

MEIO AMBIENTE ESPIRITUAL

Genis Frederico Schmaltz Neto

*A religião é a mais audaz tentativa de conceber o universo inteiro como algo humanamente significativo (Berger, *The Sacred Canopy*).*

Resumo: Este estudo discute a existência de um meio ambiente espiritual – possível categorização designada para estudos ecossistêmicos cujo enfoque envolva uma comunidade religiosa – e suas especificações. Para isso, propõe definições perpassadas pela Visão Ecológica de Mundo para os termos “religião” e “espiritualidade”, além de fazer uma breve análise da comunidade religiosa Vale do Amanhecer, embasadas nos estudos de Piazza (1976), Capra (1991), Couto (2007) e Schmaltz Neto (2017). Assim como a tríade ecolinguística pressupõe a existência de três meios ambientes, o aspecto religioso do ecossistema pressupõe um simulacro cujo enfoque possibilita o vislumbre das características próprias das inter-relações espirituais como mitos, ritos e as transições entre dimensões realizadas por falantes.

Palavras-chave: Ecossistema/meio ambiente espiritual; religião; visão ecológica de mundo; Vale do Amanhecer.

Abstract: The objective of this paper is to show that there is a spiritual environment – in order to create an ecosystemic framework for the study of a religious community – in its main manifestations. Concepts related to the ecological view of the world, such as “religion” and “spirituality”, are discussed and applied to the analysis of the community of Vale do Amanhecer (Valley of the Dawn). The theoretical support comprises Piazza (1976), Capra (1991), Couto (2007) and Schamaltz Neto (2017). Whereas the ecolinguistic triad presupposes three environments, the religious aspect presupposes a simulacrum that enhances the understanding of the spiritual inter-relations among myths, rites and the transitions to the real world of the people.

Keywords: Spiritual ecosysteme/environment; religion; ecological view of the world; Valley of the Dawn.

1. Inquietações

A visão ecológica de mundo e a perspectiva da linguística ecossistêmica que evidencia a relação entre língua, povo e território tornam mais fáceis a compreensão de que o ser humano, em sua busca pelo pertencer, não constrói sua interação apenas a partir da

experiência com o Outro, mas também consigo mesmo e com o ambiente que o rodeia. Ora, toda sorte de vivências humanas funciona como um gatilho para que se estabeleça uma rede de inter-relações plausível dentro de um ecossistema. No entanto, nem toda experiência humana tem seu gatilho facilmente reconhecido nessa rede de inter-relações. Aliás, muitas das vezes, as vivências podem até mesmo parecer racionalmente inassimiláveis – o universo dos sonhos¹, por exemplo.

Outro exemplo são as interações que acontecem em situações interacionais em comunidades religiosas cujos enfoques envolvem dialogar com o que não se vê. Um falante, através de uma série de protocolos míticos, torna-se um novo falante ao ser assumido por um espírito – assume também um novo idioleto e comportamento não verbal. Não é possível considerar aquele falante ainda como o mesmo falante. O corpo biológico, apesar de ser o mesmo, não segue as mesmas regras interacionais de outrora. Isto é, existe ali uma espécie de transposição F1>F2 que configura uma interação “espiritual” entre o falante assumido por um espírito e seus ouvintes (O). No entanto, esse tipo de acontecimento não é visualizável em qualquer tipo de território. Tampouco sociedade. Na ecolinguística também não há uma categorização clara para isso.

A proposta deste estudo, diante desse panorama, é a de compreender a interação espiritual ou religiosa – seja ela qual for – de uma perspectiva ecolinguística que não a reduza simplesmente a um traço do meio ambiente social ou um devaneio causado pelos padrões imaginários do meio ambiente mental. A proposta é pensar na possibilidade de um lugar nos estudos ecossistêmicos para um **meio ambiente espiritual**, quiçá uma metodologia própria para estudos da religião com enfoque ecossistêmico.

Por isso, feitas estas considerações, contextualizo a discussão sobre o lugar da espiritualidade e da religião na ciência e na ecolinguística no tópico dois e três deste texto. Já no tópico quatro, faço uma breve explanação a respeito da religião brasileira Vale do Amanhecer a fim de estabelecer didaticamente caminhos para a discussão apresentada. No tópico cinco, esboço orientações metodológicas de análise para, por fim, traçar as considerações finais deste estudo, no tópico seis.

2. A interação com o desconhecido, a experiência e a religião

¹ Cf. TYOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Murray: Londres, 1871.

