Questões de Saúde: Os Potiguara enfrentam desafios significativos de saúde, incluindo acesso limitado a serviços de saúde básicos, falta de saneamento adequado e problemas de desnutrição. Doenças como malária, tuberculose e infecções respiratórias são comuns, especialmente em comunidades mais remotas.

3. Preservação da Cultura e da Língua: Assim como muitas outras comunidades indígenas, os Potiguara lutam para preservar sua cultura, língua e tradições frente à pressão da cultura dominante. A falta de apoio governamental e recursos adequados para educação e revitalização cultural torna esse desafio ainda mais difícil.

4. Falta de Oportunidades Econômicas: Muitas comunidades Potiguara enfrentam altos níveis de desemprego e falta de acesso a oportunidades econômicas sustentáveis. Isso pode levar à pobreza e à dependência de assistência governamental inadequada.

5. Impactos Ambientais: A degradação ambiental, causada principalmente pela exploração irresponsável de recursos naturais, como desmatamento e poluição, afeta diretamente a existência dos Potiguara, que dependem dos recursos naturais para sua sobrevivência.

6. Desafios Educacionais: A falta recursos para a realização de uma educação que seja do seu anseio é um problema significativo para muitas comunidades Potiguara. Escolas

inadequadas, falta de professores qualificados no que tange à cultura local e barreiras linguísticas podem dificultar a construção de uma educação atenda crianças e jovens indígenas dentro dos parâmetros de sua tradição cultural. É uma luta constante pela união de todas as tribos, por melhorias, por respeito às diferenças. O Pajé Antônio chama a atenção, inclusive, para a diferença entre as tribos e defende que todos somos iguais pela natureza divina e em seu apelo pede aos governantes que olhem para a situação dos indígenas e reforça que precisamos uns dos outros. Observem:

> É a voz um grito alto de união, e a vitória somos de nós. Primeiramente eu pajé Antônio potiguara da aldeia do norte eu peço que Deus abençoe todas as pajelanças do nosso Brasil a fora, todos os índio brasileiro que escutar essa palestra minha, essas simples palavras, mas é uma palavra verdadeira de amor, de respeito, uma palavra de confiança, palavra de construção que cada um de nós que somos pajelança deve zelar a nossas qualidade, nossas qualidades que eu falo meus guerreiros, meus parentes, meus irmãos é a nossas vidas, nossos filhos, nossos netos, nossas família. E que hoje existe tanta pajelança mentirosa querendo tomar os nossos espaços, isso não pode acontecer. Se todo mundo se reunisse sobre esse trabalho, que tão pegando vários nomes de pajelanças, de repente criando pajelanças do dia pra noite. Não pode, pajelança tem que ter respeito, eu tenho respeito pelo meu trabalho, eu tenho respeito pelo trabalho de outro parente que é pajé, então tá na hora da gente acordar e acaba com isso de uma vez… pajé é pajé, não é copo descartável pra ser usado e joga fora, pajé tem que ter respeito não é chinelo pra ser pisado, então tem que ter qualidade e eu abençoou todos os pajelanças meus parente, tanto os pataxós como os sicos dos pesqueiros, como os cariri chocó, como o xavante, como os pankararu, como os aruanã, como os tupinambá, como os tabajaras e nós que somos os próprios verdadeiro comedor de camarão potiguara. [...] Plantemos e colhemos os frutos para os nossos filhos comer e que esses governantes possam olhar mais pra nós, com amor e com respeito. Saiba que somos seres humanos que precisamos ser tratados com respeito. É a palavra do pajé Antônio que Deus abençoe (PAJÉ ANTÔNIO, 5 SET. 2021).

Esses são apenas alguns dos desafios que os Potiguara e outras comunidades indígenas enfrentam na Baía da Traição e em todo o Brasil. A superação desses desafios requer um compromisso coletivo e sustentado pelos governos, organizações não governamentais e da sociedade em geral. Isso envolve o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, a implementação de políticas públicas que promovam a possibilidade de desenvolvimento a um só tempo autônomo e relacional no que tange à educação e às ações econômicas, levando em conta o respeito à diversidade cultural e linguística das comunidades indígenas.

Por disso, é crucial envolver ativamente as próprias comunidades indígenas no desenvolvimento e implementação de soluções para os desafios que enfrentam, respeitando seus conhecimentos tradicionais e sistemas de governança. Somente através de uma abordagem colaborativa e efetiva, podemos trabalhar em direção a um futuro mais justo e equitativo para

todas as comunidades indígenas, garantindo que, tendo os seus direitos fundamentais respeitados e protegidos, todos nós iremos melhorar como um povo multiétnico que somos.

Nesse sentido, temos Ailton Krenak (2020) e David Kopenawa (2010) que emergem como importantes vozes indígenas no Brasil, comprometidos em recontar uma 'contra-história', como defendido por Kopenawa em 'A queda do céu' (2010), onde ele explora a 'descoberta do Brasil pelos índios' (p. 75). Suas contribuições são cruciais não apenas para desafiar as narrativas dominantes, mas também para destacar como os intelectuais da modernidade podem aprender com os povos das matas, especialmente em relação à profunda conexão com a natureza e à verdadeira essência da humanidade. A defesa dessa 'contra-história' vai além de um exercício acadêmico ou político; é uma questão de sobrevivência cultural e ambiental para as comunidades indígenas. Essas vozes indígenas têm enfatizado a urgência de preservar não apenas os territórios indígenas, mas também os conhecimentos tradicionais que sustentam uma coexistência harmoniosa com o meio ambiente. Em face de desafios como a perda de terras para exploração econômica, a destruição ambiental decorrente da mineração e agropecuária, e o aumento do discurso de ódio e da violência contra povos indígenas, Krenak argumenta que a valorização e a proteção dessas narrativas alternativas são essenciais para a justiça social e ambiental. Dessa forma, a 'contra-história' não é apenas uma maneira de corrigir o passado distorcido, mas também um meio de construir um futuro mais abrangente e sustentável, onde os conhecimentos e as perspectivas indígenas são respeitados e integrados às discussões globais sobre desenvolvimento e preservação ambiental.

Seu livro "Ideias para adiar o fim do mundo" (2020), por exemplo, aborda questões relacionadas ao meio ambiente, à colonização e à importância de uma nova forma de pensar sobre o mundo e a vida. Krenak enfatiza a necessidade de respeitar e valorizar os conhecimentos indígenas e tradicionais como uma maneira de enfrentar os desafios globais, como as mudanças climáticas e a perda da biodiversidade. Portanto, Ailton Krenak, David Kopenawa, Daniel Munduruku, Pajé Antônio são vozes proeminentes que contribuem significativamente para o diálogo sobre os desafios enfrentados pelos povos indígenas e lutam para promover uma maior conscientização sobre seus desafios e perspectivas futuras sobre a humanidade.

Na próxima seção, conheceremos a planta mestra Ayahuasca e exploraremos a busca pela imersão neste universo compartilhado pelos indígenas. Ayahuasca é uma planta medicinal que vai além dos limites impostos pela colonização e pela racionalidade moderna, permitindo aos indivíduos experimentarem novas formas de percepção de si mesmos e de sua relação com o planeta Terra. Neste ponto, mergulhei profundamente, experimentando o chá e estabelecendo uma conexão pessoal com a planta.

4.3 Ayahuasca: Confiança no caminho e os ensinamentos da mãe terra

A Ayahuasca, como discutido nos trabalhos de Barbara Glowczewski (2015) e Maíra de Oliveira Dias (2022), representa uma complexa malha de significados e práticas que vão muito além de sua identificação como uma substância psicoativa enteogênica. Sua importância para as comunidades indígenas e grupos religiosos no Brasil se estende para as dimensões culturais, espirituais e terapêuticas, agindo como um meio de comunicação com o mundo espiritual e uma ferramenta para a cura e o autoconhecimento.

Em estudos científicos realizados por pesquisadores brasileiros no *College London* no Reino Unido, observou-se que a ayahuasca causa uma hiper conectividade entre diversas regiões do cérebro. Ao conseguir mapear os efeitos da bebida no cérebro, os cientistas publicaram seus resultados na revista científica PNAS (*Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2023) oferecendo uma visão mais abrangente sobre a planta. Os pesquisadores recrutaram 20 voluntários para o estudo que foram examinados para garantir que estavam fisicamente e mentalmente saudáveis, os voluntários passaram por exames de eletroencefalograma e ressonância magnética funcional antes durante e depois da substância fazer efeito. Além do registro da atividade cerebral dos participantes, os cientistas também contaram com relatos das próprias pessoas sobre a intensidade da experiência. Quanto mais intensa era a experiência mais conectados ficavam as áreas do cérebro que lidam com as funções de nível superior que evoluíram mais recentemente nos humanos. Segundo os pesquisadores, essa hiper conectividade rolou ao longo de muitas redes neurais. Daí a organização hierárquica normal do cérebro se decompôs e a atividade cerebral se tornou mais caótica e rica em informações.

A capacidade do DMT (Dimetriltriptamina) de tornar a atividade cerebral mais fluida e flexível estaria por trás não só da experiência psicodélica, levando o paciente a uma viagem ao seu interior, trazendo informações de seu inconsciente necessárias à sua evolução. Essa pesquisa também trouxe resultados promissores de estudos que investigam o potencial da substância para aliviar os sintomas de pessoas com depressão e ansiedade. O efeito é quase instantâneo e pode durar por uma semana como mostra os cientistas brasileiros. Segue o relato de uma profissional da saúde, de como se deu seu encontro com a Ayahuasca:

> Já estava na busca do autoconhecimento há um tempo, já havia tentado essa busca em templos religiosos, grupos de terapias holísticas. E por ser profissional de saúde sempre me deparava com muitas questões, aquele duelo entre Ciências e Espiritualidade. Quando conheci a medicina da ayahuasca, sim medicina, pois é assim que vejo essa planta curadora. Nesse período estava numa fase de crise existencial, crises de ansiedades, tinha ido recentemente ao psiquiatra, por ser militar é muito comum nessa área tomarmos ansiolíticos devido o nível de estresse no trabalho, mas sempre relutei muito em virar uma estatística, já havia tentando tratamentos com produtos naturais, alguns ajudaram nas questões das insônias, mas nada preenchia o vazio existencial que só aumentava cada vez mais. Lendo a respeito do chá e de suas propriedades bioquímicas, como profissional da saúde criei uma certa esperança em relação ao estado de bem estar, no entanto se tratando da parte espiritual o ceticismo não permitia essa credibilidade, logo em relação a isso não criei expectativa nenhuma. Chegando o dia e o local da consagração foi impossível não sentir um certo medo, devido exatamente ao controle que falei anteriormente, tomar um psicoativo num local estranho, com pessoas estranhas, embora tivesse a amiga que me levou, não conseguia ter total segurança pois ela também tomaria a bebida e estaria em estado de consciência alterada. Conversei um pouco com o indígena que estaria a frente do ritual, uma conversa bastante esclarecedora o que me deixou mais tranquila para a experiência. Em resumo defino a experiencia como se tivesse feito anos de terapia em apenas uma noite. Pela manhã, após o ritual tudo estava diferente. Tudo tinha mais clareza, era como se tivesse nascido de novo, para um mundo com mais cores e com sentido, e sentir de forma intensa o estado de presença, e esse estado de presença é aquele estado que conseguimos escapuli do personagem, de todos os dogmas, dos conceitos de família, de sociedade, política, e para isso é preciso mergulhar em si mesmo. Foi uma ressignificação de tudo que evitava sentir, foi objetivamente um processo de cura, não tem outra palavra. E após tudo posso falar com propriedade a experiencia é extremamente espiritual, ressalto que não foi fácil, a experiencia foi difícil e dolorosa, enfrentar esse controle que tinha mediante a vida, achando eu que tenho controle sobre tudo, a medicina me mostrou de forma sublima o quanto não temos controle sobre nada, e ter essa consciência ressignificou muita coisa em minha vida (TATIANA LISPECTOR, 08 JUN. 2024).

O relato de Tatiana Lispector sobre sua experiência com a ayahuasca é profundamente revelador em várias dimensões. Inicialmente, ela compartilha seu contexto de busca por autoconhecimento, enfrentando o conflito entre ciência e espiritualidade devido à sua formação como profissional de saúde. Esse embate é comum entre aqueles que buscam compreender o papel das práticas espirituais dentro do contexto científico moderno.

Ao descobrir a ayahuasca como uma "medicina curadora", Tatiana revela suas esperanças na melhoria do bem-estar físico através das propriedades bioquímicas da planta, ao mesmo tempo em que mantinha um ceticismo em relação aos aspectos espirituais da experiência. Esse ceticismo é compreensível dada sua formação e o ambiente controlado em que trabalha, especialmente como militar.

Durante o ritual, Tatiana descreve sentir medo, reflexo de sua necessidade de controle sobre sua vida e de seu ambiente. No entanto, ao conversar com o indígena responsável pelo ritual e após a experiência, ela percebe uma transformação profunda. A experiência é comparada à anos de terapia em uma única noite, sugerindo uma jornada intensa de auto exploração e cura emocional. A ressignificação que Tatiana experimenta após o ritual é marcada pela clareza, pelo renascimento para um mundo com mais sentido e cores, e pela descoberta do estado de presença genuína. Este estado permite a ela escapar dos papéis sociais e das estruturas conceituais que antes a limitavam, revelando uma nova perspectiva de si mesma e do mundo ao seu redor.

