

# COSMOLOGIAS DA FLORESTA

## Sonhando o lugar de vida sob o Céu do Mapiá

*FOREST COSMOLOGIES*  
*Dreaming the life place under the Céu do Mapiá*

**Gibson Albuquerque<sup>1</sup> e Maria Angélica da Silva<sup>2</sup>**

### Resumo

Este artigo analisa alternativas epistêmicas à crise civilizatória contemporânea mediante saberes tradicionais, com ênfase nas comunidades ayahuasqueiras. Objetiva-se demonstrar como suas expressões rituais e o sonho enquanto fenômeno político coletivo oferecem modelos éticos para uma reconfiguração biocêntrica da sociedade, à luz do pensamento decolonial. Metodologicamente, parte-se da imersão, complementada por análise documental plural de fontes sobre práticas comunitárias, o que permite compreender as múltiplas dimensões desses contextos. Buscou-se, sempre que possível, frequentar outras fontes que não as eurocêntricas, gerando uma circularidade epistêmica que propicia novas atitudes e vivências em um mundo mais integrado, sensível e experimental.

Palavras-chave: cultura ayahuasqueiras; Acre; paisagem; cidades.

### Abstract

*This article analyzes epistemic alternatives to contemporary civilizational crisis through traditional knowledge, with emphasis on ayahuasqueiras communities. The objective is demonstrate how ritual expressions and dream as collective political phenomenon offer ethical models for a biocentric reconfiguration of society, in light of decolonial thought. Methodologically, starts from immersion, complemented by plural documentary analysis of sources on community practices, which allows us understand multiple dimensions of these contexts. It was sought, whenever possible, to attend sources other than Eurocentric ones, generating epistemic circularity that provides new attitudes and experiences in a more integrated, sensitive and experimental world.*

*Keywords: ayahuasca culture; Acre; landscape; cities.*

### Cidades, Sonhos e Mirações

Às vezes, o mundo inteiro me parecia transformado em pedra. Mais ou menos avançada segundo as pessoas e os lugares, essa lenta petrificação não poupava nenhum aspecto da vida, como se ninguém pudesse escapar ao olhar inexorável da medusa (Calvino, 1990, p. 16).

Mundo de pedra. A arquitetura e as cidades parecem ter sonhado com esta estabilidade que a geologia evoca. Mas é desta vida pétrea – ela mesma envolta em movimento, embora milenar – que oscilações e mudanças ocorrem. Trazemos aqui reflexões sobre a Amazônia brasileira, avaliada como pétrea durante séculos, embora crivada pelas marcas da chamada modernização, em especial a partir do século passado. Contudo, na atualidade, ela cada vez mais nos afigura como um enorme laboratório, não só pela biodiversidade, mas porque as pesquisas, nos mais diversos campos de estudo, vêm mostrando em imensos e variados matizes, a sua complexidade e dinamismo. Voltando-nos para o campo da arquitetura e urbanismo, cidades inteiras têm surgido do seu solo. Por outro lado, ao tratarmos das transformações cruéis, quilômetros de copas de árvores são abatidos para projetos de mineração e agronegócio. Não se pode reivindicar uma postura exógena: a Amazônia não está fora do mundo. As alternativas locais são atravessadas por acontecimentos que se dispõem em todos os lados do globo.

Não é a imobilidade ou o apartar da vida humana que se reivindica para a floresta, mas o não desperdiçar do seu manancial de conhecimentos. A ideia de um futuro ancestral, apregoada por Ailton Krenak (2022), acolhida e praticada por muitos, faz da Amazônia um lugar de referência para os que buscam o mais rico berço do natal, pensando nas reflexões sobre territorialização e desterritorialização, ou mesmo sobre o retorno de Deleuze e Guattari (1997).

Se nos ciclos econômicos que devastaram a floresta a adoção acrítica de modelos importados era tida como avanço civilizatório (Cardoso; Lima; Ponte et al., 2020), agora há que se considerar o impulso das novas dinâmicas de Gaia que vão revelando a necessidade da conexão tradicional, ancorada não sequer no equilíbrio ecológico, mas no entendimento de que o próprio conceito de ecologia está posto em xeque. Este conceito, criado no século XIX a partir de seu emprego por Haeckel em 1866, ancora-se na noção de casa, *oikos*, e resultando da ligação desta palavra com *logos* (estudo da casa). No entanto, no pensamento de alguns autores, a casa seria o grande paradigma da ambição humana de reger o planeta: seja na dimensão de um país ou de nosso apartamento, buscamos estabelecer fronteiras, criar distâncias e exercer domínios.