Para falar sobre o nascer e o pôr do sol os gregos atribuíam à figura de um deus, Helios, a função de trazer luz e calor aos homens percorrendo o céu num carro de fogo puxado por cavalos brancos. Todas as manhãs, Helios saía do Oriente e descia para o Ocidente². A relação com o distante mecanismo do universo levava a explicações construídas e embasadas em algo que não se podia literalmente descrever. Era preciso crer no mistério. Tratava-se de uma tentativa³ de materializar, por meio da linguagem, o que assimilavam em sua experiência íntima com o desconhecido.

Essa associação não costuma ser diferente do que tem feito as ciências em geral: na frenética tentativa de justificar as experiências que os seres humanos têm entre si e com seu derredor, criam, por meio de categorizações diversas, narrativas teóricas que permitem vislumbrar e provocar a sensação de que é possível confirmar nossa condição de humanos e os pensamentos reflexivos que nos assaltam. As ciências em geral sempre buscam o *como*⁴. E, apesar das infinitas respostas para qualquer tipo de como, não é costume também tentar encontrar um *porquê*. Há um vácuo. É melhor dizer que se trata de um campo subjetivo. Tudo é “contexto”. Pronto.

Dessa forma, desmascara-se facilmente o mito grego: o sol é uma estrela. Há um movimento rotacional. A estrela chamada sol é quente. O calor atravessa a estratosfera e encontra nossa pele. Ótimo. Mas por que aquele povo optou pela imagem de um deus, em específico um deus que puxa uma carroça flamejante, para trazer a luz solar à terra? As ciências antropológicas poderiam explicar todo esse processo de nomeação do desconhecido por meio de categorizações culturais. Afinal, são fenômenos da natureza que existem desde sempre. Mas a inter-relação entre o povo que nomeia o fenômeno e o fenômeno da natureza em si não costuma ser destrinchada.

É justamente a sensação de inacessibilidade, a mesma vivida pelos antigos ao se referir ao sol ou ao tentar explicar raios, trovões e chuva, a responsável por levar a experiência individual a um status sagrado – sagrado porque é raro, porque está distante, porque não pode ser acessado simplesmente pelo querer. É por isso que a experiência com o sagrado não significa necessariamente a crença em deuses ou espíritos, mas na existência de algo abstrato que de alguma forma pôde se tornar concreto (MARCHI, 2002, p. 44).

² Cf. DAVIDSON, Hilda. *Gods and Myths of Northern Europe*. Penguin Books, 1990.

³ O termo é *tentativa* porque Emile Durkheim (1858-1917) julgava ser o totemismo a primeira tentativa de assimilação com o desconhecido – que poderia culminar em uma religião, fato conclamado por J. F. Mac Lennan, em 1969, cuja afirmação principal é de que o totemismo constitui a primeira forma religiosa.

⁴ BACHELARD, Gastón. *O novo espírito científico*. Trad. A. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1996.

Não é necessário crer na existência de Hélios para vislumbrar o funcionamento da natureza em relação ao sol – e tudo que nela existe. O fato é que se trata de uma inter-relação provada e comprovada pelo calor, mas jamais suficiente próxima para afirmar individualmente que, de fato, o sol é uma estrela – e por acaso são redondas as estrelas? Cada povo encontrou sua explicação para a inter-relação com o sol e o desconhecido. Para os hindus, Brahma. Para os astecas, Quetzalcoalt. Na maçonaria, Sol-om-on. O que se tem, desde sempre, é uma inter-relação com o mistério⁵. Embora possam soar subjetivos, esses termos “desconhecido” e “mistério” são justamente os termos que traduzem a exata sensação de interagir com o que não se vê. Assim como os cristãos costumam cantar que “os céus proclamam a glória de Deus” mesmo sabendo que os céus não passam de astros perambulando pelo espaço, críticos da arte admiram Pietà de Michelangelo e tecem considerações estéticas profundas mesmo sabendo que a obra não passa de um bloco de mármore (PIAZZA, 1976, p. 71).

Cada pessoa poderá substantivar a experiência de céu e de Pietà à sua maneira, mas a experiência só permanecerá viva porque pode ser padronizável⁶, isto é, assim como o artista molda o mármore dentro de um movimento estético, a experiência religiosa – apesar de individual – pulveriza-se no coletivo. Mais do que isso, a experiência religiosa, quando iniciada, cria instintivamente um padrão a ser seguido para que ela volte a se repetir. Da interação entre Emanuel e Yhwh, por exemplo, estabelece-se o cristianismo. Neiva, com Seta Branca, o Vale do Amanhecer. Maomé, com Alá, o islamismo.