Além da transformação pessoal, ela destaca a dificuldade e a dor enfrentadas durante a experiência, reconhecendo que a ayahuasca a confrontou com seu controle ilusório sobre a vida. Assim, este relato oferece uma visão íntima e poderosa sobre os desafios e as recompensas de explorar terapeuticamente os estados alterados de consciência proporcionados pela ayahuasca. Sua jornada reflete não apenas uma busca por cura, mas também um profundo questionamento e transformação de suas próprias crenças e percepções sobre a vida e a espiritualidade.

Ressaltamos aqui que o processo de reconhecimento da Ayahuasca como patrimônio cultural imaterial, detalhadamente analisado por Dias (1986), lança luz sobre as intrincadas controvérsias e desafios enfrentados. Este processo não é apenas sobre a preservação de uma prática cultural, mas também se entrelaça com questões políticas, legais e de direitos indígenas, como já mencionados no capítulo anterior sobre a Lei que rege o uso da Ayahuasca no Brasil. A patrimonialização da Ayahuasca é uma arena de disputas simbólicas e negociações entre diferentes atores sociais, incluindo praticantes religiosos, comunidades indígenas, acadêmicos e representantes do governo. Essa dinâmica evidencia a tensão entre a salvaguarda de tradições ancestrais e os impactos da globalização e da popularização internacional da Ayahuasca.

Glowczewski (2015), por outro lado, enfatiza a necessidade de aprender com a sabedoria indígena, especialmente no que diz respeito à nossa relação com a natureza. Ela propõe uma mudança na maneira como a sociedade moderna interage com o ambiente natural, buscando práticas mais sustentáveis e equitativas. Este ponto de vista contrasta fortemente com as atitudes exploratórias e consumistas das sociedades industriais contemporâneas, propondo um novo paradigma para nossa relação com a natureza, que está articulada à questão da hierarquia e justiça sociais.

A Ayahuasca, neste contexto, torna-se um símbolo de confiança no caminho espiritual e dos ensinamentos da Mãe Terra. Ela não é apenas um elemento central nas práticas religiosas e culturais, mas também um agente significativo de subjetivação social, alavancando outras

formas de sentir e pensar. Ainda sobre o relato de Tatiana Lispector, ela fala sobre as mudanças na vida após a relação de aprendizado que alcançou com a planta mestra:

> As mudanças na vida após as cerimonias foram muito significativas, hoje me sinto uma pessoa mais centrada, sobre as questões de ansiedade posso dizer que melhoraram significativamente, a medicina me trouxe mais firmeza mediante as situações. Costumo dizer que não deixamos de sair do centro porque tomamos ayahuasca, mas conseguimos voltar para ele mais rápido. Tem a frase de um psiquiatra e psicanalista Carl G. Jung que dita: só aquilo que somos realmente tem o verdadeiro poder de curar-nos. Então posso resumir que é isso que a medicina da ayahuasca nos remete, a um encontro profundo com nós mesmos, um verdadeiro mergulho na nossa interioridade. Para além dos benefícios pessoais, a ayahuasca também me despertou para outras questões sociais importantes, como causas indígenas, ser confluente da causa dos guardiões dessa medicina, das matas e dos biomas em geral. Nessa travessia enquanto buscadora do autoconhecimento passei pelos estudos de antropologia cultural, o que foi mais um expansão de consciência (TATIANA LISPECTOR, 8 JUN. 2024).

Neste relato, vemos mudanças profundas em sua vida após as cerimônias de ayahuasca, enfatizando uma maior centração pessoal e significativa melhora nas questões de ansiedade. Essas transformações refletem a capacidade da ayahuasca de proporcionar estabilidade emocional e mental, permitindo-lhe enfrentar as adversidades da vida com mais firmeza e resiliência. Sua analogia de não sair do centro, mas retornar a ele mais rapidamente após as cerimônias, sugere uma reconexão com sua própria essência e um maior domínio sobre suas emoções.

Ao citar Carl G. Jung, ela enfatiza a ideia de que apenas aquilo que somos verdadeiramente pode nos curar. Isso ressoa com sua experiência de mergulho profundo na interioridade durante as cerimônias de ayahuasca, onde ela encontrou uma forma autêntica de cura e autoconhecimento. Esse encontro consigo mesma é fundamental para o entendimento dos benefícios terapêuticos da ayahuasca, que não se limitam apenas ao nível pessoal, mas também têm um impacto transformador em suas percepções sociais e ambientais. Além dos benefícios individuais, vemos que a ayahuasca despertou seu interesse por questões sociais importantes, como as causas indígenas e a preservação dos biomas. Ela se percebe agora como uma defensora das matas e das culturas que guardam essa medicina ancestral, o que demonstra um engajamento mais profundo com as questões ambientais e culturais.

A ayahuasca não apenas proporcionou uma jornada pessoal de autoconhecimento e cura para Tatiana, mas também teve um impacto educativo profundo. Ao estudar antropologia cultural, ela expandiu sua consciência sobre diferentes culturas e perspectivas,

complementando sua experiência espiritual com conhecimento acadêmico. Isso sublinha como a ayahuasca pode ser vista não apenas como uma prática terapêutica, mas também como uma ferramenta educativa que desafia as concepções tradicionais de conhecimento.

Dito isto, ressaltamos que a análise de trabalhos acadêmicos nesta área de conhecimento (educação), amplia o entendimento sobre o impacto e o significado da Ayahuasca, tanto para as comunidades que a utilizam quanto para a sociedade, entendida como um todo relacional. Além disso, a discussão sobre a Ayahuasca abre caminho para uma reflexão mais ampla sobre a importância da multiculturalidade em um mundo cada vez mais globalizado. A Ayahuasca, como exemplo, mostra como práticas e saberes tradicionais podem oferecer *insights* valiosos para os desafios contemporâneos, especialmente aqueles relacionados à saúde, ao meio ambiente e às relações interculturais. A legitimação de sua presença como cosmopercepção, a materialidade dessa singularidade, já interfere positivamente e pode interferir ainda mais naquilo que podemos chamar de forma humanidade.

Ao beber o chá da Ayahuasca desencadeamos um processo profundo de aprendizagem e formação subjetiva, como vimos no relato de Tatiana Lispector. Este chá, usado em rituais xamânicos por várias culturas indígenas da Amazônia, é conhecido por seus efeitos psicoativos que induzem visões, introspecção intensa e experiências espirituais profundas, de maneira que podemos articular várias dimensões e formas de existência. A aprendizagem que ocorre durante essas experiências não se limita ao conhecimento intelectual, mas se estende à transformação pessoal e à expansão da consciência, de uma memória da nossa espécie inscrita nas profundezas biológicas do nosso ser. Nesse sentido, o indivíduo muitas vezes é confrontado com visões simbólicas, que podem incluir encontros com entidades espirituais, *insights* sobre o sentido de sua própria vida e conexões com o cosmos e com os reinos da natureza. Essas experiências podem proporcionar uma compreensão mais profunda de si mesmo, de suas relações interpessoais e de seu lugar no universo. A aprendizagem, assim, desafia a perspectiva da racionalidade moderna e amplia as concepções estabelecidas sobre o que é a realidade, o que é o "humano" e, assim, sobre a constituição da própria identidade pessoal.

A formação subjetiva decorrente do contato com Ayahuasca envolve uma reavaliação dos valores, uma renovação espiritual e um fortalecimento do sentido de propósito e conexão com a natureza. Em resumo, a aprendizagem facilitada pela Ayahuasca não é apenas teórica, mas uma jornada profunda de autodescoberta e crescimento espiritual que pode influenciar positivamente a maneira como o indivíduo percebe e interage com o mundo ao seu redor. Ao mergulhar nessas análises, torna-se evidente a necessidade de abordagens mais respeitosas que reconheçam e valorizem a rica diversidade das tradições culturais e educacionais.

Relato da minha experiência com a ayahuasca: Um caminho de autoconhecimento, transformação e cura

"Minha primeira experiência com o chá da ayahuasca foi um marco transformador na minha vida. Antes de tomar o chá, eu lutava constantemente contra a ansiedade, uma batalha silenciosa que impactava profundamente meu bem-estar e minha qualidade de vida. Ao decidir participar de uma cerimônia de ayahuasca, eu estava cheia de expectativas e receios. No entanto, a busca por respostas e pela cura me impulsionou a seguir em frente. A cerimônia aconteceu na Oca Tajajá na Paraíba, município do Conde. Ela foi conduzida por um xamã experiente, em um ambiente seguro e acolhedor, o que me proporcionou a confiança necessária para embarcar nessa jornada. Quando o chá começou a fazer efeito, fui transportada para um estado de consciência expandida. Imediatamente, fui confrontada com aspectos profundos de mim mesma que eu havia esquecido, ignorado ou reprimido por anos. As visões e sensações eram intensas, mas, ao mesmo tempo, senti uma presença reconfortante, como se estivesse sendo guiada por uma sabedoria ancestral".

"A ayahuasca proporcionou uma percepção ampliada sobre conceitos importantes, como a relação com a planta professora. Percebi que essa planta tem a capacidade de nos mostrar aquilo que precisamos saber para ter uma vida melhor e mais responsável. Foi através desse ensinamento que comecei a entender e sentir e praticar o conceito de pensamento árvore, uma forma de expandir nossa perspectiva de mundo, enraizando-nos firmemente como uma árvore, com raízes profundas e pensamentos elevados, tal como acontece na natureza. Senti uma conexão profunda, como se eu mesma fosse uma árvore, com raízes firmes e pensamentos que se expandiam ao infinito. O que está no alto e abaixo se misturam, a expansão e a concentração, o macroscópico e o microscópico, se confundem, de maneira que temos uma sensação genuína de integração cósmica".

"Durante a cerimônia, que dura em torno de 6 horas, fui levada a revisitar memórias dolorosas e traumas do passado. Porém, ao enfrentá-los sem filtros, pude perceber a origem da minha ansiedade. Foi um processo catártico, terapêutico, onde lágrimas e emoções represadas foram liberadas. A ayahuasca me mostrou que a ansiedade que eu sentia estava enraizada em inacessíveis medos e inseguranças antigas, e que era possível desapegar dessas emoções negativas. O mais impactante foi que, vivendo esse processo de cura, sentia, ao mesmo tempo, uma profunda e confortante conexão com a natureza e o universo. Essa sensação de

unidade me fez compreender que eu fazia parte de algo muito maior e que havia uma rede de amor e apoio ao meu redor, mesmo que eu não pudesse ver isso em meu cotidiano. Essa percepção trouxe um imenso alívio e uma sensação de paz que eu nunca havia experimentado antes. Senti proteção e cura, como se estivesse sendo amparada por uma força maior da qual, paradoxalmente, eu era parte. Essa experiência me abria a consciência para que eu entrasse em relação com o não humano, me irmanando com os mundos vegetal e mineral, me fazendo interagir com todas as formas de existência em nosso planeta. Compreendi que a planta não é apenas um meio para alcançar estados alterados de consciência, mas sim uma professora sábia e poderosa. Ela nos educa, nos guia e nos transforma, revelando verdades profundas sobre nós mesmos e sobre o mundo ao nosso redor. Essa relação com o não humano é fundamental para a aprendizagem, pois nos ensina a respeitar e a valorizar todas as formas de vida, reconhecendo a interconexão e a interdependência entre todos os seres, biológicos ou não".

"Pensando posteriormente sobre tal experiência, articulando-a ao conceito de relação de Édouard Glissant, entendo que essa conexão com a planta ayahuasca denuncia os limites de uma ontologia moderna do indivíduo. A poética da relação de Glissant nos faz entender que as identidades se formam e se transformam através da interação e do reconhecimento de um outro nem sempre humano. Dessa maneira, posso dizer que minha relação com a ayahuasca transcendeu um eu egóico, autorreferente, ampliando minha consciência para uma inteligência em comum com a planta e o espírito da natureza, que conecta múltiplas dimensões e formas de existência. Essa relação dinâmica e transformadora se demonstrou extremamente educativa, desafiando-me a crescer e a me adaptar, enquanto também me enraíza em uma compreensão mais profunda da existência, desgarrada dos exageros sectários da política e de uma educação ideológica (no sentido laclauniano de promover fechamentos e naturalizações do social)".

"Assim, a ayahuasca, me fazendo refletir sobre o conceito de "pensamento árvore" na perspectiva de Eduardo Viveiros de Castro, me conectou com a Florestania, um termo que reflete a cidadania em relação à floresta e nos ensina a viver em harmonia com a natureza, valorizando a sabedoria e as práticas dos povos indígenas. Através da ayahuasca, pude experienciar essa filosofia de forma prática e profunda. Senti-me parte integrante da floresta, com pensamentos que se ramificavam como galhos, alcançando novas percepções e compreensões".

"Minha relação com a planta também me remeteu a uma conversa no plano astral com os meus ancestrais, como discutido por Deleuze (2010). Percebi as conversas/diálogos como espaços de criação, pensamento e transformação na relação com o não humano. E durante a cerimônia seguiram uma noção de agenciamento, referente às dinâmicas complexas em

encontros e interações que ocorrem nas conversações. O que experienciei não se limitou a diálogos que temos no dia a dia entre indivíduos, mas transbordou as lógicas racionais, me fazendo entrar em relação com os pensamentos, conceitos, afetos e até mesmo o não humano em sua pluralidade. Através dessa perspectiva, pude entender como a ayahuasca facilita esses diálogos e interações profundas, permitindo uma verdadeira transformação e expansão da consciência".