[...] a ecologia já é, pelo seu próprio nome, uma forma de antitotemismo que deve provar que tudo no não humano se estrutura como a unidade social doméstica básica dos humanos. Frequentemente, temos tendência a projetar nas plantas e animais nossa própria experiência de sociabilidade. Nós poderíamos dizer que a ecologia nasceu como uma ciência inacabada da sociabilidade não humana: inacabada, pois ela nunca conseguiu pensar para além do paradigma doméstico. Sem estar plenamente consciente disso, em sua estrutura geral, em suas orientações, em seus conceitos fundamentais, a ecologia foi um estranho convite a imaginar os seres vivos não humanos em fronteiras domiciliares (Coccia, 2020, p. 115).

<sup>1</sup> Arquiteto e Urbanista pela Faculdade Barão do Rio Branco, mestre em Projeto e Patrimônio pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e doutor em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Alagoas.

<sup>2</sup> Professora titular da Faculdade de Arquitetura, Urbanismo e Design da Universidade Federal de Alagoas. Arquiteta e Urbanista pela UFMG, com mestrado em História Social da Cultura pela PUC-RJ e doutorado pela UFF/Architectural Association School, Londres.

Hoje, em meio ao Antropoceno – quando a ação humana ampliou exponencialmente seus limites e rivaliza até mesmo com as forças geológicas na modelagem do planeta – a lógica pétrea a que nos remetemos anteriormente persiste. Nossos assentamentos são revestidos de cinza e, tanto na escala da casa quanto da gestão territorial macro, pouco se avançou no pensamento sobre a coabitação entre humanos, espécies vegetais, animais, tecnologias e divindades<sup>3</sup>. Como forma de iniciar a construção de uma saída futura – rememorando o que diz Antônio Bispo dos Santos – a operação passa por criar nomes.

Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado, quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória, para que outra possa ser imposta (Santos, 2023, p.12).

Acreditando na força da palavra e deslocando-nos para os processos inventivos na busca pelo contracolônizar e o contra-adestrar, Antônio Bispo segue nessa direção com o que chama de “guerra das denominações”. Ao criticar outra expressão usual – o “desenvolvimento sustentável” –, ele a contrapõe ao que denomina biointeração. Nesse cortejo vocabular, surgem termos como transfluência, compartilhamento e confluência, entre outros que ganham nova roupagem (Santos, 2023, p.13).

Diante de um amanhã que exige nossa capacidade imaginativa, podemos buscar inspiração nos povos da floresta para construir não apenas amontoados de pedra, ferro e revestimentos, mas cidades com maior porosidade e fricção. Nesse contexto, engenheiros, arquitetos e urbanistas encontram-se no centro de uma crise que tem sido denominada ecológica, mas que é também política e epistêmica.

É precisamente nesta encruzilhada civilizatória que se somam outras vivências, para além da criação das palavras. Entre um suposto ocaso do conceito de ecologia e o germinar do conceito de biointeração, podemos nos aproximar de outros experimentos, com o objetivo específico de investigar outras propostas e saídas. O termo miração, por exemplo, designa a experiência visual induzida pela ayahuasca, que, entre as inúmeras bebidas ancestrais reconhecidas, é uma das que mais se destaca no cenário amazônico, sob diversos pontos de vista. Proveniente de plantas mestras, sua relevância não reside apenas nos aspectos botânicos e etnográficos, mas também no potencial de guiar rumo a outras formas de convivência comunitária e urbana, apontando para novos modos de viver socialmente. Ela provoca percepções e sensações diversas, revelando o habitar sob outras dimensões.

Na sua aparência, o chá possui aspecto viscoso e forte coloração marrom-escura ou marrom-claro, resultado da fervura e cozimento das cascas processadas do cipó *Banisteriopsis caapi* (chamado de Jagube ou Mariri) e as folhas do arbusto *Psychotria viridis* (conhecido como Chacrona ou Rainha). Embora esta composição botânica central permaneça em escala global, as práticas de preparo e consumo exibem marcante diversidade. Técnicas de manipulação, contextos ritualísticos e significados culturais específicos a cada grupo transformam a mesma base material em expressões singulares, refletindo distintas cosmologias e territórios (Schultes; Hofmann, 1992).

3 O setor da construção civil, em âmbito global, consome mais recursos naturais que qualquer outra indústria, e a “tecnosfera” (camada planetária de tudo que é produzido pelo ser humano) já alcança a marca de 30 trilhões de toneladas (Cançado, 2017, p. 02). Se as cidades são o epicentro da crise climática – já que são responsáveis por 75% das emissões de carbono, 70% dos resíduos e cerca de 70% do consumo global de energia, qualquer solução deve passar por ela.