É partindo dessas reflexões que passo a entender a necessidade de três conceitos para continuar este estudo: experiência, experiência religiosa e religião. Toda interação humana que envolva o Outro e seu derredor⁷ deve ser chamada de **experiência**⁸. Quando

⁵ De acordo com o Dicionário Aulete, mistério é “tudo que não se pode explicar ou compreender; desconhecido da qual nada se sabe e que desperta curiosidade e/ou receio”. Acesso em 02.04.2017.

⁶ Cf. LIMA, Alceu. A vida sobrenatural e o mundo moderno. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

⁷ Cf. DILHEy, Wilhelm. *Poetry and experience*. Selected Works. V. Princeton, 1989.

⁸ O termo “experiência” não está sendo empregado segundo sua perspectiva dicionarizada – toda percepção simples de uma impressão externa – mas por seu uso corrente em alemão, *erlebnis*, a “experiência por vivência” (PIAZZA, 1976, p. 56). *Erlebnis* significa ainda “estar ainda presente na vida quando algo acontece”. Em outras palavras, trata-se da essência que não se apreende ao observar uma inter-relação com o desconhecido. Também **não é sinônimo de comunhão**. Este foi proposto pelo antropólogo Bronislaw Malinowski em 1923 e, depois, retomado por Roman Jakobson no contexto de suas seis funções da linguagem, em 1969. Mais tarde, nos anos setenta, o francês Henri Gobard o retomou, mas foi Couto, em 2003, quem o inseriu no contexto dos estudos ecolinguísticos. Para a linguística ecossistêmica, comunhão é um pré-requisito para que os atos de interação comunicativa sejam eficazes. Todo e qualquer um desses atos tem que ser

a experiência se estabelece com o desconhecido, recebe o nome de **experiência religiosa**⁹ (ER); já quando há uma tentativa de reconstituir a experiência individual por meio de sistematizações em meio ao coletivo, tem-se a **religião**.

Não é por acaso que o termo religião sempre aparece como tradução do latim *re-ligare*, isto é, a possibilidade de o homem ser ligado novamente à primeira experiência. É certo que não há povo sem religião¹⁰ porque não há povo sem qualquer tipo de experiência com o desconhecido – seja essa experiência considerada em menor ou maior grau de credibilidade. Levar em conta o desconhecido ao analisar o ecossistema integral da língua e a interação dos falantes entre si e com seu redor é, portanto, necessário, mas não quer dizer fundamental. É disso que se trata o próximo tópico.

3. A proposta de um meio ambiente

Se o ecossistema é conceito basilar da ecolinguística porque é a exata expressão da inter-relação entre um povo (P) que vive em um território (T) e interage verbalmente mediante sua própria língua (L) (COUTO, 2015, p. 54), em qual raiz dessa tríade o *desconhecido* pode encontrar seu lugar? Algum ecolinguista poderia dizer que basta considerar o sagrado sob a perspectiva do Povo, observando a maneira como se articulam as relações de poder e os protocolos místicos nas linguagens por eles utilizadas. No entanto, falar sobre a materialização do desconhecido nos protocolos ainda não é falar sobre o desconhecido em si. Outros poderiam argumentar que tudo existe pela linguagem e trabalhar as nomeações sagradas seria um modo de abordar o desconhecido. Entretanto, de que maneira seria possível considerar as transposições de falantes em novos falantes porque foram assumidos por supostos espíritos, ao observar apenas a maneira como se constrói sua linguagem e vocabulário?

Sob a ótica ecolinguística, necessariamente, uma análise do ecossistema precisa atravessar seus três meios ambientes – natural, mental e social – mesmo que seja apenas

precedido de um relativo estado de comunhão. Nesse sentido, o termo designa uma predisposição para a interação (SCHMALTZ NETO, 2017, p. 82).

⁹ Há o costume de se usar o termo espiritualidade, porém ela não costuma ser palatável aos estudos da religião por ser facilmente associado ao cristianismo ou por ser formulado em termos teológicos, provocando exatamente o que as ciências da religião querem evitar em suas descrições. Cf. DROOGERS, André. *Espiritualidade: o problema da definição*. In: Estudos teológicos. V. 23, n. 2, 1983..