"A ayahuasca, como uma planta professora, tem o poder de educar e transformar a vida de um ser humano. Ela expande nossa percepção, nos mostrando aspectos de nossa existência que antes eram invisíveis ou incompreendidos. Essa expansão da consciência nos permite ver além de nossas limitações e condicionamentos, abrindo caminho para a cura de traumas de infância e comportamentos autodestrutivos. Ela nos ensina a viver em harmonia com a natureza e a respeitar a sabedoria que emana de todas as formas de vida. Após a cerimônia, senti uma mudança significativa em minha mente e em meu coração. A ansiedade, que antes era uma presença constante, havia diminuído consideravelmente. Sentia-me mais leve, mais amorosa, cuidada pela mãe terra, mais consciente de mim mesma e das minhas emoções. A ayahuasca não apenas aliviou minha ansiedade, mas também me proporcionou ferramentas para lidar com ela de maneira mais saudável e consciente".

"A cura da ansiedade que obtive com a ayahuasca não foi um milagre instantâneo, mas um processo contínuo de autodescoberta e crescimento. A experiência foi, sem dúvida, uma jornada de autoconhecimento profundo. Aprendi a importância de enfrentar meus medos, a valorizar minhas emoções e a confiar na sabedoria interior. A transformação em meu pensamento foi palpável – passei a ver a vida com mais clareza e gratidão".

"Sou eternamente grata por essa experiência e pela oportunidade de me relacionar com todos os seres sencientes, com a minha essência e com o universo".

No próximo ponto deste capítulo iremos conversar sobre as potencialidades da crioulização através da relação com o não humano e suas implicações para a vida humana e a possibilidade de na relação com esse outro aprender de forma simbiótica.

4.4 Educação pelas plantas: A Crioulização através da relação com o não humano

Na cosmovisão indígena as plantas vão além da ideia de serem apenas componentes de uma paisagem, elas são consideradas professoras e são dotadas de uma sabedoria ancestral. Em

um emaranhado simbiótico podemos dizer que as comunidades entendem as plantas como seres vivos capazes de guiar curar e ainda compartilhar conhecimentos que vão além do entendimento humano racional. Na perspectiva da cosmovisão indígena não é possível conceber a natureza separada do todo, eles coexistem em harmonia. A partir dessa cosmovisão eles cultivam um grande respeito e reverência pela Terra, pois ela é uma mãe e toda a mãe é provedora. Neste sentido, as plantas são percebidas como guardiãs de sabedorias e que tem um elo direto com os espíritos que permeiam toda a floresta.

Aprender com as plantas, segundo esta cosmovisão, vai além da mera aquisição de conhecimento; é uma prática de escuta atenta e profundo respeito pela natureza. Para essas comunidades, as plantas não são apenas recursos; são guias espirituais que detêm as narrativas conectando passado, presente e futuro. Ao integrar esses ensinamentos em rituais e tradições, os povos originários não apenas preservam a biodiversidade física, mas também honram a riqueza espiritual que permeia a terra que chamam de lar.

Essa relação transcende o utilitarismo ao ser tecida com fios de respeito e reverência. É uma conexão enraizada na cosmovisão, um conjunto de crenças e práticas que permeiam a vida cotidiana, guiando a interação harmoniosa entre seres humanos e o não humano. Para essas comunidades, o não humano não é apenas um recurso explorável, mas um participante ativo na teia da existência, com quem compartilham uma relação de interdependência e reciprocidade.

Além disso, essa cosmovisão valoriza profundamente a ancestralidade, reconhecendo que o conhecimento transmitido ao longo das gerações não se limita ao conhecimento prático; inclui sabedoria espiritual e ética que orientam as relações com a terra e suas criaturas. Assim, esta cosmovisão não apenas convida à preservação ambiental, mas também a um convite universal para toda a humanidade: De cultivar uma conexão mais profunda com a natureza e aprender com as plantas, que são não apenas professores, mas guias em nossa jornada no vasto emaranhado que chamamos de existência.

A educação pelas plantas, ao abraçar a ideia de crioulização cultural, representa um profundo entendimento da relação simbiótica entre humanos e não humanos. Esta abordagem não se limita ao mero conhecimento botânico, mas expande-se para a compreensão das plantas como entidades que oferecem ensinamentos valiosos sobre a vida, a cura e nossa conexão com o ambiente natural e espiritual. Ela promove um aprendizado contínuo e consciente, onde a observação atenta e a interação com as plantas são essenciais.

A crioulização, conforme concebida por Édouard Glissant (2005), não se limita à mistura superficial de culturas, mas representa um processo profundo de encontros e interações que enriquecem e transformam identidades e conhecimentos. Este conceito pode ser aplicado

de maneira significativa aos encontros com o não humano, como os seres sencientes que compartilham nosso mundo. Nestes encontros, não apenas reconhecemos a diversidade de formas de vida, mas também exploramos a interdependência e a coexistência que caracterizam a complexidade da vida.

Ao nos crioulizarmos através desses encontros com o não humano, não corremos o risco de perder nossa identidade, mas, ao contrário, crescemos em entendimento sobre a vida e nossa conexão com o mundo ao nosso redor. Cada interação cultural com o não humano, seja através da observação atenta da natureza ou da convivência com animais, carrega consigo o potencial de construir conhecimento e fortalecer valores como respeito, empatia e responsabilidade ambiental. Assim como a crioulização demanda encontros culturais para florescer, o encontro com o não humano é cultural em sua essência, oferecendo uma via para ampliarmos o que há de melhor em cada ser humano. Ao abraçarmos essa interação cultural com o não humano, abrimos portas para novas formas de compreendermos a nós mesmos e o mundo, nutrindo uma cosmovisão mais harmoniosa e integrada.

Nesse contexto, a Crioulização celebra a vivacidade dos povos (sua "legitimidade") e suas relações de equivalência. Refere-se ao processo dinâmico e interativo onde diferentes culturas se misturam, sem perder sua autenticidade e singularidade. As especificidades das nações, suas características únicas e particulares, são reconhecidas e respeitadas dentro desse processo. A "opacidade consentida" de cada cultura significa que estas não precisam mais ser vistas isoladamente ou fechadas em si mesmas, mas podem interagir e ser entendidas através de suas relações com outras culturas.

Partindo desse pressuposto, podemos imaginar a transparência das suas relações. Isso implica em buscar uma compreensão clara e aberta das interações entre culturas, onde cada uma é valorizada por suas contribuições únicas para um diálogo cultural mais amplo. Essa transparência, no entanto, não pode ser simplesmente imposta ou validada por uma única legitimidade cultural ou institucional. Ela precisa ser imaginada e cultivada através do reconhecimento mútuo e do respeito pelas diferenças. Assim, a crioulização transborda os aspectos da diversidade cultural, promovendo uma abordagem de igualdade e enriquecimento mútuo entre as nações. É um convite para que as culturas se encontrem, interajam e se transformem, nutrindo uma compreensão mais profunda e harmoniosa das complexidades do mundo contemporâneo.

A crioulização, um processo de fusão cultural resultante da interação entre diferentes culturas, encontra um terreno fértil na relação com as plantas. Através da educação pelas plantas, diferentes práticas culturais podem se encontrar e se enriquecer mutuamente,

resultando em compreensões que abarcam elementos de diversas tradições. Esta interação com o reino vegetal tem um papel crucial na formação de novas práticas de cura e espiritualidade, refletindo a diversidade e a riqueza da experiência humana (REZENDE, 2017).

As plantas atuam como articuladoras nesse processo de crioulização cultural. Sua capacidade de cura e transformação é reconhecida em diversas culturas ao redor do mundo. Ao servirem como pontes para o acesso a estados de consciência alterados e insights espirituais, as plantas facilitam a integração de saberes e tradições. Este papel articulador é fundamental na fusão de diferentes conhecimentos culturais e na formação de práticas educacionais outras.

Além disso, a educação pelas plantas e a crioulização cultural podem conduzir a uma reavaliação da nossa relação com a natureza e a espiritualidade. Reconhecendo a sabedoria das plantas e a interconexão entre todas as formas de vida, desenvolvemos um respeito mais profundo pela natureza. Isso pode resultar em uma maior consciência ambiental e em práticas espirituais que celebram e honram o mundo natural (KORB, ALLEBRANDT e SCHERER, 2017).

A educação pelas plantas e a crioulização cultural são processos dinâmicos que enfatizam a importância da diversidade cultural e da conexão com o não-humano. Reconhecer as plantas como professoras e articuladoras de conhecimento nos permite explorar de maneira mais profunda a natureza, a espiritualidade e a interconexão entre todas as formas de vida. Este conceito nos convida a investigar como nossa relação com o reino vegetal pode influenciar e transformar culturas e práticas, fomentando uma consciência expandida e um apreço pela complexidade da vida na Terra.

Essa abordagem também critica o conhecimento escolar e acadêmico tradicional que muitas vezes negligencia outras formas de conhecimento igualmente legítimas. Muitas vezes, essas formas de conhecimento são consideradas informais ou não reconhecidas dentro dos sistemas educacionais formais. No entanto, as educações baseadas na relação com o meio ambiente, espiritualidade e paisagens diversas são essenciais para uma compreensão completa e holística do mundo. Elas oferecem perspectivas valiosas que complementam e enriquecem o conhecimento acadêmico, promovendo uma educação que integra várias dimensões do Ser.

Nessa esteira, observamos princípios como a transterritorialidade e o transbordar de fronteiras culturais, conceitos que refletem uma visão brasileiro-latino-americana de territorialidades em trânsito, onde fronteiras culturais são fluidas e permeáveis, promovendo uma troca constante de saberes e práticas entre diferentes comunidades e ecossistemas. Ao reconhecer e valorizar essas formas de conhecimento, ampliamos não apenas nossa compreensão do mundo, mas também nossa capacidade de agir de maneira ética e sustentável

em relação ao ambiente e à diversidade cultural que o compõe. (Vista do Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana, [s.d.]).

No próximo capítulo, sugerimos a possibilidade de uma pedagogia voltada para a relação com o não humano, visto esse não humano como cultura. Demonstrando o seu potencial de formar subjetividades emergentes em nossa sociedade. Transitando entre fronteiras culturais, colocando os sujeitos em relação com o outro, ainda desconhecido, mas que nos provoca a abandonar o pensamento colonizado, nos convidando a se descolonizar na interação com a pluralidade de vidas.

5. PEDAGOGIA DA RELAÇÃO: SUBJETIVAÇÃO DO SER A PARTIR DA RELAÇÃO COM O NÃO HUMANO

A Pedagogia da Relação formulamos a partir da investigação poética em Glissant como uma proposta educacional que visa a reconexão do ser humano com a natureza, não apenas no sentido físico ou biológico, mas também cultural, espiritual e cosmológico. Neste capítulo, abordaremos as medicinas da floresta como o Rapé, Ayahuasca e o xamanismo como potências educativas outras. A relação com essas medicinas da floresta se distingue por sua ênfase em colocar o ser humano na interdependência entre todos os seres sencientes e a natureza, propondo uma educação que transcende a noção de racionalidade moderna, e se estende ao vasto campo da experiência da vida em suas múltiplas dimensões.

5.1 A força educativa do Rapé: Medicina de cura e aprendizado

O rapé, uma preparação feita a partir de plantas medicinais, especialmente tabaco (*Nicotiana rustica*) e outras ervas. A nicotiana é um gênero de plantas pertencente à família *Solanaceae*, que inclui diversas espécies de tabaco. Essas plantas são nativas das Américas e algumas espécies são cultivadas comercialmente para a produção de tabaco utilizado em cigarros, charutos, rapé industrializado, entre outros produtos. Esse modo de produção comercial, altera significativamente as propriedades curativas do rapé em sua natureza. É valorizado não apenas por suas propriedades físicas e espirituais, mas também por seus aspectos educativos profundos. Utilizado tradicionalmente por diversas culturas indígenas da América do Sul, como os povos amazônicos, o rapé não se limita apenas a um uso medicinal, mas também é reconhecido como uma ferramenta educativa poderosa (WINTER, 2000).

Em termos educativos, o rapé é considerado um meio de aprendizado pessoal e espiritual. Durante seu uso, muitos relatam experiências de intensificação da consciência, clareza mental e aumento da percepção sensorial. Essas experiências não apenas oferecem insights pessoais profundos, mas também promovem uma compreensão mais ampla das relações humanas com o ambiente natural e espiritual. A aprendizagem que emerge do uso do rapé muitas vezes está ligada à percepção da interconexão de todas as coisas. Os praticantes frequentemente relatam uma sensação de unidade com o cosmos, uma compreensão renovada de seu papel no mundo e um respeito mais profundo pelos ciclos da natureza. Essa educação espiritual pode levar a transformações significativas na maneira como os indivíduos se relacionam consigo mesmos, com os outros e com o ambiente ao seu redor (RÄTSCH, 2005).

Além disso, o rapé é valorizado por suas propriedades terapêuticas tanto no corpo quanto no espírito. Fisicamente, pode ajudar na limpeza das vias respiratórias, alívio de dores de cabeça e até mesmo no tratamento de condições como parasitoses. Espiritualmente, é utilizado em rituais de cura emocional e espiritual, ajudando na remoção de energias negativas e no fortalecimento do bem-estar espiritual.

Os rituais indígenas para o uso do rapé variam de acordo com as tradições culturais de cada grupo étnico. Geralmente, o uso ritualístico do rapé é considerado uma prática sagrada e envolve cerimônias que incluem elementos como preparação, purificação, intenções específicas e comunicação espiritual. Seguem algumas orientações dada pelos Xamãs, durante as cerimônias de Ayahuasca sobre o uso do rapé medicinal:

1. Preparação Ritualística: Antes do uso do rapé, há uma preparação em ritual que pode envolver a limpeza física e espiritual do espaço e dos participantes. Isso pode incluir cantos, danças, defumação e outros rituais de purificação.