Essa bebida psicoativa<sup>4</sup>, consumida por cerca de 72 povos indígenas brasileiros, apresenta-se como portal para outros modos de se perceber e viver. O estado do Acre destaca-se no que tange ao uso da ayahuasca, e várias das formas de ingestão que se espalharam pelo Brasil tiveram ali a sua origem em especial a partir do início do século XX. Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha são doutrinas religiosas que sintetizam matrizes cristãs, indígenas e africanas, e que ritualizam o uso do enteógeno, transformando-o em eixo de suas experiências espirituais. Sua crescente notoriedade os projetou inclusive nacional e internacionalmente como potenciais atrativos turísticos na Amazônia.

Acreditamos que a cosmovisão da natureza sacralizada reconfigura material e simbolicamente o lugar de vida, e, neste sentido, ensina outras formas de convivência comunitárias e urbanas. Partindo deste pressuposto e buscando outras formas de construir uma vida cidadina tonificada pela biointeração, a investigação voltou-se para experiências que se inserem na floresta, guiadas por plantas sagradas. Para isso, foram realizadas incursões pelo interior do Acre e Amazonas, acessando o conhecimento por meio da presença nos locais onde tais experiências acontecem. Sem abandonar as fontes escritas, mas concedendo primazia às vivências, para alcançar este objetivo, adotamos uma estratégia metodológica imersiva e multissensorial, centrada no protagonismo do corpo posto em ação. Assim, um dos autores que assina este artigo partiu de Rio Branco, capital do Acre, portando seus instrumentos de trabalho: máquina fotográfica, drone, repelente e uma boa dose de encantamento acerca do que lhe agradava nesta jornada. De fato, acessou-se mais de um destino, em jornadas extensas e muitas vezes divididas entre percursos terrestres e fluviais.

Com o corpo em campo, registrou-se sistematicamente palavras, imagens, paisagens vivas e práticas cotidianas, entendendo que o movimento físico é também motor de um deslocamento epistêmico necessário para o encontro genuíno com o outro. Esta abordagem foi complementada por uma rigorosa busca por aportes teóricos plurais, indo para além das fontes tradicionais de fundo europeu. Frequentamos deliberadamente fontes literárias, filosóficas e cosmológicas vinculadas às tradições estudadas e a pensadores indígenas, criando uma circularidade de saberes que não apenas informa a análise, mas também busca fomentar práticas profissionais mais integradas, sensíveis e experimentais no campo do espaço habitado.

Um dos destinos escolhidos foi a Vila Céu do Mapiá – sede do Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS –, situada na Região do Alto Purus, dentro dos limites de Pauini, no estado do Amazonas. Hoje, 63 anos após sua fundação, esse município tem cerca de 20.000 habitantes, e suas raízes culturais são profundamente ligadas aos povos indígenas da região. É válido destacar que o Mapiá mantém muitas relações políticas e econômicas com o estado do Acre, principalmente devido ao grande número de residentes acreanos e por estar mais próximo da capital, Rio Branco, se comparado a Manaus. O município de Pauini abriga muitas comunidades extrativistas, dentre as quais destaca-se o Céu do Mapiá, que apresenta o maior potencial turístico e a maior quantidade de habitantes – cerca de 1.200 (Almeida, 2022). De acordo com a Rede Global de Ecovilas – GEN, é a maior ecovila da região Norte, com uma estrutura organizacional que conta com presidente, secretários e conselheiros atuando voluntariamente em diversas frentes sociais.

4 Atualmente os pesquisadores usam o termo enteógeno quando se referem a substâncias naturais sacralizadas como essa, considerada a forma mais respeitosa e oportuna de entender as experiências narradas a partir da floresta. A terminação é utilizada para designar psicoativos visionários utilizados sob o propósito de contatar o “divino”, ampliar a consciência e atingir uma percepção outra das coisas em contínua relação com o universo.



Diferentemente do que se imagina, a sacralidade que permeia estas comunidades transcende em absoluto o momento ritualístico da ingestão do chá. Ela se encarna no cotidiano, configurando um ethos comunitário onde os preceitos doutrinários se manifestam com força nas relações de convivência e nas práticas sociais. Nascidas no seio da floresta, as tradições guardam em sua essência uma inequívoca sacralização da natureza – reconhecendo-se como parte inextricável dela. Esta cosmovisão fundante materializa-se de forma tangível: no ativismo político-ecológico, nos símbolos do fardamento, na pulsação das músicas de cura e, de modo crucial para nossa investigação, na própria concepção e organização do habitar. A paisagem construída, assim como o corpo e o espírito, torna-se expressão viva dessa integração sagrada com o território.