¹⁰ MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Coimbra: Edições 70, 1948.

para descrição. Todavia, aquilo que parece não se encaixar em nenhum dos três pode soar abstrato, reduzível apenas ao meio ambiente mental – e, portanto, inacessível. Caso associemos a tríade ecolinguística à noção de *experiência*, perceberemos que uma religião poderia ser vislumbrada como ecossistema à medida que possui um povo que a experimenta; uma língua/linguagem usada nas inter-relações; e um território fixo onde as experiências acontecem.

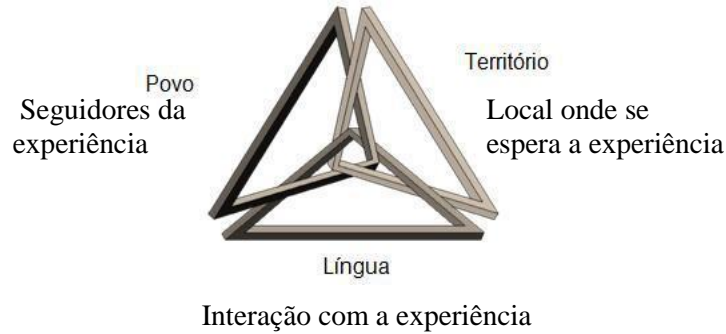


Figura 1. Representação do ecossistema linguístico de uma religião

A tríade ecolinguística poderia funcionar, portanto, como simulacro para compreensão da experiência religiosa ou a experiência religiosa poderia ser percebida como inerente à tríade ecolinguística. A necessidade da experiência permeia os meios ambientes mental, social e natural, mas reconhecer que é possível interagir com o desconhecido constrói as experiências. Em outras palavras, o meio ambiente espiritual seria um quarto elemento observável na tríade, não isoladamente, mas que perpassa todos eles.

O Povo, além de pertencer a uma sociedade e ter um território fixo, também interage com o desconhecido – e a maneira como sucedem essas interações é determinante para compreender sua visão de mundo, linguagem e comportamento. Apesar da relação com o sagrado ser vasta e diversificada, é possível defender que a interação com o desconhecido implicaria em um Falante (F integrante do P) e um Ouvinte (O integrante do desconhecido). Esse ouvinte que só é possível acessar por meio de uma experiência religiosa pode variar de representações humanas a dimensões personificadas.

Nas teorias da religião, o nome que se dá às materializações do desconhecido é chamado de Fato Religioso (FR). Os FRs independem de contexto cultural, mas são fundamentais para distinguir uma religião de outra. No geral, tratam-se de seres espirituais, seres sobrehumanos (deuses), poderes superiores (cura, graça, fogo) e dimensões sobrenaturais que independem de quem interage com eles, mas só se manifestam a partir de uma interação (PIAZZA, 1976, p. 34).

O catolicismo romano, por exemplo, permite a interação santos – estes já mortos, porém acessíveis por meio de preces – enquanto o catolicismo renovado condena a interação com mortos, apesar de enaltecer a interação com Maria – considerada viva e habitante dos céus. O protestantismo permite apenas a interação com Yhwh, mas cede às interações com poderes de previsão do futuro e línguas estranhas. Todos esses fatos configuram uma materialização concreta do que se obter ao inter-relacionar com o desconhecido.

Para acessar os FRs é necessária uma ação, uma atitude religiosa (AR) por parte do falante. Não basta ter o desejo de se inter-relacionar. As ARs, portanto, envolvem práticas que os seguidores da experiência realizam para entrar em contato com os fatos religiosos. Os mais comuns, dentro das religiões que se conhece, são preces, sacrifícios, confissões, meditação, adoração e peregrinação, além de ritos e danças (PIAZZA, 1976, p. 34).

Numa simples representação, esta seria a configuração básica da interação entre o Povo e o desconhecido, isto é, o vislumbre de uma experiência religiosa:

F ----- (O) FR

Figura 2. Funcionamento da experiência religiosa

F: seguidor de uma experiência
---- : atos religiosos
O: ouvinte
FR: fatos religiosos

Tanto os FRs quanto os ARs, apesar de ganharem materialidade pela linguagem do povo num território específico, só são acessíveis porque foram provenientes da experiência inicial (EI) ou primeira experiência de alguém. Este desbravador/a do desconhecido pode até ser realocado como FR, mas sua experiência única o torna elo entre ARs e FRs. Jesus, por exemplo, é fato religioso do cristianismo porque ao seguidor da experiência cristã é permitido interagir com ele, no entanto, esse mesmo Jesus constituiu as configurações cristãs. Interagir com ele, portanto, não significa interagir com a primeira experiência dele há dois mil e tantos anos atrás. Há dois Jesus no cristianismo: o histórico – que morreu e ressuscitou, mas já não está mais na terra – e o espiritual, deus – aquele dos FRs.