2. Intenções e Propósitos: O uso do rapé é frequentemente realizado com intenções específicas, como cura física, emocional ou espiritual, proteção espiritual, comunicação com os espíritos ancestrais, aumento da percepção espiritual ou fortalecimento da conexão com a natureza.

3.Cerimônia de Aplicação: Durante a cerimônia, um líder espiritual ou curandeiro administra o rapé aos participantes. Isso geralmente envolve soprar a preparação de rapé nas narinas do participante usando um tubo ou recipiente tradicionalmente chamado de "takipi" ou "tobó".

4. Comunhão e Reflexão: Após a aplicação do rapé, os participantes podem entrar em um estado meditativo, refletindo sobre suas experiências, conectando-se com os outros participantes e integrando os *insights* espirituais que surgem durante a cerimônia.

5. Encerramento Ritualístico: Ao final da cerimônia, pode haver práticas de encerramento, como agradecimentos aos espíritos, cantos de gratidão ou rituais de fechamento para selar a experiência espiritual.

É importante ressaltar que cada cultura indígena possui suas próprias variações e significados associados ao uso do rapé, correspondendo a um saber que é constituído em práticas que conformam uma tradição. O respeito pelas tradições e a compreensão da sacralidade dessas práticas são, por conseguinte, fundamentais para qualquer pessoa interessada em explorar ou participar de rituais com rapé.

Nesse sentido, é importante abordar o uso do rapé com respeito à sua origem cultural e aos ensinamentos tradicionais das comunidades que o utilizam há séculos. Para muitos povos indígenas, o rapé não é apenas uma medicina, mas um símbolo vivo de sabedoria ancestral e uma conexão espiritual com os elementos da natureza. Portanto, seu uso deve ser feito com consciência e respeito às tradições, reconhecendo sempre seu significado cultural profundo. Em suma, o rapé não apenas oferece benefícios físicos e espirituais, mas também representa uma fonte rica de educação pessoal e cultural. É um lembrete poderoso da interconexão entre todos os seres vivos e um portal para um entendimento mais profundo das complexidades da existência humana e espiritual. Este ritual, enraizado profundamente em tradições ancestrais, vai além de uma simples ação física de inalação e se transforma em uma jornada espiritual de limpeza, proteção e conexão com o mundo espiritual. Neste contexto, ressaltamos a importância na transmissão de sabedoria ancestral e a necessidade de preservação dessas tradições, destacando a conexão íntima entre o ser humano e a terra que sustenta todas as formas de vida (SANTOS, 2015).

Participar do ritual do rapé não é apenas uma questão de receber seus benefícios físicos, mas também de mergulhar nas profundezas da sabedoria tradicional. A prática do rapé é transmitida de geração em geração, enraizando os participantes em sua identidade cultural e conectando-os à terra de seus antepassados. A iniciação nesse ritual não é apenas uma experiência individual; é um ato de pertencimento a uma comunidade e uma afirmação de uma herança espiritual compartilhada.

Segundo Santos (2015) escritor do artigo "Rapé e Xamanismo entre Grupos Indígenas no Médio Purus, Amazônia", à medida que o mundo moderno avança, há um risco crescente de que as práticas espirituais e curativas das comunidades indígenas sejam perdidas para sempre. No entanto, é crucial reconhecer o valor dessas tradições e trabalhar para preservá-las. O ritual do rapé não apenas destaca a riqueza das tradições indígenas, mas também ressalta a necessidade urgente de preservá-las para as gerações futuras.

O rapé não é apenas uma medicina física; é uma medicina espiritual que promove a cura integral do ser humano. Ao incorporar os ensinamentos e práticas do rapé em nossas vidas, podemos experimentar uma conexão profunda com a natureza que nos rodeia. Essa conexão fortalece os laços sagrados que nos unem à terra e às comunidades humanas e não humanas que compartilham este mundo conosco.

Figura 9. Produção e aplicação do Rapé. No processo, um indivíduo sopra o rapé nas narinas de outra pessoa usando um tubo (Fonte: bing.com).

O rapé indígena é uma mistura de tabaco moído e cinzas de plantas específicas, combinadas com ervas medicinais ou psicoativas. A preparação do rapé varia de acordo com a tradição e a cultura de cada grupo indígena, mas geralmente envolve os seguintes passos:

1. A colheita do tabaco: O tabaco é colhido manualmente das plantas de tabaco, geralmente cultivadas pelos próprios indígenas.

2. A secagem: As folhas de tabaco são secas ao sol ou por outro método tradicional para remover a umidade.

3. A moagem: Após a secagem, as folhas de tabaco são moídas em pó fino. Isso pode ser feito manualmente usando um pilão e um almofariz, ou modernamente com a ajuda de um moedor.

4. A preparação das cinzas: As cinzas de plantas específicas, que podem incluir cinzas de árvores, cascas ou outras partes de plantas medicinais, são coletadas e preparadas de acordo com a tradição.

5. A mistura: O tabaco moído e as cinzas são misturados na proporção desejada. Às vezes, outras plantas medicinais ou rituais também são adicionadas à mistura.

6. A peneiração: Em alguns casos, a mistura final é peneirada para garantir uma consistência fina e uniforme.

7. A bênção ou cerimônia: Antes de ser usado, o rapé pode ser abençoado por um xamã ou líder espiritual durante uma cerimônia tradicional.

8. O uso ritualístico: O rapé é geralmente administrado durante cerimônias rituais ou em situações específicas, como para limpeza espiritual, cura ou para alcançar estados alterados de consciência.

Figura 10. Rapé finalizado. Uma mistura de ervas e tabaco moídos (Fonte: bing.com).

O rapé representa muito mais do que uma simples prática de cura; é um testemunho vivo da profunda sabedoria e espiritualidade das comunidades indígenas. Sua preservação e promoção são essenciais não apenas para o bem-estar das comunidades que o praticam, mas

também para a preservação da diversidade cultural e espiritual de nosso mundo. Ao reconhecer o valor do rapé e outras práticas indígenas, podemos aprender lições valiosas sobre nossa própria conexão com a terra e nossa responsabilidade de proteger e preservar todas as formas de vida que compartilham este planeta conosco.

Rezo do rapé, retirado do site: Força do Rapé - Gustavo Soslaio Mello

É a força do Rapé
Quero ver quem vai ficar de pé
Senta para levantar
O espirito do alto olhar
Quem é o eu da questão
É o eu da imensidão
Quem desperta faz brilhar
O espirito do alto olhar
Quem desperta faz brilhar
O espirito do alto olhar

É a força do Rapé
Quero ver quem vai ficar de pé

Senta para levantar
O espírito do alto olhar

Quem é o eu da questão
É o eu da imensidão

Quem desperta faz brilhar

O espírito do alto olhar
Quem desperta faz brilhar

O espírito do alto olhar

Assim, ao entoar cânticos, ampliamos a força do rapé, para que seus propósitos sejam alcançados. Os espíritos da floresta se encarregam de mostrar os aprendizados necessários aos que dele se utilizam. Assim os indígenas têm aprendido há séculos na relação com estas medicinas sagradas. No próximo ponto adentraremos nos ensinamentos para a vida, como as experiências com essas plantas articulam as aprendizagens e educam de geração a geração as comunidades indígenas.

5.2 Ayahuasca e Xamanismo: Ensinamentos para a vida

A relação com plantas medicinais proporciona que as culturas indígenas se mantenham conectadas às suas práticas ancestrais de cura e sabedoria. Ailton Krenak e Davi Kopenawa destacam em seus escritos a importância das plantas, não apenas como recursos medicinais, mas também como professoras e guias espirituais que oferecem conhecimento profundo sobre a interconexão entre humanos e o meio ambiente.

Ailton Krenak, em sua obra "Ideias para Adiar o Fim do Mundo", enfatiza a necessidade de reconhecermos que somos parte de um sistema maior, onde as plantas têm um papel vital como mediadoras entre os seres humanos e a natureza. Para Krenak, a descolonização envolve não apenas uma libertação política e econômica, mas também uma reconexão espiritual e cultural com as plantas e seus ensinamentos. Ele argumenta que o conhecimento tradicional indígena, incluindo o uso de plantas medicinais, oferece alternativas válidas e necessárias ao paradigma dominante de exploração e degradação ambiental.

Davi Kopenawa, líder yanomami e autor de "A Queda do Céu", compartilha perspectivas similares ao discutir a importância do xamanismo e do uso ritualístico de plantas como o rapé na vida espiritual e medicinal de seu povo. Para os yanomami e outras comunidades indígenas, as plantas são seres com os quais é possível estabelecer relações de respeito e reciprocidade. Em nossa perspectiva, seres que podemos estabelecer conversas que são constitutivas de nossa subjetividade. Essa visão contrasta fortemente com a abordagem ocidental de dominação sobre a natureza e com as pedagogias que lhes são afins.

Incorporar essas perspectivas na educação e na prática social é essencial para um processo de descolonização profundo e verdadeiro, para além dos chavões formulados no e pelo ambiente acadêmico. Elas desafiam as narrativas eurocêntricas que subjugaram e marginalizaram conhecimentos indígenas por séculos, oferecendo uma cosmopercepção para uma reconstrução ética e sustentável das relações entre humanos e não humanos. Segundo Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), os povos indígenas compreendem a floresta e seus habitantes como membros da família, uma conexão fundamental para sua sobrevivência e resistência contra a colonização, que busca separar humanos e natureza. Ao valorizar e integrar o conhecimento indígena sobre plantas medicinais, não apenas ampliamos nosso entendimento das propriedades curativas da biodiversidade, mas também fortalecemos os movimentos de resistência cultural e ambiental que são essenciais para um futuro global mais justo e equitativo. Portanto, a planta, vista através das lentes de Krenak, Kopenawa e outros líderes indígenas, emerge como uma aliada vital no processo de descolonização, oferecendo não apenas cura física

e espiritual, mas também sabedoria e um caminho para a reconciliação com o Planeta Terra e seus habitantes.

Apesar dos profundos ensinamentos oferecidos pela Ayahuasca, sua integração no campo educacional e na vida cotidiana pode ser desafiadora. A sociedade contemporânea frequentemente carece de espaços e estruturas adequadas para a compreensão e a incorporação dessas experiências. No entanto, os desafios são também oportunidades para explorar novas formas de viver em harmonia com a natureza e com nossa própria espiritualidade, reforçando a importância da criação de comunidades de apoio e práticas de integração consciente (TUPPER, [s.d.]). Nesse sentido, o xamanismo oferece uma fonte inesgotável de ensinamentos para a vida, é um caminho, uma possibilidade na busca por construir sentidos e significados, na busca pelo que nos emerge e nem sempre temos respostas prontas. Ao integrar os ensinamentos da vida nas aldeias, nas práticas educacionais, podemos nos tornar agentes de transformação pessoal e coletiva, nutrindo um relacionamento mais profundo com nós mesmos, com os outros e com o nosso planeta.

A busca por uma educação verdadeiramente transformadora tem cada vez mais se afastado dos modelos tradicionais pautados exclusivamente na cognição. A inclusão do corpo na educação surge como um movimento essencial, reconhecendo que o aprendizado não se limita apenas ao intelecto, mas também à experiência sensorial e à interação física com o ambiente. Esta abordagem não apenas enriquece o processo educacional, mas também reconhece a importância da integração holística do ser humano no desenvolvimento do conhecimento.

Além disso, a educação contemporânea busca uma relação mais profunda com o descontínuo e o desconhecido. Longe de uma visão linear e previsível do conhecimento, valoriza-se a capacidade de lidar com a incerteza e a novidade. Este enfoque não apenas encoraja a curiosidade e a exploração, mas também prepara os estudantes para um mundo em constante mudança, onde a adaptação e a criatividade são fundamentais.

Fugir de uma educação dialetizada pela modernidade capitalista implica em questionar os paradigmas de eficiência e produtividade que muitas vezes limitam o aprendizado à lógica do mercado. Em vez disso, propõe-se uma educação mais reflexiva, crítica e humanizada, que não apenas prepara os indivíduos para o mercado de trabalho, mas também os capacita a questionar e transformar suas realidades sociais e ambientais.

Uma outra relação com o tempo se faz necessária nesse contexto. Ao invés de uma visão linear e cronológica do tempo, uma ontologia que valorize tanto a individuação quanto a coletivização permite uma compreensão mais ampla e integrativa do processo educacional. Isso

significa reconhecer a singularidade de cada estudante e ao mesmo tempo promover o diálogo e a colaboração dentro de comunidades de aprendizagem.

Em suma, uma educação que busca transcender os limites da cognição, incluindo o corpo, relacionando-se com o desconhecido e o descontínuo, e distanciando-se dos moldes capitalistas, abre espaço para uma ontologia mais rica e dinâmica. Esta perspectiva, não apenas fortalece o desenvolvimento individual e coletivo dos estudantes, mas também contribui para a formação de cidadãos críticos, éticos e comprometidos com a construção de um futuro mais justo e sustentável.