A fenomenologia da experiência ayahuasqueira revela-se radicalmente plural: tanto os efeitos somáticos quanto os estados subjetivos derivados da ingestão são interpretados e vividos de maneiras distintas, moldados pelo contexto cultural e pelo ecossistema ritualístico em que ocorrem. Manifestações fisiológicas como o vômito, por exemplo, podem ser significadas como processo curativo, purgação espiritual ou limpeza energética em ambientes cerimoniais, enquanto em outros contextos são percebidas apenas como mal-estar passageiro. Paralelamente, as alterações da consciência oscilam entre leituras de ordem revelatória e mística e compreensões estritamente vinculadas a processos neuroquímicos.

Contudo, o eixo sensorial mais distintivo da experiência reside, inquestionavelmente, no domínio visual. As visões estruturadas – particularmente aquelas dotadas de sequencialidade temporal e narrativa imagética decifrável – ocupam lugar de extrema relevância nas tradições ancestrais e nas práticas rituais contemporâneas que incorporam a bebida. Este fenômeno visionário encontra sua expressão conceitual no termo *miração*, cunhado pelas religiões ayahuasqueiras acreanas para designar experiências que catalisam profundas transformações na subjetividade. Atuando como vetor de ressignificação existencial, a *miração* reconfigura a autopercepção do indivíduo e sua inserção no mundo, operando predominantemente através de uma perspectiva espiritual-existencial que reorienta valores e compreensões (Goulart, 2004). De uma forma geral, nota-se que as comunidades ayahuasqueiras, após encontrarem reconhecimento oficial por meio da fé, resguardada pela Constituição Federal, espalharam-se em inúmeras partes do território, associando elementos tangíveis e intangíveis que evidenciam cosmologias e modos de vida amazônicos em suas variadas vertentes. Ao ganhar espaço nos centros urbanos, a proximidade com a floresta não é a mesma, sendo necessário adotar novas dinâmicas. Se, para os ayahuasqueiros da Amazônia, a floresta é vista como uma provedora das necessidades, bem como dádiva divina, para aqueles que não cresceram com essa proximidade, e que conviveram e convivem com uma outra relação espacial mais marcada pelo processo de racionalização e instrumentalização, a ayahuasca surge como uma aproximação e acena com a perspectiva de uma natureza sacralizada – por vezes mais sensorial e menos espiritualizada.

Se a experiência da *miração* (Goulart, 2004) fundamenta uma reorientação existencial, sua expressão coletiva cristaliza-se num projeto político-espiritual: a reconciliação entre a natureza do humano e a natureza entendida como fora dele. Nestas comunidades, pode-se observar frontalmente os paradigmas de desenvolvimento que se dissociam, mas também se somam, se negativizam ou se diluem perante os comportamentos e saberes tradicionais. Exemplar, como foi comentado, é a trajetória do Céu do Mapiá que, confrontando crises ecológicas ameaçadoras, mobilizou-se pragmaticamente – desde a autossustentabilidade até a rejeição estrutural de um pleno consumismo urbano. Emergiu assim uma confluência singular de agentes, temporalidades e espacialidades, gerando um *modus vivendi* convergente com as suas práticas culturais. A experiência