No meio ambiente espiritual, a Língua (L) se manifesta por meio de atos religiosos (AR), em um Povo (P) que experiencia a interação fixa em um Território (T). Esse território, no entanto, é coordenado pelos limites estabelecidos pela primeira experiência – aquela

estabelecida pelo sacerdote, pelo humano sortudo – funcionando como uma espécie de moral. Logo, as interações nesse ecossistema são tentativas de retomar essas experiências. O nome meio ambiente espiritual, portanto, é o ambiente ecossistêmico em que se estudam as interações com o desconhecido. Os fatos religiosos (FR) despertam a necessidade da experiência religiosa individual, mas ela só é possível através da experiência inicial (EI). Uma vez que não haverá modo de ter acesso à mesma experiência inicial (EI), pratica-se os atos religiosos (AR), numa tentativa de manter uma inter-relação com a experiência criadora. O meio ambiente espiritual seria um *zoom* dado na inter-relação do Povo que vive no Território e fala uma Língua: trata-se de um olhar afunilado sobre a organização de seu ecossistema.

Claro, se nos concentrássemos apenas sobre as ARs, por exemplo, poderíamos nos apegar ao meio ambiente social, mas apenas trabalhar com as ARs, não levaria em conta a existência do todo que pode ser uma religião ou um meio ambiente espiritual. Como exemplo da aplicação desses conceitos, falaremos no tópico seguinte sobre a religião brasileira sincrética Vale do Amanhecer.

4. Um exemplo

Vistas todas as configurações do meio ambiente espiritual, observemos a religião Vale do Amanhecer. Em 1958, a caminhoneira nordestina Neiva Chaves passou, repentinamente, a ver “seres deformados, sombras, outros bonitos” (CHAVES, 1992, p. 10) enquanto trabalhava. Independente do lugar ou da hora, três espíritos que se auto intitulavam Pai João de Enoque, Mãe Yara e Mãe Tildes conversavam com Neiva e a orientavam a respeito da vida, de outros espíritos, dos problemas dos seres humanos e do futuro da Terra – todos sob o comando de um espírito maior, denominado Seta Branca.

Toda religião se sustenta através da verossimilhança de seus fatos religiosos, cujo cerne deve se justificar a partir de, no mínimo, um mito etiológico, isto é, a explicação misteriosa para a existência do homem, o outro e seu derredor (PIAZZA, 1976, p. 34). Seta Branca, no entanto, é aquele que fecha o mito do Amanhecer, e não seu começo, no Planeta Capela (CAVALCANTE, 2000, p. 50).

A história que se conta é: há 320 séculos uma frota de naves com capelinos desceu à Terra a fim de prepará-la para futuras civilizações e então retornar. No entanto, ao conhecer a fauna e flora, se recusaram a fazer a viagem de retorno e preferiram visitar os planetas

vizinhos da via láctea. Dessa forma, uma nave chamada Estrela Candente foi enviada para matá-los, conduzida por um espírito poderoso, Seta Branca (ZELAYA, 2009, p. 08).

Os capelinos rebeldes, a fim de se esquivar da punição maior, transmutaram-se em outros corpos e possibilidades espirituais, recebendo nomes diversos segundo suas habilidades e territórios: tumuchys, orixás e equitumans. Depois de mortos, reencarnaram em grupos de ciganos medievais ou como gregos, astecas, maias e egípcios – inclusive, as construções de pirâmides são de autoria deles (CAVALCANTE, 2000, p. 52).

Apesar de reviverem em outros corpos, as consequências geradas pela rebelião da primeira visita do povo capelino permaneceram através dos séculos, gerando os males pelos quais passa a Terra e assolam seus moradores, como doenças, fome, conflitos, problemas mentais, vícios e sofrimento, de acordo com Neiva. O Vale do Amanhecer, diante disso tudo, foi fundado para funcionar como um hospital para que os espíritos que não conseguiram retornar à Capela assumam os corpos dos seguidores de Seta Branca, sejam ouvidos, compreendidos e curados (SCHMALTZ, 2017, p. 48).