5.3 A Pedagogia da Relação e o Encontro com o sagrado

Pensamos, a partir das vivencias no campo, que é possível a *relação*, nos termos da crioulização em Glissant, se fazer presente no contexto educativo. Uma pedagogia relacional, que observa as várias dimensões dos seres vivos e suas articulações com a paisagem/ambiente em que os diversos grupos estão inseridos. No cerne da Pedagogia da Relação está a valorização da cultura das plantas medicinais, que atuam como ponto de interseção entre o conhecimento ancestral e as práticas educativas, como acontece nas matrizes culturais em tela. Essas plantas não são apenas recursos para a cura física; são símbolos e significados que detêm uma sabedoria profunda, abrangendo tanto o científico quanto o espiritual. Esse perspectivismo de estar em relação com os saberes da floresta (CASTROS, 2002) transcende a simples transmissão de informações farmacológicas e promove uma compreensão holística do mundo.

Ter uma compreensão holística do mundo significa perceber e compreender o universo como um sistema interconectado, onde todas as partes estão intrinsecamente relacionadas e influenciam umas às outras. Essa abordagem vai além da visão fragmentada e especializada típica das ciências modernas, buscando integrar diferentes perspectivas e disciplinas para formar um entendimento mais completo e profundo. De acordo com Capra, (1996, p. 15):

> O universo é um sistema dinâmico em que todas as partes estão interligadas e interdependentes. A teia da vida é uma metáfora para a maneira como percebemos as inter-relações entre todas as formas de vida na Terra.

Em uma visão holística, o mundo é visto como um todo dinâmico, onde cada elemento, seja humano, animal, vegetal ou ambiental, desempenha um papel essencial na manutenção do equilíbrio e na sustentabilidade do sistema como um todo. Isso implica reconhecer não apenas

as conexões físicas e materiais entre os elementos, mas também suas interações emocionais, espirituais e suas frequências energéticas. Além disso, uma compreensão holística valoriza a diversidade e a complexidade da vida, reconhecendo que cada ser humano e cada cultura contribuem de maneira única e singular para a riqueza e a evolução do mundo. Essa perspectiva promove um senso de responsabilidade coletiva e cuidado com o ambiente, incentivando práticas sustentáveis e respeitosas com todas as formas de existência, biológicas ou não. Assim, ter uma compreensão holística do mundo significa ver além das partes individuais e entender o todo como mais do que a soma de suas partes, mas um todo, digamos a partir dos ensinamentos da Jurema Sagrada, "humilde", que se deixa afetar e constituir pelas existências singulares. É reconhecer a interdependência de todos os seres e reconstruir nossa relação com o planeta e com os outros seres humanos de uma maneira que promova a harmonia, o respeito mútuo e a sustentabilidade em longo prazo (CAPRA, 1996)**.**

A valorização do conhecimento tradicional sobre as plantas medicinais implica reconhecer as práticas e crenças de povos indígenas e comunidades tradicionais, para quem a natureza é uma extensão de seus próprios seres. Este enfoque promove não apenas a cura do corpo, mas também do espírito, incentivando uma conexão mais íntima e respeitosa com a Terra. A integração do sagrado, através das plantas medicinais, oferece uma plataforma para o desenvolvimento de uma consciência ecológica profunda, reafirmando a continuidade e a importância do legado cultural e espiritual dos povos originários (LUNA, 1999).

Na prática, essa pedagogia pode se manifestar através de oficinas em espaços comunitários ou até escolares, onde os alunos aprendem sobre as plantas medicinais e suas utilizações – desafiando, assim, a lógica farmacológica ocidental. Isso reque, outrossim, uma outra relação com o tempo. Longe do produtivismo econômico capitalista, esses encontros podem incluir suaves caminhadas na natureza ou nos terrenos baldios das periferias urbanas, para identificar plantas, compartilhamento de histórias tradicionais sobre o uso das ervas, e atividades práticas como plantio, a preparação de infusões ou remédios naturais. Essa experiência imersiva não apenas educa sobre as plantas, mas também facilita um encontro significativo e uma troca de saberes entre culturas diferentes.

Embora essa pedagogia apresente desafios no contexto da educação formal, onde prevalecem abordagens convencionais e quantitativas, ela oferece uma alternativa que privilegia métodos de ensino experienciais e integrativos. Esses métodos valorizam as narrativas indígenas e a sabedoria tradicional como fontes legítimas de conhecimento. Promover espaços de aprendizagem que facilitem o contato direto com a natureza é essencial. Essa vivência estimula uma apreciação mais profunda pela biodiversidade e pela interconexão

de todas as formas de vida, cultivando uma ética de cuidado consigo mesmo, com o outro e com o planeta.

A Pedagogia da Relação, ao enfocar a cultura das plantas medicinais como um encontro com o sagrado, nos convida a repensar nossa relação com o mundo natural. Não como dominadores ou meros usuários dos recursos da Terra, mas como participantes ativos em uma teia de vida interconectada. Essa perspectiva educacional abre possibilidades para repensar valores e princípios, promovendo uma educação que harmoniza o intelectual, o espiritual e o ecológico, preparando-nos para enfrentar os desafios contemporâneos com sabedoria, compaixão e resiliência. Ao reconhecer o conhecimento tradicional das plantas medicinais, legitimamos essas culturas e enriquecemos a compreensão dos alunos sobre a biodiversidade e as práticas de cura, a multidimensionalidade da vida, promovendo o respeito pelas tradições e sabedorias de culturas marginalizadas. A pedagogia da relação oferece uma perspectiva educacional que não se limita ao paradigma modernos de ciência, propondo uma visão mais ampla e integrada do aprendizado.

Nesse contexto, uma educação que tenha como proposta o encontro com o sagrado reconhece as plantas medicinais como professoras. Superando os limites da educação tradicional, temos que essas plantas não são apenas recursos para a cura física, mas são portadoras de uma sabedoria ancestral capaz de transmitir e produzir conhecimento àqueles que com elas se encontram. Elas são agentes de conexão espiritual, ensinando não apenas sobre propriedades medicinais, mas também sobre nossa relação com o cosmos e a interconexão de todas as formas de vida (CASTROS, 2002).

Ao adotarmos uma pedagogia que coloca o encontro com o sagrado no centro, reconhecemos que a educação não deve se limitar à transmissão de fatos e teorias, mas também à experiência de transcendência e respeito profundo pela vida. As plantas professoras são articuladoras nesse processo, oferecendo lições não apenas sobre cura e saúde, mas também sobre ética, responsabilidade ambiental e espiritualidade.

Em práticas educativas inspiradas nesse princípio, os estudantes não apenas aprendem sobre as propriedades botânicas das plantas medicinais, mas também participam de cerimônias e rituais que honram o sagrado das plantas. Esses encontros não são apenas educativos, são experiências transformadoras que cultivam uma conexão íntima com a natureza e uma compreensão mais profunda de nossas interações com o mundo natural e espiritual.

Desafios surgem ao integrar essa perspectiva em contextos educacionais convencionais e acadêmicos, onde predominam metodologias objetivas e centradas no racionalismo científico. No entanto, superar esses desafios pode resultar em uma educação mais ampla, que valoriza

não apenas o conhecimento científico, mas também as múltiplas maneiras de conhecer e interagir com o mundo.

A adoção de uma educação articulada pelas plantas professoras não se trata apenas de ensinar sobre botânica ou medicina tradicional, é um convite para repensar nossa relação com o sagrado, reconhecendo a sabedoria intrínseca das culturas indígenas, africanas e tradicionais. Essa abordagem promove uma visão integrada do ser humano como parte de um universo vivo e interconectado, preparando os indivíduos não apenas para enfrentar desafios práticos, mas também para viver com compaixão, respeito e consciência.

No próximo ponto, compreenderemos como a subjetividade emerge na interação com outras culturas e no sentido que colocamos aqui, a crioulização como um processo dinâmico que traz consigo a possibilidade de descolonizar o sujeito. Nesse caso a relação com o não humano vista como encontro cultural, articulando sabedorias ancestrais e educações outras.

5.4 Subjetividades crioulizadas, relação e aprendizagem

Édouard Glissant nos oferece uma perspectiva profunda sobre as subjetividades crioulizadas, um conceito que ressoa com a complexidade das identidades formadas nas interações culturais e históricas. Em sua visão, o crioulo não se limita apenas ao linguístico, mas também se estende ao domínio das subjetividades, onde as identidades são constantemente formadas e reformuladas através de encontros e intercâmbios culturais. Ele propõe que as subjetividades crioulizadas transbordam os limites dos processos de mestiçagem cultural, onde as fronteiras entre as culturas se tornam permeáveis, dando origem a identidades híbridas que não se encaixam nas categorias tradicionais. Essas identidades são dinâmicas, fluidas e resistentes à fixação em categorias estáticas, refletindo a complexidade das experiências de vida nas sociedades pós-coloniais e diaspóricas.

Nesse contexto, a crioulização não é apenas um fenômeno cultural, mas também uma postura ética e política que valoriza a diversidade e a multiplicidade de vozes e experiências. Ele argumenta que essa abordagem permite uma compreensão mais profunda das relações entre os indivíduos e suas comunidades, enfatizando a necessidade de reconhecer e respeitar as diferenças como fontes de enriquecimento mútuo. Ao integrar as contribuições de Glissant, podemos ampliar nosso entendimento das subjetividades crioulizadas como formas de resistência cultural e de reafirmação da identidade em contextos marcados pela globalização e pela diáspora. Essas subjetividades não apenas desafiam narrativas dominantes de

homogeneidade cultural, mas também oferecem novas formas de pensar sobre pertencimento, solidariedade e justiça social em um mundo cada vez mais interconectado.

Uma aprendizagem centrada na subjetivação do ser por meio da interação com a natureza reconhece as subjetividades crioulizadas como um processo dinâmico e educativo. Essas subjetividades emergem da vibrante interação entre diversas culturas e saberes, incluindo os legados das tradições indígenas e afro-americanas, e compõem uma tapeçaria complexa e multifacetada de conhecimentos, práticas e crenças (MARCUSSI, 2009).

Essa abordagem pedagógica valoriza a diversidade cultural, fomentando a multiculturalidade e incentivando uma conexão profunda e respeitosa com o meio ambiente. Ao reconhecer a pluralidade de perspectivas e experiências culturais, ela promove uma aprendizagem que é simultaneamente individual e coletiva. Essa aprendizagem é enraizada em uma relação harmoniosa e sustentável com o mundo natural (ALVES, 2018).

O pensamento sobre a educação indígena e as plantas professoras é complexo e profundamente enraizado nas tradições culturais e espirituais dos povos indígenas. Para muitas comunidades indígenas ao redor do mundo, as plantas têm um papel central não apenas como recursos naturais, mas também como fontes que produzem conhecimentos, chamados pelos povos das matas de ciência da floresta. Podemos citar algumas ideias chaves que emergem dessa interseção entre educação indígena e o conhecimento das plantas: O conhecimento ancestral, as plantas são consideradas "professoras" que detêm conhecimentos transmitidos ao longo de gerações através das tradições orais e práticas rituais. Esse conhecimento é valorizado como uma forma de sabedoria ancestral que é fundamental para a identidade e a sobrevivência das comunidades indígenas. É uma educação holística, a educação indígena frequentemente adota uma abordagem holística, que reconhece a interconexão entre os seres humanos e não humanos, as plantas, os animais e o meio ambiente.

O conhecimento das plantas é relacionado ao currículo educacional, que se desloca para ensinar não apenas sobre botânica e medicina, mas, sobretudo, vivenciar uma ética relacional, o respeito pela natureza, o equilíbrio ecológico, um conhecimento articulado pela natureza sobre si mesmo e sobre o outro. A ciência da medicina tradicional, muitas comunidades indígenas têm sistemas sofisticados de medicina tradicional que se baseiam no uso de plantas medicinais para tratar doenças físicas, mentais e espirituais. O ensino sobre as propriedades e usos das plantas medicinais é parte integrante da educação indígena, transmitida através de rituais, narrativas e práticas de cura.

A ciência da floresta, também conhecida como etnobotânica, explora o vasto conhecimento tradicional das comunidades indígenas sobre o uso terapêutico das plantas. Este

campo não apenas revela os segredos das florestas tropicais, mas também destaca a importância de se perceber esses ecossistemas como fontes de cura e conhecimento (BALICK, 1996). Imagine um exemplo prático que pode ser ensinado às crianças: A casca do ipê-roxo, uma árvore nativa da América do Sul. Os indígenas há séculos utilizam essa planta para tratar diversas condições de saúde, incluindo inflamações e infecções. A casca dessa árvore contém substâncias naturais que possuem propriedades anti-inflamatórias e antibacterianas, comprovadas cientificamente. Ao aprender sobre o ipê-roxo, as crianças não apenas descobrem como uma planta pode ser usada para curar, mas também compreendem a importância de compreender a floresta como um laboratório dinâmico e vivo de medicamentos. Essa abordagem educacional não só sensibiliza as crianças com conhecimentos práticos sobre a cura através das plantas, como as prepara para serem defensoras ativas da biodiversidade e do seu pertencimento à natureza e sua inteligência comum.

Em contextos como de cerimônias e rituais, as plantas sagradas desempenham um papel central sendo estes momentos importantes para a transmissão de conhecimentos espirituais e culturais. A participação nessas cerimônias é uma forma de educação que fortalece a identidade cultural e espiritual das comunidades indígenas. Assim, muitas comunidades indígenas têm práticas de manejo tradicionais que garantem a preservação dos recursos naturais, incluindo o conhecimento sobre quais plantas podem ser colhidas e como fazê-lo de forma sustentável. É importante reconhecer e respeitar o papel central das plantas na educação indígena e na transmissão de conhecimentos tradicionais. Isso implica valorizar e preservar não apenas o conhecimento das plantas em si, mas também os sistemas de educação e as culturas que o sustentam.