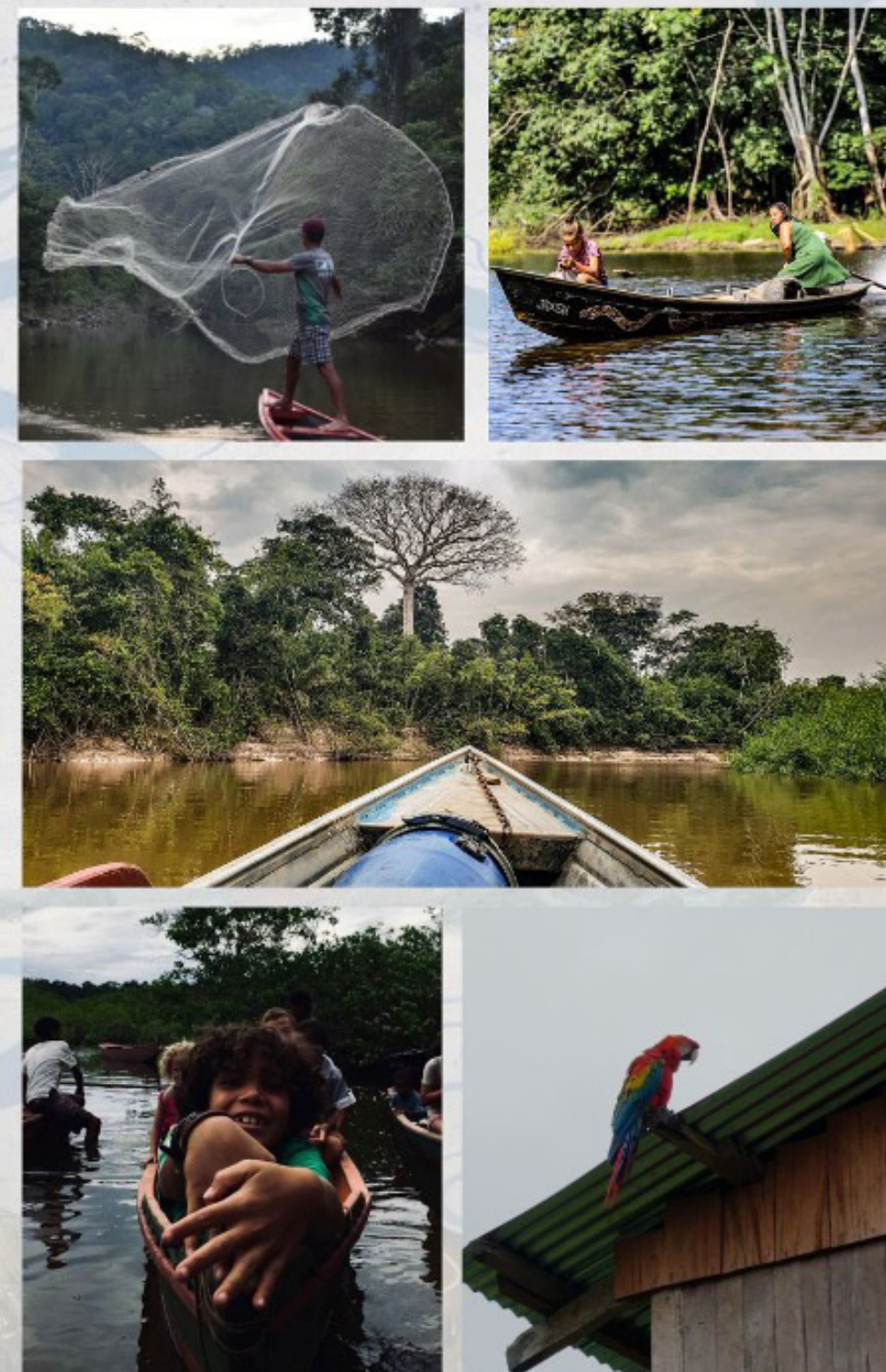
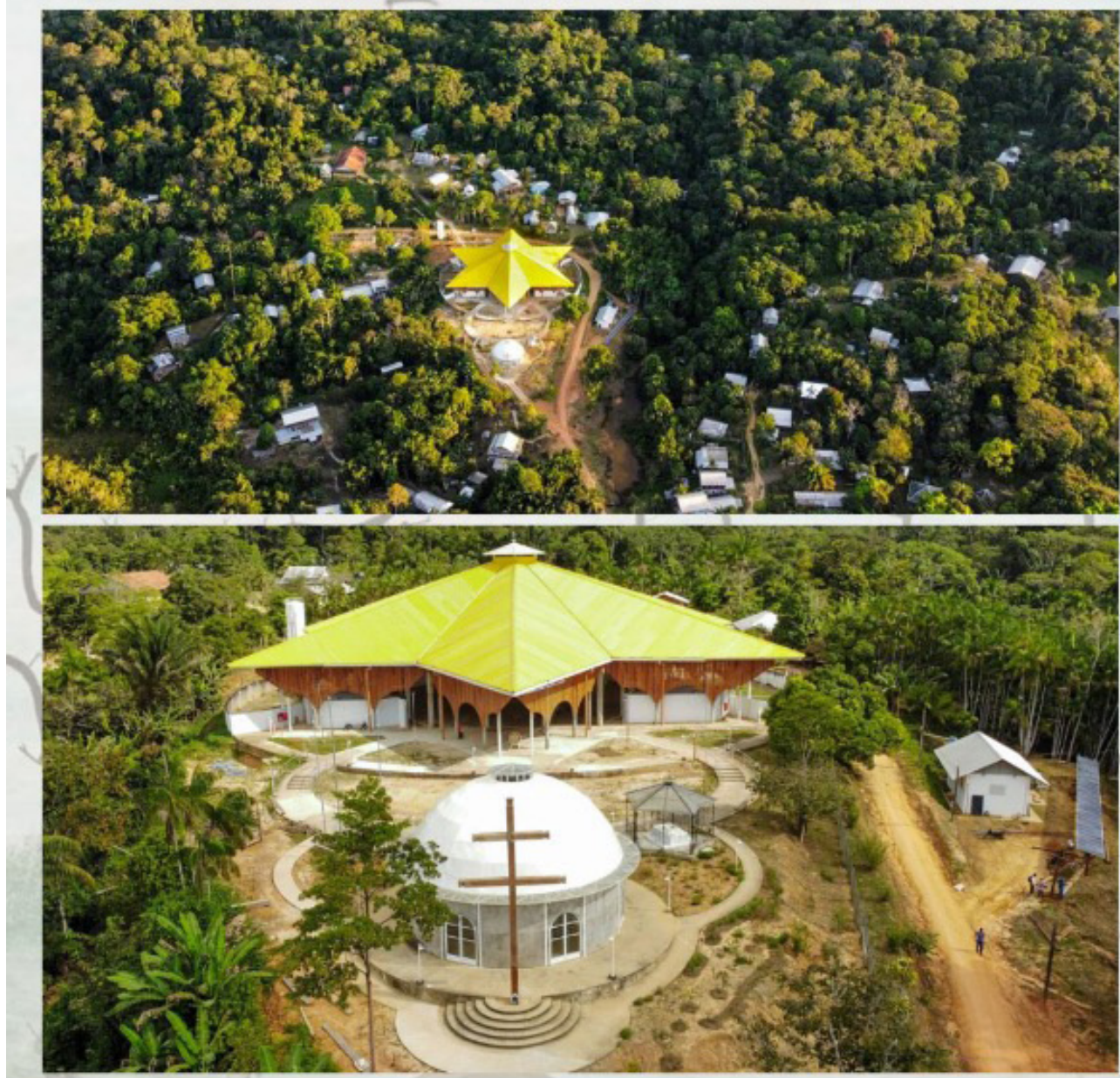