Dessa maneira, há uma ponte entre os rituais de Tia Neiva e uma Rodoviária Espacial Intergaláctica onde os espíritos podem fazer a transição do mal para o bem, da Terra para Capela e da Capela de volta para o Vale a fim de ajudar os demais espíritos que estão passando por processo espirituais específicos. Os seguidores de Neiva, servos de Seta Branca, são chamados de jaguares e ninfas. Os jaguares e ninfas que são assumidos pelos capelinos rebeldes são chamados de aparás, enquanto os seguidores treinados para dialogar com os espíritos assumidos, doutrinadores. Quando alguém visita a religião em busca de ajuda, recebe o nome cliente (GALINKIN, 2008, p. 36).

O Vale do Amanhecer foi constituído por Neiva em um bairro de Planaltina e hoje tem filiais por todo o mundo. É um exemplo clássico de ecossistema espiritual porque Neiva é a detentora da primeira experiência religiosa, cujos esforços de espalhá-la entre as pessoas fazem com que haja um desejo de retorno à Capela – à primeiríssima experiência. Apesar de poder apreender-se os elementos da tríade ecolinguística, a experienciação em si não se enquadra em nenhum dos meio ambientes de maneira isolada, mas está presente em todos. Ao trazer à tona a noção de meio ambiente espiritual, tornam-se mais palatáveis as análises que podem surgir por meio da observação de seu funcionamento religioso.

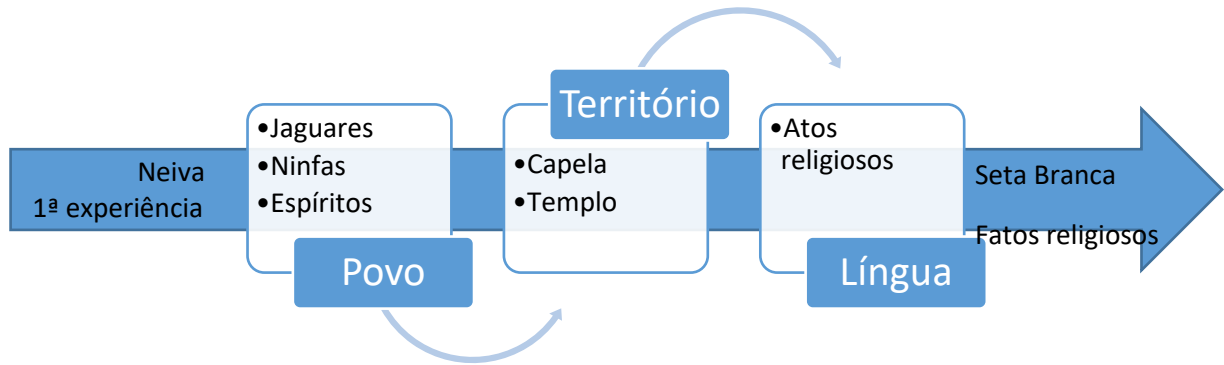


Figura 3. Panorama do ecossistema espiritual Vale do Amanhecer

Portanto, no Vale do Amanhecer, temos jaguares e ninfas operando a Rodoviária Intergaláctica (FR), a partir da experiência inicial de Neiva (EI), responsável pela existência desses jaguares e ninfas, cujos esforços residem em ter uma experiência semelhante e, por isso, seguem atitudes religiosas (AR) semelhantes e ditadas por ela num território delimitado por Seta Branca e considerado sagrado. Eis o meio ambiente espiritual. O falante observado, ao interagir com outro falante que foi assumido por um espírito, passa a ser encarado como um falante que interage com um fato religioso.

5. Orientações

Considerando tudo que foi discutido até aqui, é pertinente estabelecer critérios ou sequências metodológicas para pensar em um meio ambiente espiritual e constatá-lo ou vê-lo emergir diante de uma comunidade religiosa.

O primeiro passo, como prima a Linguística ecossistêmica, é delimitar o ecossistema a ser estudado. A partir dessa escolha, é preciso perceber os elementos da tríade ecossistêmica na comunidade ou no grupo de falantes elegidos para análise. Uma vez que a análise ecossistêmica é holística, facilmente o pesquisador se deparará com elementos que podem ser tanto de cunho mental quanto social e vice-versa, mas o posicionamento inicial é apenas o de identificação da tríade. Fatos e elementos externos àquele ecossistema não devem ser considerados nem descartados. Reserve-os.