Ao reconhecer a intersecção e a interdependência entre diferentes sistemas de conhecimento e cosmovisões, a pedagogia da relação nos convida a celebrar a riqueza da diversidade cultural e a abraçar a complexidade das experiências humanas. Em vez de tentar uniformizar ou homogeneizar as diversas manifestações culturais, essa abordagem reconhece e valoriza a legitimidade de cada cultura e a contribuição única que ela oferece para o mosaico da humanidade.

Essa pedagogia não apenas enriquece nosso entendimento do mundo, mas também nos capacita a criar comunidades mais colaborativas, resilientes e compassivas. Ao reconhecer e respeitar as diversas formas de ser e conhecer – o que implica em instituir formas correlatas de organização de seus estar juntos –, promovemos um ambiente onde a colaboração e o respeito mútuo são os pilares para uma coexistência harmoniosa e sustentável (CARDOSO, 2021). Ao valorizar as subjetividades crioulizadas e promover uma interculturalidade respeitosa, podemos

criar um mundo onde todas as vozes são ouvidas e todas as culturas são valorizadas. Esta é uma jornada política e espiritual, onde a diversidade é vista como uma força e não como algo a ser superado pelas ideologias.

As subjetividades crioulizadas refletem a interseção de diferentes influências culturais, resultando em uma identidade complexa e multifacetada. Esse termo evoca não apenas a mistura de diferentes tradições culturais, mas também a criação de algo novo e singular a partir dessa interação. As subjetividades crioulizadas não são estáticas, mas sim dinâmicas, evoluindo e se transformando ao longo do tempo em resposta às mudanças sociais, políticas e culturais (HALL, 1990).

Ao reconhecer a formação das subjetividades crioulizadas, também reconhecemos a interconexão entre culturas e saberes. Essa abordagem destaca a importância de valorizar e respeitar as diversas formas de conhecimento, incluindo os legados das tradições indígenas, afrodescendentes e de outras comunidades marginalizadas. Ao fazer isso, promovemos uma visão mais holística do mundo, que reconhece a contribuição única de cada cultura para a tapeçaria global da humanidade (SANTOS, 2010).

A pedagogia da relação emerge como uma resposta a essa compreensão mais ampla da subjetivação crioulizada e da interconexão entre culturas e saberes. Essa abordagem pedagógica visa valorizar a diversidade cultural, incentivando uma conexão profunda e respeitosa com o planeta e todos os seres. Ela reconhece que a aprendizagem não ocorre de forma estática, mas em um contexto de encontros culturais e sociais específicos, enriquecida pela troca e pelo diálogo entre diferentes perspectivas de mundo (GLISSANT, 2021).

Ao refletirmos em torno da pedagogia da relação, abrimos possibilidades de aprendermos de forma coletiva e individual, sem perder nossas crenças, mas enriquecendo em valores e conhecimentos outros. Essa abordagem reconhece que somos todos parte de uma teia interconectada de relações e que nossas ações têm impacto não apenas em nós mesmos, mas também nos outros e no mundo ao nosso redor. Ela nos convida a refletir sobre nossas próprias posições e privilégios e a reconhecer e valorizar as perspectivas e experiências dos outros. Isso cria um espaço para uma aprendizagem transformadora, que nos desafia a questionar nossas suposições e a ampliar nossos horizontes (HOOKS, 1994).

Pensar em uma educação centrada na subjetivação crioulizada e na pedagogia da relação oferece uma maneira poderosa de repensar práticas de aprendizagem. Ao reconhecer e celebrar a diversidade cultural e a interconexão entre culturas e saberes, podemos criar um ambiente de aprendizagem com alteridade, mais compassivo e transformador. Esta é uma jornada rumo a uma educação que não apenas transmite conhecimentos, mas que na relação consegue promover

o respeito no encontro com o Outro de forma colaborativa e justa. É uma jornada que nos desafia a repensar nossas próprias subjetividades e posições políticas no mundo, nesse caso, trabalhar na perspectiva de aldeias, pode contribuir para criar um futuro mais justo e sustentável para todos os humanos e os não humanos.

A perspectiva das aldeias oferece um olhar profundamente conectado com a terra, o tempo e as tradições ancestrais. Nas aldeias, a vida é moldada pela sabedoria acumulada ao longo de gerações, onde cada ação e decisão é guiada pelo respeito ao meio ambiente e à comunidade. Essa perspectiva contrasta com a frenética urbanização do mundo moderno, enfatizando a simplicidade e a harmonia com a natureza como pilares centrais da existência.

Nas aldeias, a relação com o ambiente natural não é apenas de dependência, mas de reciprocidade. Cada planta, animal e elemento natural é visto como parte essencial de um sistema interconectado, onde o equilíbrio e a sustentabilidade são fundamentais para a sobrevivência e bem-estar de todos. Esse entendimento profundo da interdependência fortalece os laços comunitários e promove um senso de responsabilidade compartilhada pela preservação do meio ambiente para as futuras gerações (SHIVA, 2005).

Além disso, a perspectiva das aldeias valoriza o conhecimento tradicional como uma fonte de sabedoria vital. Os anciãos desempenham um papel crucial como guardiões do saber ancestral, transmitindo ensinamentos sobre plantas medicinais, técnicas agrícolas sustentáveis e rituais que celebram a conexão espiritual com a terra. Essa transmissão oral do conhecimento não apenas preserva as raízes culturais, mas também oferece lições práticas sobre como viver em harmonia com o ambiente natural.

Finalizamos este capítulo destacando princípios que abrem caminhos para repensar as formas de educação. Em contraste com um mundo cada vez mais globalizado e tecnológico, lutamos para que outros olhares e perspectivas possam se apresentar de forma legítima ao campo da educação, não como disputa sobre o que é verdadeiro, mas como reflexões sobre a vida e sobre o futuro das nossas gerações. A perspectiva das aldeias, as narrativas míticas, a pedagogia da Relação e a crioulização oferecem uma poderosa reflexão sobre os valores essenciais da humanidade; como o respeito pela natureza, a solidariedade comunitária e a sabedoria ancestral. Ao reconhecer e valorizar esses princípios, podemos aprender com as aldeias a construir sociedades mais equitativas e sustentáveis, onde o cuidado com o planeta e com as pessoas se entrelaçam na busca por um futuro harmonioso e resiliente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Realizar esta pesquisa foi uma jornada marcada por desafios significativos. Durante o período de campo, enfrentamos as complexidades impostas pela pandemia, que restringiu nosso acesso e interação com comunidades e recursos essenciais. Além disso, momentos de ansiedade surgiram, por vezes, interrompendo nosso progresso. No entanto, com determinação e resiliência, superamos essas adversidades. Ao finalizar este trabalho, olhamos para trás com profunda gratidão pela oportunidade de contribuir para o conhecimento acadêmico e para as comunidades envolvidas.

Explorar a relação entre mitos, crioulização e processos educativos nos conduz a uma jornada profunda de reflexão sobre a natureza da educação, a diversidade cultural e a transformação social. Neste estudo, investigamos como esses elementos se entrelaçam, formando paisagens de conhecimento que ultrapassam fronteiras culturais e históricas, e examinamos criticamente o potencial transformador dessas interações para a construção de uma educação mais significativa.

A mitologia, como sistema de narrativas simbólicas que explicam a origem e significado do mundo, desempenha um papel fundamental na formação da identidade cultural e na transmissão de conhecimento (ELIADE, 1998). Ao investigar profundamente a mitologia, podemos entender como diferentes culturas interpretam e constroem suas realidades, destacando a riqueza e diversidade do pensamento humano (CAMPBELL, 1949). O pensamento mítico, assim, se revela como uma forma de conhecimento complexa e multifacetada, que vai além da racionalidade ocidental – que, supostamente, é isenta de mitos –, oferecendo outras formas de compreender o mundo.

A modernidade capitalista trouxe consigo uma série de mudanças que impactaram profundamente as formas de vida e as estruturas de conhecimento dos povos originários. A relação entre a modernidade capitalista e o pensamento mítico dos povos indígenas e nos revela tensões e conflitos, mas também redes de conexões que evidenciam a resistência e a resiliência das culturas tradicionais. Essas culturas, através do pensamento mítico, mantêm vivas suas tradições e modos de vida, ao mesmo tempo em que dialogam com a modernidade, criando formas de existência e resistência (SANTOS, 2009).

O pensamento mítico ocupa um lugar central nas culturas dos povos originários, funcionando como uma base epistemológica que guia suas práticas, crenças e modos de vida. As plantas de poder/medicinas, como a Jurema e ayahuasca, desempenham um papel crucial nesse contexto, atuando como articuladoras entre o humano e o não humano. Essas plantas são vistas como entidades vivas e sábias, capazes de ensinar e curar, e seu uso está profundamente enraizado nas práticas culturais e educativas dos povos indígenas presentes no Nordeste brasileiro (LUNA, 1986).

No xamanismo, o pensamento mítico é essencial para a compreensão dos rituais e práticas de cura. A Ayahuasca, uma planta professora usada amplamente na Amazônia, exemplifica como o pensamento mítico se manifesta na educação e na formação espiritual dos indivíduos. Através da Ayahuasca, os praticantes são capazes de acessar estados alterados de consciência, que lhes permitem adquirir conhecimentos profundos sobre si mesmos e sobre o universo, promovendo uma educação integral que abrange aspectos físicos, mentais, emocionais e espirituais (NARBY, 1999).

Os mestres Juremeiros, guardiões das tradições da Jurema Sagrada, exemplificam como o pensamento mítico contribui para a formação da subjetividade e para a construção de uma relação profunda com as medicinas da floresta. Através do pensamento mítico, esses mestres desenvolvem uma compreensão íntima e respeitosa das plantas, vendo-as como seres sencientes

e aliados espirituais. Essa relação não apenas enriquece suas práticas de cura, mas também fortalece suas identidades culturais e espirituais (GROSFOGUEL, 2013).

A pedagogia da relação, conforme proposta a partir dos estudos em torno da poética da relação em Glissant (2021), é uma possibilidade educativa que valoriza a interconexão e o diálogo entre diferentes culturas e saberes. Essa pedagogia nos convida a reconhecer a interdependência das identidades culturais e a valorizar a crioulização como um processo descolonizador, que tem afinidade com a imprevisibilidade e o mistério. No contexto educacional, a crioulização do conhecimento destaca a importância de reconhecer e valorizar outros saberes e culturas tradicionais, ao mesmo tempo em que nos possibilita integrar esses saberes com os conhecimentos acadêmicos e científicos (SANTOS, 2009). Isso não apenas enriquece a experiência educativa, tornando-a mais relevante e significativa para os educandos, mas também promove uma maior compreensão da diversidade cultural e da interconexão global (MIGNOLO, 2000).

Nesta tese, sugerimos a pedagogia da relação não como uma fórmula definitiva, mas como um apontamento para que outras formas de educação sejam tão legítimas quanto a educação formal. A pedagogia da relação nasce, ao refletirmos sobre a possibilidade de aprender no encontro com outras culturas, um encontro que enriquece a alma. Para tanto, é preciso estar atento para que essa proposta não seja fechada, mas aberta a novas possibilidades de se pensar educações também na relação com outros que podem ser não humanos, como as plantas professoras, animais e seres espirituais. Segundo Lévi-Strauss, o mito é uma potência para a emergência de novas subjetividades, considerando sua pluralidade.

Em consonância com essa abordagem, a ideia do "pensamento árvore" de Deleuze oferece uma perspectiva enriquecedora sobre a educação. Deleuze propõe que, ao invés de pensar o conhecimento e a aprendizagem de maneira linear e hierárquica, como uma árvore com um tronco central e galhos que se ramificam, devemos considerar uma abordagem rizomática, onde o conhecimento se desenvolve de forma não linear, interconectada e múltipla. No entanto, podemos também resgatar a metáfora da árvore de maneira positiva, considerando a complexidade e a interconexão das raízes e dos ramos como uma representação de uma educação que se nutre de múltiplas fontes e se expande em diversas direções (DELEUZE & GUATTARI, 1987).

Pensar a educação como uma árvore implica reconhecer a profundidade e a complexidade das raízes culturais e históricas que sustentam o conhecimento. Assim como as árvores estão enraizadas na terra, absorvendo nutrientes e se conectando a outras árvores através de redes subterrâneas, nossa aprendizagem é enriquecida pelas conexões com diversas culturas

e tradições. Quando falamos, nos conta Glissant para transmitir sua percepção de multilinguismo, já o fazemos na presença de outras línguas. Esse modelo nos convida a valorizar a diversidade de fontes de conhecimento e a importância de uma educação que, aberta ao outro, se proponha descolonizadora. Além disso, a relação com a floresta e suas árvores nos leva a refletir sobre nossa interdependência com o ambiente natural. As plantas professoras, como a Jurema e a Ayahuasca, exemplificam essa conexão profunda com a natureza, mostrando que a aprendizagem pode ser articulada por seres não humanos que possuem uma sabedoria e inteligência próprias. Essa perspectiva amplia nosso entendimento sobre o que constitui uma relação educativa, incluindo interações não dicotômicas com o mundo natural e espiritual.

Reconhecer e integrar o pensamento mítico e os saberes ancestrais nas práticas educativas tem profundas implicações políticas e pedagógicas. Isso implica uma descolonização do currículo e das metodologias pedagógicas, uma alteração dos espaços a que se destinam os fazeres educativos, assim como a maneira de se vivenciar o tempo nas mais diversas expressões educativas; isso valorizando a diversidade de conhecimentos e experiências que compõem nossa sociedade. A descolonização da educação não é apenas uma questão de inclusão superficial, mas requer uma transformação profunda das estruturas e práticas educacionais, para criar um ambiente que verdadeiramente respeite e represente a pluralidade de vozes e saberes (HOOKS, 1994).