Figura 1 – Colagem - Percorso até o Céu do Mapiá. Fonte: dos autores, 2022.

com o sagrado torna-se aqui inapreensível fora de sua tessitura social: não apenas pela complexidade ritual, mas pelas transformações intergeracionais que moldam os adeptos – incluindo crianças e adolescentes socializados nesta ecologia relacional.

Quanto à sua arquitetura, é precisamente esta cosmovisão reconfigurada que se corporifica no espaço construído. Casas de feição, templos e túmulos nas comunidades ayahuasqueiras frequentemente adotam geometrias bastante rígidas. Neste caso, podemos aventar algumas hipóteses sobre esta preferência, mas, visto a complexa trama cultural envolvida nestas práticas religiosas, pode se imaginar que os pressupostos da cultura ocidental, que por milênios criou uma forte correlação com os poderes da geometria, expliquem, por um lado, esta adesão às formas regulares, pois





o cristianismo recupera valores da antiguidade quando faz esta relação imediata entre simetria e equilíbrio com as forças divinas.

Na busca por trazer para o cotidiano dos humanos os valores celestes, o urbanismo e a arquitetura se valem dessas correspondências. Entre microcosmo e macrocosmo, recebemos no processo colonial, os princípios que conjugam estas dimensões. Por outro lado, culturas vernaculares, por caminhos distintos, igualmente reportam-se a princípios geométricos – sem necessariamente vincular-se à idealização cristã –, adotando-os a partir de outros fundamentos cosmológicos. Culturas ligadas ao vernáculo, como as indígenas e ayahuasqueiras, expressam em fractais, arcos e círculos essa mesma lógica espacial, permeando tecidos urbanos, edificações, artefatos e ritos (Minucci, 2008). Confluem, assim, numa epistemologia do espaço que dimensiona de modo distinto corpos, movimentos e temporalidades.

A Igreja da Floresta no Céu do Mapiá, idealizada nos anos 2000, é emblemática: seus 5.700 m<sup>2</sup> materializam uma estrela de seis pontas, lua e sol – o céu espelhado no chão da floresta, convertendo a miração em paisagem habitada. Se a Igreja da Floresta materializa o cosmos na terra, o Reinado encarna a sacralidade vegetal, já que é a denominação usada por diversos grupos para tratar do espaço de cultivo das plantas mestras – morada da Rainha.

Esta comunidade não existe sem essa simbiose, pois as plantas constituem a sua trama ontológica, constituindo-se em longínqua herança ancestral. Este paradigma

relacional confronta radicalmente nossa alienação urbana: se as cidades concentram a agressão ambiental máxima (emissões, consumo desenfreado), é precisamente nelas que a reintegração verde precisa emergir como contraponto civilizatório. Como afirma Mancuso (2021, p. 66), a eficiência fitorremediadora intensifica-se na proximidade direta das fontes poluidoras.