O segundo passo é delimitar o território físico da comunidade. Trata-se de uma exaustiva e minuciosa descrição – trata-se de elencar detalhes arquitetônicos, cartográficos e naturais. Em pleno século XXI é possível acessar o sítio *google maps* e ter acesso a fotografias via satélite de qualquer terreno. Lançar mão dos conceitos de sagrado e

profano¹¹ para delimitar os espaços dedicados à espiritualidade e aqueles que não são dedicados a nenhum tipo de inter-relação cósmica, pode ser um caminho prático para se chegar aos limites territoriais. Afinal, nas religiões ocidentais e (boa parte das) orientais, não há experiência com o desconhecido se o território não for conhecido. Esta etapa deixa evidente que não há como pensar os elementos triádicos de modo isolado. O elemento T só terá valor num ecossistema religioso se houver um P que use uma L nele.

O terceiro passo se trata de quantificar as interações que acontecem nos espaços sagrados determinados no território. O mito etiológico da religião determinará que um determinado espaço deve ser usado de uma forma, mas nas inter-relações cotidianas, o pesquisador verificará que o mito – muitas das vezes – é ignorado. Por isso, informações ideológicas da religião como seu mito fundador e influências políticas devem ser “reservadas”. Observar a intensidade de uso daquele espaço do território e quem o usa são primordiais nessa etapa. Estudos da linguística proxêmica¹² são interessantes para verificar o funcionamento interligado dos elementos P e L da tríade ecossistêmica.

Aliás, é durante a observação das interações entre os falantes da comunidade que será possível verificar a Ecologia da Comunicação Interativa (ECI). Nesse ponto, é interessante verificar como as regras de interação (RI) são postas em prática e em que medida algumas delas sofrem modificações e transitam para regras específicas (RE). Detalhes gestuais e fonológicos podem ser fundamentais ou não – a depender da comunidade religiosa estudada. É nesse ponto também que pode ser promissor questionar se as regras específicas não se sobrepõem às padronizadas formando assim uma provável comunidade de fala (CF) ou comunidade de fala artificial (CFA)¹³.

Feitos todos esses procedimentos, o pesquisador terá um vasto panorama de registros e observações com os quais poderá trabalhar. O recorte, independente de qual seja, terá emergido de um conjunto horizontal de apontamentos ecossistêmicos que cooperará para a compreensão do então meio ambiente espiritual. Percebidos os padrões constantes da EIC, começa-se a transpor do meio ambiente natural da língua para o meio ambiente espiritual os detalhes exclusivamente ligados à experiência religiosa.

Se há um Povo, há um Povo que segue a mesma experiência, se há um Território, há mais micro ou macro territórios onde a experiência deve acontecer. Se há uma Língua, há uma

¹¹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹² KNAPP, Mark; HALL, Judith. *Comunicação não verbal na interação humana*. São Paulo: JSN, 1999.

¹³ SCHMALTZ NETO, Genis Frederico. Sobre o conceito de comunidade de fala: teorias, desdobramentos e reflexões. In: COUTO, Elza K. N. N et. al. *10 anos de ecolinguística no Brasil*. São Paulo: Pontes, 2017.

linguagem própria causada e provocada pela experiência comum entre os seguidores. Além disso, se há uma experiência comum a todos, há um ser humano que experimentou primeiro o desconhecido e passou a ditar padronizações a partir do que vivenciou: seus padrões – escritos ou oralizados – ajudarão a compor o mosaico a respeito da religião ou da manifestação espiritual que se observa.

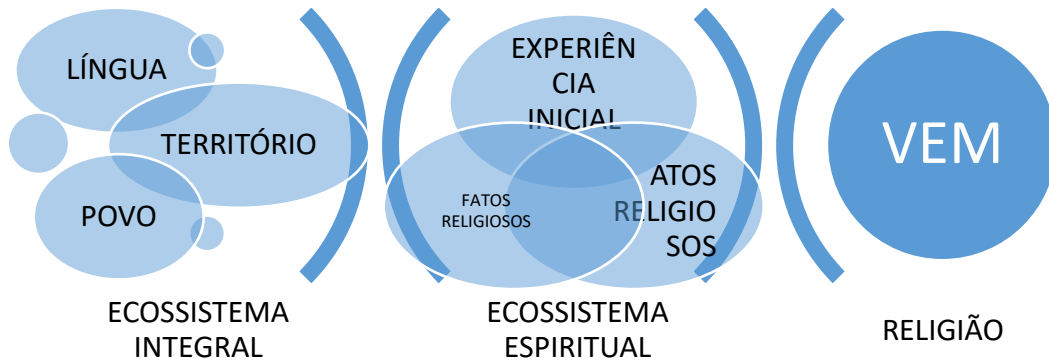


Figura 4. Panorama metodológico para aplicação do meio ambiente espiritual

O trunfo de uma análise ecossistêmica de uma religião, no entanto, está sobre a consistência das observações efetivas dos fatos religiosos (FR) e atos religiosos (AR) do meio ambiente espiritual em questão. É necessário triangulá-los junto à experiência inicial do criador/a e/ou mentor/a daquela sistematização espiritual. É o vislumbre da cumeeira que torna clara a necessidade de valorizar a experiência com o desconhecido. Observá-la apenas de uma janela categórica é ignorá-la e, certamente, afastar-se das constatações necessárias àquele ecossistema.