Ao examinar a mitologia e as práticas educativas crioulizadas, pudemos identificar o potencial transformador dessas interações para a construção de uma educação outra. As chamadas "plantas professoras", são um exemplo de como os conhecimentos tradicionais podem enriquecer a educação, servindo como pontes entre diferentes mundos, saberes e seres (NARBY, 1999). Essas plantas são usadas em rituais e práticas educativas em diversas culturas indígenas, facilitando a transmissão de conhecimento e a compreensão da natureza (LUNA, 1986).

A pesquisa também destaca a necessidade crítica de descolonizar nossos pensamentos e práticas educacionais, reconhecendo os saberes ancestrais indígenas e afro-brasileiros como fundamentais na construção de um ambiente educacional mais consciente das nossas raízes, dando oportunidade de gerar “novas” subjetividades em nossa sociedade (SOUSA SANTOS, 2009). Isso requer uma profunda reestruturação dos currículos e metodologias pedagógicas, para incorporar a pluralidade de vozes e formas institucionais de compor experiências educativas diversas em nosso país (GROSFOGUEL, 2013).

Além disso, enfatizamos a importância de estabelecer diálogos entre o passado, o presente e o futuro na educação, permitindo a visão de horizontes educacionais que não apenas

abordem os desafios atuais, mas também antecipem e influenciem as futuras gerações para serem mais conscientes, justas e equitativas (GIROUX, 2011). Nesse processo, a crioulização do conhecimento e a valorização das narrativas míticas emergem como oportunidades poderosas, incentivando uma reflexão crítica sobre nossa identidade e potencial transformador.

A interseção entre mitos, crioulização e processos educativos nos convida a repensar e transformar nossas práticas educacionais, reconhecendo e valorizando a diversidade cultural. Somente através de um compromisso constante com a inovação e a transformação, poderemos aspirar a uma educação que verdadeiramente se proponha a cultuar e abrir mundos, vivendo, na materialidade de suas ações, o respeito à riqueza cultural e epistemológica de nossa sociedade. Pesquisas futuras devem continuar a explorar essas interseções, buscando novas abordagens para compreender e praticar o ensino em um mundo cada vez mais diverso e interconectado.

Ao reconhecer a importância dos mitos, das plantas professoras e das práticas crioulizadas, estamos não apenas transformando a educação, mas também abrindo caminho para uma sociedade mais justa, sustentável e consciente das suas raízes culturais e espirituais.

Essa jornada educativa não termina aqui, mas continua a evoluir, adaptando-se às novas realidades e desafios do século XXI, enquanto honra e valoriza as lições do passado e as possibilidades do futuro. Essa abordagem desafia e transforma tanto as estruturas de poder quanto as concepções tradicionais de produção de conhecimento e educação. A pedagogia da relação não apenas valoriza saberes marginalizados e práticas educativas outras, mas também propõe uma reconfiguração radical das dinâmicas educacionais e sociais hegemônicas.

Politicamente, essa pedagogia questiona as hierarquias de conhecimento impostas pelo colonialismo e pelo eurocentrismo, promovendo uma educação que reconhece e respeita a diversidade cultural e epistemológica. Ela sugere uma redistribuição do poder de definir o que é legítimo no campo educacional, abrindo espaço para múltiplas vozes e perspectivas e retirando a prerrogativa do Estado como legítimo sistematizador da educação no país. Isso não apenas fortalece as identidades culturais subalternizadas, chamando-as à responsabilidade e autonomia, mas também desafia as estruturas de dominação que perpetuam desigualdades em nome de um “acesso ao conhecimento”, que em verdade representa um monoculturalismo estéril e entediante.

Epistemologicamente, a pedagogia da relação propõe uma ruptura com visões dualistas e hierárquicas do conhecimento, onde saberes indígenas e afro-brasileiros são vistos secundários relativamente aos conhecimentos acadêmicos convencionais. Ela promove uma epistemologia plural que reconhece a validade de múltiplas formas de saber e de aprender. Ao integrar essas implicações políticas e epistemológicas ao texto final, podemos enfatizar como a

pedagogia da relação não é apenas uma teoria educacional, mas uma prática transformadora que busca descolonizar o conhecimento racional da modernidade, promovendo uma educação mais justa, igualitária e sustentável para todos.

Este trabalho não apenas amplia o campo do conhecimento acadêmico, mas também contribui para um movimento mais amplo de renovação educacional, baseado na interculturalidade e no respeito à diversidade. Em última análise, a pedagogia da relação oferece uma inspiração para que a educação transborde seus limites de ensino e aprendizagem e proporcione digressões e articulações discursivas que ensejem uma legitimação política da imaginação. Façamos votos que esta pesquisa motive relações transformadoras e significativas na vida dos sujeitos sociais. Que nossas gerações futuras possam ter a liberdade de construir um mundo melhor, mais harmonioso e integrado consigo mesmo e com o outro. Por fim, sigamos a trilha das florestas abundantes, que as futuras gerações superem as dificuldades relacionais, educacionais e espirituais de nossos tempos e encontrem as verdadeiras causas da felicidade para todos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **Padrinho Sebastião**: máximas de um filósofo da floresta. Belém: EDUEPA, 2009.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Plantas Professoras: Dimensões Psíquicas, Históricas e Educativas. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 9, n. 1, p. 258-292, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.18542/amazonica.v9i1.5491. Acesso em: 24 jan. 2024.

ALTHUSSER, L. **For Marx**. Londres: Allen Lane, 1969.

ALVES, Amanda S. A crioulização em Glissant e a presença de africanismos na língua portuguesa do Brasil. **Revista Philologus**, v. 1, p. 174-181, 2011.

ALVES, Antônio. O diálogo do Poder Público com as religiões ayahuasqueiras: a oferenda de um tesouro. In: BERNARDINO COSTA, Joaze. **Hoasca**: Ciência, Sociedade e Meio Ambiente. Campinas: Mercado das Letras, 2011.

AMBRÓSIO, Gabriel; DIÉMÉ, Kassoum. O Estado Federal da África negra na obra do Cheikh Anta Diop. In: **Anais**. II Simpósio África: Movimentos, Territórios e Contextos, 27-30 de maio de 2014, São Luís. São Luís: Universidade Estadual de Maranhão, 2018.

ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre José de Anchieta (SJ.)**: (1554 - 1594). Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1933.

ANCHIETA, Joseph de. **Cartas, correspondências ativas e passivas**. Obras completas, Vol. 6. São Paulo: Loyola, 1984.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. **O Fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla**: Um estudo centrado na União do Vegetal. São Bernardo do Campo / São Paulo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

ANTUNES, Henrique Fernandes. **Droga, religião e cultura**: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2012.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La frontera**: la nueva mestiza. Madrid: Capitán Swing Libros, 2021.

ARAUJO, Débora Cristina de. As relações étnico-raciais na Literatura Infantil e Juvenil. **Educar em Revista**, v. 34, p. 61-76, 2018.

AZEVEDO, J. Lúcio de. **A história de Antônio Vieira**. Lisboa: A. M. Teixeira, 1918.

BALMES, Jaime. **A Igreja Católica em Face da Escravidão**. Tradução de José G. M. Orsini. São Paulo: Centro Brasileiro de Fomento Cultural, 1988.

BARROS, Geovânia Corrêa. **Tradição e Modernidade no Campo Ayahuasqueiro**: uma análise dos processos de regulamentação e patrimonialização da ayahuasca no Brasil no período de 1985/2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, Campina Grande, 2016.

BARTHES, R. **O prazer do texto**. Rio de Janeiro: Editora Perspectiva, 1972.

BETTENCOURT, Dom Estevão (OSB). A Igreja e a escravidão no Brasil: O índio. **Pergunte e Responderemos**, n. 267, mar.-abr./1983, p. 106-117.

BEZERRA, Miguel Firmeza; ABONIZIO, Juliana. A mensagem que vem da floresta: um breve levantamento dos saberes da Ayahuasca. In: NAVARRO, Silvia Inés Del Valle; JUAREZ, Gustavo Adolfo. **Ciências Humanas**: estudos para uma visão holística da sociedade: Vol. V. Curitiba: Artemis, 2022.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHABHA, Homi K. **The location of culture**. Oxford: Routledge, 2012.

BLACH, M. C. **Patrimônio cultural, templo e ruína**: a Igreja de São Miguel Arcanjo e os Potiguara de Baía da Traição, PB, 2017. Dissertação (Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável). Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/MMMD-AUUEJW>. Acesso em: 24 jan. 2024.

BOURDIEU, P. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 1983.

BOURDIEU, P.; PASSERON, J. C. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Petrópolis: Vozes, 2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação?**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

BRASIL. **Lei nº 11.645**, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Diário Oficial da União, Brasília, 2008.

BURKE, P. **História social do conhecimento**: de Gutenberg a Diderot. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CAMINHA, A. **Carta de Pero Vaz de Caminha**. São Paulo: Martin Claret, 1985.

CAMPBELL, Joseph. **Los mitos**: Su impacto en el mundo actual. Barcelona: Editorial Kairós, 2021.

CAMPBELL, Joseph. **Para viver os mitos**. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

CARDOSO, Sebastião Marques. Em louvor à crioulização: a experiência do abismo em Abdulai Sila. **Reflexos: Revue pluridisciplinaire du monde lusophone** [Online], n. 2, 2014. Disponível em: <http://interfas.univ-tlse2.fr/reflexos/640>. Acesso em: 6 jul. 2024.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In.: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. 2005.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2002.

COSTA E SILVA, A. da. **A enxada e a lança**: a África antes dos portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

COSTA, Maria Carolina Meres; FIGUEIREDO, Mariana Cecchetto; CAZENAVE, Silvia de O. Santos. Ayahuasca: uma abordagem toxicológica do uso ritualístico. **Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo)**, v. 32, p. 310-318, 2005.

CUNHA, M. A. **Os Sertões**: Campanha de Canudos. São Paulo: Martin Claret, 2012.

DELEUZE, G. **Conversações**: 1972-1990. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1995.

DIAS JR., Walter. **O império de Juramidam nas Batalhas do Astral**: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 1992.

DIAS, Maíra de Oliveira. **Teceduras do cipó**: uma cartografia das controvérsias da patrimonialização da ayahuasca no Brasil (2008-2019). Tese (Doutorado em Ciências das Religiões). Universidade Federal da Paraíba – UFPB, João Pessoa, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/27006/1/Ma%c3%adraDeOliveiraDias_Tese.pdf>. Acesso em: 6 jul. 2024.

DIOP, C. A. **Nações negras e cultura**: de negritude à negridade. São Paulo: Ática, 2016.

DOS SANTOS, Gilton Mendes; SOARES, Guilherme Henriques. Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazônia. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 7, n. 1, p. 10-27, 2015.

ECHEVERRÍA, R. **Ontología del lenguaje**: Rafael Echeverría y la ontología del lenguaje. Santiago: Dolmen Ediciones, 2010.

ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1954.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução de Pola Civelli. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FACUNDES, Jair Araújo. Ayahuasca: do sagrado ao mundano. Breve prosa de sua conversão em psicoativo. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze. (Org.). **Hoasca**: Ciência, Sociedade e Meio Ambiente. Campinas: Mercado de Letras, 2011.

FACUNDES, Jair Araújo. **Pluralismo, Direito e Ayahuasca**: Autodeterminação e legitimação do poder no mundo desencantado. Dissertação (Mestrado em Direito). Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa - IDP, Brasília, 2013.

FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. Translated by Paulo Richard Philcox. Greenwich Village: Grove Press, 2005.

FERREIRA, Sócrates Pereira; SOUZA, Kedma M. P. de. A morada sagrada. A jurema no espaço religioso afro-brasileiro na cidade de Alhandra, PB. **Anais**. VIII Conhecimento em Debate, 3 -7 nov. 2008, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA, Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 2008. Disponível em: <https://www.academia.edu/6805037/A_Morada_Sagrada_A_Jurema_No_Espa%C3%A7o_Religioso_Afro_Brasileiro_Na_Cidade_De_Alhandra_PB>. Acesso em: 6 jul. 2024.

FIRMINO, Felipe Tonon et al. Análise do pó da casca de jurema preta (*Mimosa hostilis benth*) como adsorvente de corantes têxteis em meio aquoso. **Revista Multidisciplinar de Educação e Meio Ambiente**, v. 2, n. 2, p. 57-57, 2021.

FRANCO, M. S. de C. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: UNESP, 1997. Acesso em: 09 jul. 2024.

FRANCO, Mariana Pantoja; CONCEIÇÃO, Osmildo Silva. Breves revelações sobre a ayahuasca: o uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras / São Paulo: FAPESP, 2002, p. 199-225.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. 39ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 17 º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra , 1987.

GALEANO, E. **Espelhos**: uma história quase universal. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GIROUX, H. **Os Professores como Intelectuais**: Rumo a uma Pedagogia Crítica da Aprendizagem. Porto Alegre: Artmed, 2011.

GLISSANT, É. Mito e história na literatura caribenha. **Revista USP**, n. 11, p. 117-124, 1991.

GLISSANT, É. Relação e imaginação do arquipélago. **Revista de Estudos Literários**, n. 10, p. 33-42, 2000.

GLISSANT, É. Relações com o mundo e pensamento da diferença. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 49, p. 141-152, 1997.