E se fosse possível plantar boa parte dessas árvores dentro de nossas cidades, os resultados, tenho certeza, seriam muito maiores. Na cidade, todas as superfícies deveriam ser cobertas de plantas. Não só os (poucos) parques, avenidas, canteiros de flores e outros locais canônicos, mas literalmente todas as superfícies: telhados, fachadas, ruas; todo lugar onde é concebível colocar uma planta (Mancuso, 2021, p. 66).

Os benefícios transcendem em muito a mera compensação ecológica: do plano espiritual ao sustento material. Do abrigo à cura, a presença vegetal reorganiza radicalmente modos de vida, operando como infraestrutura de resiliência e sentido. É neste caminho que um mero plantio de árvores pode trazer inúmeros benefícios para além da simples oxigenação e sombreamento.

Hoje cabe compreender que a noção de selva urbana deve transcender sua conotação ameaçadora para representar, antes, a reintegração estratégica do biofluxo natural: um ecossistema conscientemente tecido por vegetação que converte espaços citadinos em nichos ecológicos resilientes. Do contrário, o “tal do progresso” vai continuar “comandando a gente”, e seguiremos “no piloto automático, devorando o planeta com fúria”, de modo que a cidade vai virar a “caixa preta da civilização” (Krenak, 2022, p.28).

Temos que parar com essa fúria de meter asfalto e cimento em tudo. Nossos córregos estão sem respirar, porque uma mentalidade de catacumba, agravada com a política do marco sanitário, acha que tem que meter uma placa de concreto em cima de qualquer corrego, como se fosse uma vergonha ter água correndo ali. A sinuosidade do corpo do rio é insuportável para a mente reta, concreta e ereta de quem planeja o urbano. Hoje, na maior parte do tempo, o planejamento urbano é feito contra a paisagem. Como reconverter o tecido industrial em tecido urbano natural, trazendo a natureza para o centro e transformando as cidades por dentro? (Krenak, 2022, p. 34).

E lembrando o poder das palavras, a própria expressão “selva urbana”, poderia ganhar uma versão positivada. Diante da crise civilizatória exposta, impõe-se um questionamento radical: o modelo urbano hegemônico constitui realmente a única via possível? Ou urge reinventar, sonhar, mirar os próprios fundamentos do habitat humano? Neste limiar, os saberes ancestrais – particularmente os ressignificados pelas comunidades ayahuasqueiras – emergem como farol epistemológico, revelando modos de existência multidimensional que integram tempos sobrepostos, espacialidades entrelaçadas e cosmogonias plurais. Sua contribuição transcende o direito dos povos a manter seus próprios saberes: ao desvelarem concepções radicalmente outras de urbanidade e humanidade, esses povos demonstram, mesmo imersos na lógica agropastoril e na sociedade mercantil, uma capacidade ontológica de habitar sem exaurir. Como sintetiza Krenak (2022, p.36), enxergam o território como “lugar cheio de espíritos com quem se comunicam, de modo que mesmo quando expropriados de tudo e sem ter nem chão para pisar, ainda conseguem recriar um lugar para ser habitado”.

O reconhecido neurocientista Sidarta Ribeiro esclarece que sonhamos até cinco vezes por noite, em um movimento crucial para recombinar memórias e gerar ideias inovadoras. Mas ele também nos mostra que o sonho está em risco, ameaçado de extinção em função da negligência social e educacional, e dos nossos hábitos que ignoram sua importância. Ao acordarmos apressados, por exemplo, perdemos a



chance de resgatar memórias oníricas, interrompendo um ritual biológico que conecta passado e presente. Sonhar, lembrar e compartilhar não são meros hábitos, mas uma prática que preserva a criatividade e a saúde. Nossos antepassados utilizaram esse espaço seguro de simulação para criar estratégias que nos impulsionaram da caverna à era digital.

Exercitar o sonho é trabalhar para recuperar capacidades ancestrais perdidas. Os povos da floresta há décadas entendem que até mesmo o som pode potencializar o processo onírico, enquanto, do outro lado, “na barulheira” das cidades, os brancos não sabem mais sonhar com os espíritos” (Albert; Kopenawa, 2010, p. 462). Precisamente neste contexto de territorialidade onírica que o Acre revela vivências profundas de comunhão com o invisível, mediadas pela ayahuasca. O sonho emerge não só como ganho existencial que os humanos inclusive compartilham com outros animais<sup>5</sup>, mas como prática política e comunitária estruturante. Embora multifuncional – atuando como ferramenta preditiva, via de aprendizado e canal de comunicação com alteridades humanas e não humanas invisíveis na vigília –, sua potência singular reside também na democratização do acesso ao sagrado. Diferente de outras práticas como a reza, a embriaguez ritual ou o transe, que podem demandar condições específicas, o sonho é um território aberto: ainda que atravessado pelas desigualdades materiais e subjetivas que determinam quem pode dormir em paz. Essa acessibilidade potencial, contraposta às exclusões do mundo vigente, transforma o sonho em um espaço privilegiado de encontro e resistência, onde se tecem relações fundamentais para a vida comunitária através da reconfiguração do território existencial.