6. Palavras finais sobre o que se conhece

Há diversos estudos religiosos comparados, místicos e psicanalíticos que lançam mão das religiões como objeto de estudo a fim de melhor compreender seus funcionamentos. O propósito deste também é compreender a religião, mas pela perspectiva da visão ecológica de mundo e sob o respaldo da linguística ecossistêmica, uma vez que – seguindo a metodologia correta – qualquer religião pode ser considerada um ecossistema.

O que se propôs foi uma visão um pouco mais aguçada sobre o ecossistema religioso, levando em conta que se trata de um ecossistema que possui características próprias e possibilita observar elementos não convencionais em outras análises de ecossistemas da

nossa sociedade. Dessa forma, assim como a tríade ecolinguística pressupõe a existência de três meios ambientes, o aspecto religioso pressuporia um meio ambiente dedicado a ele para que o todo seja levado em consideração.

O meio ambiente espiritual é a soma de fatos religiosos e atos religiosos de um Povo que busca experienciar o desconhecido, a fim de repetir a experiência inicial de alguém que já conseguira este feito. No ambiente espiritual, a Língua (L) se manifesta por meio de rituais e atos religiosos, em um Povo (P) que experiencia a interação fixa em um Território (T) com o desconhecido, governado por uma moral. Logo, nesse meio ambiente, a interação seria vista de maneira microscópica, ou seja, como a comunicação ou a rede de interações se atravessa e deixa atravessar as experiências de pertencer. Enquanto a espiritualidade é a experiência do ser humano com o mistério materializado na linguagem, a religião é a dimensão intelectual da espiritualidade.

Não foi meu objetivo abrir uma lacuna no conceito de meio ambiente para justificar a criação descontrolada de meio ambientes todas as vezes que um ecolinguista sentir necessidade de falar sobre um elemento que parece atravessar a tríade. Aliás, meu objetivo foi o inverso: fazer perceber que a tríade ecolinguística está mais interligada e perpassada pelas experiências de interação humanas consigo mesmo e com o derredor que nós imaginamos.

A demonstração rápida dos conceitos discutidos aplicados no Vale do Amanhecer deu-se para fins práticos – para que o pesquisador ecolinguista desejoso de estudar um ecossistema religioso sem engessar os fenômenos espirituais consiga perceber que, de fato, a tríade ecossistêmica não dá conta de tudo, mas serve muito bem à compreensão do todo. No final de tudo, percebe-se que o desconhecido, da inter-relação com o desconhecido, é mais conhecido do que parece. O abstrato, concreto. A interação, sempre interação.

6. Referências

- CAPRA, Fritjof. *Pertencendo ao universo*. São Paulo: Cultrix/Amana, 1991.
- CAVALCANTE, Carmen. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: o Caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume. 2000.
- CHAVES, Neiva Zelaya. *Tia Neiva: autobiografia missionária*. Neiva Publicações, Brasília. 1992.
- COUTO, Hildo Honório do. *Ecolinguística: estudos das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Thesaurus, 2007.
- _____. 2015.

GALINKIN, Ana Lúcia. *A cura no Vale do Amanhecer*. Brasília: TechnoPolitik, 2008.
MARCHI, Euclides. *O sagrado e as religiosidades: vivências e mutualidades*. In: *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 43, p. 33-53, 2005.

PIAZZA, Waldomiro. *Introdução à Fenomenologia religiosa*. Vozes, Petrópolis 1976.

SCHMALTZ NETO, Genis Frederico. *Vale do Amanhecer como comunidade de fala: uma visão ecolinguística*. 2017. 165 f., il. Tese (Doutorado em Linguística) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

ZELAYA, Carmem Lúcia. *Os símbolos na doutrina Vale do Amanhecer: sob os olhos da clarividente*. Neiva Publicações, Brasília. 2009.

Recebido: 10/06/2018.

Aceito: 05/07/2018.

Ecolinguística: Revista Brasileira de
Ecologia e Linguagem (ECO-REBEL), v. 4, n. 2, 2018.