GLISSANT, Édouard; JORGE, Eduardo; VIEIRA, Marcela. **Poética da relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GLOWCZEWSKI, Barbara. De pé com a terra: cosmopolíticas aborígenes e solidariedades indígenas. **Cadernos de Subjetividade**, n. 19, p. 27-44, 2016.

GLOWCZEWSKI, Barbara. **Devires totêmicos**: cosmopolítica do sonho. Tradução: Jamille Pinheiro e Abrahão de Oliveira Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

GOMES, Heloísa Toller. Crítica Pós-Colonial em Questão. **Revista Z Cultural (Revista virtual do PACC/UFRJ)**, Ano III, n.1, abr./2006. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/critica-pos-colonial-em-questao-de-heloisa-toller-gomes/>. Acesso em: 13 fev. 2017.

GOMES, Vinícius Romagnolli Rodrigues; ANDRADE, Solange Ramos de. Um retorno aos mitos: Campbell, Eliade e Jung. In: **Anais**. II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH, Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. Disponível em: <https://doceru.com/doc/nse1v0v8>. Acesso em: 6 jul. 2024.

GOULART, Sandra. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, Beatriz Caiuby. et al. (Orgs.). **Drogas e Cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA - Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

GROB, C. A psicologia da ayahuasca. In: METZNER, R. **Ayahuasca**: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza. Rio de Janeiro: Griphus, 2002, p. 195-225.

GROSFOGUEL, R. **Descolonizando los paradigmas de la economía política**: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. 2013. Disponível em: <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/g/ramon_grosfoguel_descolonizando_paradigmas_economia_transmodernidad.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2016.

GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

HAESBAERT, Rogério; MONDARDO, Marcos. Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. **GEOgraphia**, v. 12, n. 24, p. 19-50, 2010.

HANEGRAAFF, Wouter J. Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion. In: LABATE, Bia, JUNGABERLE, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Münster: Lit Verlag, 2011.

HOOKS, B. **Ensinando a Transgredir**: A Educação como Prática da Liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JECUPÉ, K. W. **Tupã Tenondé**: a criação do universo, a chegada do homem e a comunicação pela natureza segundo a tradição oral indígena. São Paulo: Peirópolis, 2011.

JESUS, A. de. **Museologia e educação patrimonial**: reflexões e práticas. Recife: EDUFPE, 2019.

KAPLAN, Charles. Foreword: Ayahuasca and the Coming Transformation of the International Drug Control System. In: LABATE, Bia, JUNGABERLE, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Münster: Lit Verlag, 2011.

KAVWAHIREHI, K. V.Y. **Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique**: poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines. Paris: L'Harmattan, 2012.

KELEMAN, Stanley. **Mito e corpo uma conversa com Joseph Campbell**. Grupo Editorial Summus, 2001.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yonamami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KORB, Stéfani da Silva; ALLEBRANDT, Lídia Inês; SCHERER, Rejane Márcia. O mundo das plantas e sua relação com outros seres vivos. In: **Anais**. X Seminário Internacional de Alfabetização, 2017, IJUÍ - RS. Disponível em: <https://www.publicacoeseventos.unijui.edu.br/index.php/alfabetizacao/article/view/8690>. Acesso em: 6 jul. 2024.

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

KULLBERG, Christina. Crossroads Poetics: Glissant and Ethnography. **Callaloo**, v. 36, n. 4, p. 968-982, 2013.

LABATE, B. C. A **Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos**. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby. Comments on Brazil's 2010 Resolution Regulating Ayahuasca Use. **Curare**, v. 34, n. 4, p. 298-304, 2011.

LABATE, Beatriz Caiuby; COUTINHO, Tiago. O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu. **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 2, p. 215-250, 2014.

LACLAU, E. **A razão populista**. Tradução de Sérgio Lessa. São Paulo: Editora Três Estrelas, 2005.

LACLAU, Ernesto. **Misticismo, retórica y política**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y estrategia socialista**: Hacia una radicalización de la democracia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

LANDER, E. Apresentação. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Tradução de Antônio Marques Bessa. Coimbra: Edições 70, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 328-366.

LUCIANO, Gersem. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: SECADi/MEC; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

LUNA, L. E. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal, In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 333-354.

LUZ, P. O uso ameríndio do caapi. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras / São Paulo: FAPESP, 2002.

MACKAY, H. **Extraordinary popular delusions and the madness of crowds**. Local de publicação: Editora, 2007.

MACRAE, E. **Guerrilha e Utopia**: Ernesto Che Guevara na Bolívia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

MACRAE, E. **Guiado pela Lua**: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

MAFFESOLI, M. **O Tempo das Tribos**: O Declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

MAHER, Terezinha Machado. Formação de Professores Indígenas: uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas**: repensando trajetórias. (Coleção Educação para todos). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. Disponível: <https://www.mpma.mp.br/arquivos/COCOM/arquivos/centros_de_apoio/cao_direitos_humanos/Froma%C3%A7%C3%A3o_de_professores_ind%C3%ADgenas_repensando_trajet%C3%B3rias.pdf#page=11>. Acesso em: 21 jan. 2024.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Ambiguidades do conceito de crioulização entre a teoria e a empiria. **Anais**. XXV Simpósio Nacional de História – ANPUH, Foraleza, 2009. v. 25, 2009. Disponível em: <https://encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.0092.pdf>. Acesso em: 6 jul. 20024.

MBEMBE, Achille. **On the Postcolony**. (Studies on the History of Society and Culture) (Volume 41). Berkeley, Califórnia: University of California Press, 2001.

MCKENNA, D. J. Ayahuasca: uma história etnofarmacológica. In: METZNER, Ralph (Org.). **Ayahuasca**: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza. Tradução de Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002, p. 172-194.

MCKENNA, T. **O pomo de ouro**: a busca pelo primitivo, a origem e história das plantas, drogas e a evolução humana. São Paulo: Editora Pensamento, 1992.

MESQUITA, A. C. S.; MARTINS, R. F.; CRUZ, T. M. E. Cofinanciamento e responsabilidade federativa na política de assistência social. **Texto para Discussão, Ipea**, n. 1724, mar. 2012.

MESQUITA, R. G. de M. de. Currículo e ação educativa emancipatória: implicações políticas e epistemológicas. **Educação**, Porto Alegre, v. 34, n. 3, p. 351-359, set./dez. 2011.

METZNER, R. **Ayahuasca**: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza. Rio de Janeiro: Griphus, 2002.

MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.

MIGNOLO, W. D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MONFARDINI, Adriana. O mito e a literatura: terra roxa e outras terras. **Revista de estudos literários**, v. 5, p. 50-61, 2005.

MONTEIRO, A. M. **O corpo inconsciente**: as dimensões ocultas da saúde. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo, 2006.

MONTEIRO-FILHO, E. L. A.; MONTEIRO, K. D. K. A. **Biologia, ecologia e conservação do boto-cinza**. São Paulo: Páginas e Letras, Editora e Gráfica, 2008. 277p.

NARBY, J. **A Serpente Cósmica**: ADN e Origens do Conhecimento. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

NEVES, André Coitinho das. **O processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil**: conquistas, disputas & tensões. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia – UFBA, Salvador, 2017. Disponível em: <https://ppgcs.ufba.br/sites/ppgcs.ufba.br/files/andre_-_ayahuasca_pdf.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2024.

OKAMOTO, Suzy. Jurema Sagrada. **Cadernos de Subjetividade**, n. 19, p. 45-60, 2016.

PACHECO, I. **Educação infantil**: trabalho pedagógico e cotidiano. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

PAJUELO, J. **A cultura dos jardins**: uma introdução à história das plantas medicinais. São Paulo: Editora Senac, 2001.

PECHULA, Marcia Reami. **Os signos mítico-sagrados no discurso científico racional**: Análise da Divulgação Científica nos Meios de Comunicação de Massa. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2001.

PECHULA, Marcia Reami; RIBEIRO, Maria Augusta Hermengarda Wurthmann. **Mito e Educação no Cotidiano Escolar**. Educação: Teoria e Prática, 2008.

PINTO, Simone Rodrigues; BERNARDES, Aristinete. Identidades caribenhas: crioulização em Édouard Glissant. **Sociedade e Estado**, v. 34, p. 637-660, 2019.

PLATERO, Lígia Duque. Rapé dos Índios no Santo Daime: Traduções Equívocas e Controles Sociais Informais. In: **Anais**. VI Congresso Asociación Latinoamericana de Antropología 2020, vol. 7, p. 1093-1103, 2020. Disponível em: <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/99512659/ALA_ACTAS_DEL_CONGRESO_N_5_definitivo-libre.pdf?1678153121=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DACTAS_VI_CONGRESO_ALA_Desafios_emergente.pdf&Expires=1720323392&Signature=ayd~tPAZ5UTnEl29UFL8tgnBgdqfiJN7ZBtc7j8c~-0RlmHw6OuamHOXPwP5EIWS~kcGNNqS~zdfRQdqxzdX7fLInPHxYeUmQPRGx3N0ZZJ3PEGLV0bDfxo2w8HyVHKQd0ZHpiCgCNLzI8ZWvjumTmoN~dWJiVBCOOhGXQYRQoaiSaP7MEdyZDC1z1y6TDLtI4~YuW~336kqweHrG2vim7aXFHad4UeMm37enFtLCnSCcB-~3bv8rWCP30eevq64Fhm~rVOgV2DDrUvy6JV2apsJNl-Cm8IVkrAIOyTC5efPzuX-ui-JKufHdCFyqgKJoyeI3KzYighKXejp6vZ1lw__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA#page=1093>. Acesso em: 6 jul. 2024.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In.: PALERMO, Z.; QUINTERO, P. Anibal Quijano. **Textos de fundación**. Colección El despendimiento. Buenos Aires - Argentina: Ediciones del Signo, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. 2005.

RAMALLO VERÍSSIMO, M. de L. O. **Escola de Enfermagem**, Universidade de São Paulo. Av. Dr. Enéas de Carvalho Aguiar, 419, CEP 05403-000, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: mdlorver@usp.br.

REICHERT, A. **A prática educativa**: como ensinar. Petrópolis: Vozes, 2012.

REICHERT, Emannuel Henrich. Notas sobre o eurocentrismo no Brasil. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 11, n. 129, p. 128-134, 2012.

REIS, R.; ORTEGA, F. Perspectivas neurocientíficas para uma teoria do trauma: revisão crítica dos modelos integrativos entre biologia e cultura. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 37, n. 8, e00352820, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/MjZw5QS6948RTFDjhd44m5M/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 15 jan. 2022.

REZENDE, Rodrigo Castro. Crioulização e História Regional: um estudo sobre a etnicidade, o paternalismo e as manumissões dos homens de cor nas Minas Gerais, 1753-1888. **Revista de História Regional**, v. 22, n. 2, 2017.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. **Da invisibilidade à visibilidade da Jurema**: a religião como potencialidade política. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Recife, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/12063/1/TESE%20Michelle%20Gon%c3%a7alves%20Rodrigues.pdf>. Acesso em: 6 jul. 2024.

SÁEZ, Oscar Calavia. Teorías, actores y redes de la ayahuasca. **Ilha**, v. 16, n. 1, p. 7-40, 2014.

SAMPAIO, Dilaine S. Catimbó e Jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. **Debates do NER**, 2(30), 151–194. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.63469>. Acesso em: 14 jun. 2024.

SARAIVA, J. F. **História da civilização ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SARAIVA, Maria Manuela. Sartre e o mito do herói. **Revista Portuguesa de Filosofia**, p. 801-821, 1982.

SCAVINO, S. B. **Democracia e educação em direitos humanos na América Latina**. Petrópolis: Novamérica, 2009.

SHANON, B. A ayahuasca e o estudo da mente. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras / São Paulo: FAPESP, 2002, p. 631-660.

SHEPARD JR., G. Venenos divinos: plantas psiocativas dos machiguenga do Peru. In: LABATE, B. C. e GOULART, S. L. (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 187-218.

SILVA, F. G. P. da; SILVA, J. F. da. A crítica decolonial das epistemologias do sul e o contexto de constituição das coleções didáticas do PNLD-campo/2013. **REALIS**, v.4, n. 02, jul./dez. 2014.

SILVA, J. F. da et al. Paradigmas da educação do campo: um olhar a partir dos estudos pós-coloniais latino-americanos. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 22, n.2, p. 09-38, jul./dez.2014.

SILVA, Nilson Euclides. A floresta em oposição ao governo da floresta. **Anais**. XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social, Natal - RN, 22-26 jul. 2013 (ANPUH - Associação Nacional de História). Disponível em: <https://snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1363875096_ARQUIVO_Aflorestaemoposicaoaogovernonafloresta.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2024.

SOARES, L. E. Drogas: A Criminalização Injustificada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.

THEOPHILO, Gabriela Mitidieri. Uma poética da relação: a conversa infinita entre Édouard Glissant e Michel Leiris. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 11, n. 27, 2018.

THIONG'O, Ngugi Wa. **Decolonising the Mind**: The Politics of Language in African Literature London: Heinemann, 1986.

TUPPER, Kenneth W. Enteogenos e inteligência existencial: plantas mestres como instrumentos cognitivos. **Periferia**, v. 3, n. 2, 2011. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5521/552156375007.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté. **Os Deuses canibais**. Rio de janeiro: Jorhe Ahar/Anpocs, 1986.

WERÁ, K. **As fios da tessitura de um novo tempo**: histórias de Kaká Werá Jecupé. São Paulo: Peirópolis, 2011.