Precisamos sonhar outra vez. E sonhar também nossas cidades para que sejam vinculadas a outras vidas e seres, a outros sons que não as buzinas dos carros e às das fábricas, considerando também outros tempos que não apenas o avanço, porque os humanos “só sonham com eles mesmos”, de modo que “dormem como lâminas de um machado jogado no chão” (Albert; Kopenawa, 2010, p. 463).

Sobre o lugar dos sonhos, a líder indígena Glicéria Tupinambá explica:

Nós somos pessoas que sonham no território, e o território sonha junto com a gente. Como abelhas em uma colmeia. Mesmo que eu esteja fora do meu território, se algo estiver acontecendo, eu sonho. O lugar dos sonhos nos conecta (Tupinambá, 2023, p.186).

Ao propormos este diálogo com os saberes ayahuasqueiros, não defendemos a conversão universal a suas práticas ritualísticas, mas reivindicamos o direito de futuro que Ailton Krenak (2022) vincula à ancestralidade: a sobrevivência planetária exige repensar o lugar das outras cosmovisões historicamente soterradas. Movimentos fundados na fraternidade, na simplicidade como ato político, no cultivo da paz e no amor à criação – valores presentes, ainda que negligenciados, nas grandes tradições espirituais (hinduísmo, islamismo, budismo, cristianismo), que congregam a maioria humana – oferecem antídotos civilizatórios. Urge levar a sério esses princípios éticos universais: bondade, generosidade, partilha e reverência biocósmica. Trata-se de um exercício seletivo: reter o que liberta nas tradições enquanto rejeitamos opressões históricas, pois se a competição marca nossa trajetória, a cooperação e a simbiose constituem nossa matriz biológica primordial.

<sup>5</sup> Ver por exemplo, as pesquisas sobre os sonhos dos polvos, apresentada no filme *Criaturas da Mente*, com direção de Marcelo Gomes, 2024.

Tal transformação exige uma revolução educacional à altura do Antropoceno. Precisamos “semear, germinar e florescer mentes” através de pedagogias que honrem nosso acúmulo pluriépistêmico, atribuindo à educação prioridade civilizatória. Como alertou Paulo Freire (2000, p. 67), “se a educação sozinha não transforma a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda”. Reaprender a aprender implica escutar a diversidade dos quase 300 povos originários que ainda ocupam o território brasileiro, reconhecer os alicerces africanos em nossa formação, assimilar os ensinamentos andinos sobre Pachamama (Ribeiro, 2022) – e sobre ser parte de um todo maior.

Reaprender não implica fetichização do primitivo nem fuga urbana para quimeras naturais. Significa reconhecer nesses modos outros de habitar um repertório vital de possibilidades. Fissuras ontológicas que, mesmo sob violências estruturais, demonstram como a agência humana articulada aos limites ecológicos gera resistências criativas.

## Referências

- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- ALMEIDA, Omar Neto Pio de. *Entre rios e floresta: do povoado de Terruã a cidade de Pauini-AM*. 2022. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.
- CALVINO, Italo. *Se um viajante numa noite de inverno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CARDOSO, A.; LIMA, J.; PONTE, J.; VENTURA, N.; RODRIGUES, R. *Morfologia urbana das cidades amazônicas: a experiência do Grupo de Pesquisa Cidades na Amazônia da Universidade Federal do Pará*. Revista Brasileira de Gestão Urbana, Curitiba, 2020.
- CANÇADO, Wellington. *Desconstrução civil*. Belo Horizonte: Piseagrama, 2017.
- COCCIA, Emanuele. *Metamorfoses*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- GOULART, Sandra L. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2004.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- MANCUSO, Stefano. *A planta do mundo*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- MINUCCI, Ana M.; LIBRANTZ, André F. *A geometria fractal e suas aplicações em arquitetura e urbanismo*. São Paulo, 2008.
- RIBEIRO, Sidarta. *Sonho manifesto: dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- SANTOS, Antonio Bispo. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu; PISEAGRAMA, 2023.

SCHULTES, Richard E.; HOFFMANN, Albert. *Plants of the Gods*. Rochester: Vermont Healing Arts press, 1992.

TUPINAMBÁ, Glicéria. *O território sonha*. In: CARNEVALLI, Felipe et al. *Terra: antologia afro-indígena*. Belo Horizonte: Ubu Editora, 2023.