

## O NATURAL E O SOBRENATURAL: Aspectos da religião de dois Povos Indígenas



Dr.<sup>a</sup> Maria Mirtes dos Santos Barros  
Professora Adjunta do Departamento de Artes da UFMA.

Dr. Claudio Zannoni  
Professor Adjunto do Departamento de Sociologia e  
Antropologia da UFMA.  
e-mail: [zanmaira@uol.com.br](mailto:zanmaira@uol.com.br)

**Resumo:** A partir de uma indagação de Thevet, no século XVI, sobre a presença ou a ausência de religião entre os indígenas brasileiros, este ensaio pretende discutir o pensamento religioso e a prática ritual atual dessas populações, mais precisamente, enfocando dois povos indígenas maranhenses: os Tenetehara e os Krikati. Tenciona mostrar que a ausência de templos e sacerdotes, para esse fim, não é uma "falta" mas, em se tratando dessas sociedades, um modo de ser e de estar no mundo.

**Palavras-chave:** Religião. Povos indígenas. Maranhão. Tenetehara. Krikati.

**Abstract:** From an inquiry by Thevet, in the 16th century, about the presence or absence of religion among the Brazilian indigenous, this text intends to discuss the religious thought and the current ritual practice of those populations; more precisely, focusing two indigenous peoples from Maranhão: Tenetehara and Krikati. It aims to show that the absence of temples and priests, for that purpose, is not a "lack" but, concerning those societies, a way of being and of insertion in the world.

**Keywords:** Religion. Indigenous peoples. Maranhão. Tenetehara. Krikati.

### 1 Introdução

A experiência religiosa dos indígenas brasileiros foi, nos últimos cinco séculos, negada. Isso se deu, dentre outros motivos, porque os europeus, de modo geral, não encontraram, entre os nativos, de acordo com as referências culturais européias, elementos constitutivos de uma religião, a saber: templos, orações, calendário litúrgico e suportes psicológicos de fé (imagens de santos, de divindades e de ídolos), conforme podemos ler nas crônicas de André Thevet (1978, p. 99):

[...] os selvagens deste lugar mencionam um Grande Ser, cujo nome em sua língua é Tupã, acreditando que viva nas alturas e que faça chover e trovejar. Não conhecem, entretanto, um modo de dirigir-lhe louvores ou preces, nunca o fazendo e nem possuindo lugares reservados para tal.

Thevet conclui, portanto, que para cultuar divindades ou hierofanias<sup>1</sup> é necessário um lugar específico para esse fim. Ora, sendo que não havia templo, não havia divindades nem culto. Assim, os indígenas foram considerados povos sem religião.

Assim os colonizadores resolveram adotar uma divindade para os indígenas. Esta, nas línguas tupi, passou a se chamar Tupã, uma espécie de Deus do Céu, o maioral.

Essa idéia criou raízes na cultura nacional através de livros didáticos de autoria pouco criteriosa.

Constatada a inexistência de religião entre os nativos brasileiros, a Igreja contra-reformista elaborou o seu projeto de catequese em escala continental: “ir pelo mundo pregar o evangelho a toda criatura”, com vistas a salvar, se não o corpo, pelo menos a alma dos indígenas.

Foram necessários mais de quatrocentos anos para que se reconhecesse o equívoco. Mas aí, das cinco milhões de almas que aqui viviam em 1500, restavam apenas pouco mais de 200 mil. Muitas culturas já haviam sido extintas. Evidentemente que, diante de interesses econômicos grandiosos, querer conhecer a religião do colonizado não era tão relevante assim. A bem da verdade, ainda hoje esse é assunto secundário dentre os estudos antropológicos.

## **2 Mitos e os heróis míticos**

Começaremos dizendo que, de fato, Thevet tinha razão: os indígenas não cultuam, porque o culto é uma “homenagem prestada a uma divindade” (LABURTHE-TORLA; WARNIER, 1997, p. 206). Na concepção religiosa dos indígenas do Brasil e, especificamente, do Maranhão não existem divindades, mas heróis culturais e espíritos. Ao invés de cultuar, os indígenas ritualizam as diferentes fases da vida, porque os ritos têm:

[...] a função de “integração” da sociedade no todo cósmico. O que constitui a força do rito não é seu sentido intrínseco, sua eficácia prática, ou a segurança subjetiva que proporciona, mas o fato de que transforma a situação reforçando a solidariedade do grupo que o executa.

O próprio sistema de relações entre o homem e a esfera do sagrado seria, então, expresso pelos mitos e vivido nos ritos.

Os ritos religiosos são procedimentos mais ou menos estereotipados ou elaborados, compostos por atos e símbolos, que se manifestam frequentemente por objetos, e palavras provenientes de um longínquo passado. (LABURTHE-TORLA; WARNIER, 1997, p. 206).

---

<sup>1</sup> “Termo introduzido por certos teóricos das ciências das religiões, em particular Mircea Eliade, para designar uma entidade cultural (objecto, mito, rito, deus, etc.) que se considera manifestar, incorporar ou revelar a noção de sagrado ou de sacralidade. Por exemplo, Eliade considera ‘hierofania vegetal’ o mito da Árvore da Vida.” (PANOFF; PERRIN, 1979, p. 89).

Segundo esses mesmos autores “a crença religiosa é, antes de tudo, o fato de postular a existência de um meio ambiente invisível, talvez imanente, em pé de igualdade com o visível” (LABURTHE-TORLA; WARNIER, 1997, p. 196).

Alguns desses seres invisíveis povoam o imaginário dos Tenetehara<sup>2</sup>. Em primeiro lugar, estão os heróis culturais, ou espíritos criadores, que deram origem ao mundo, à civilização e à cultura. Depois, aparecem Ka'a zar, Y'zar, Miar'i'zar, Wira'zar, Pitun'zar, respectivamente o dono da floresta, das águas, das caças, das árvores e da noite. Têm também as almas dos que foram mortos, Têko-kwêr, particularmente perigosas; as dos que tiveram morte natural, sobretudo na velhice, Têkwê, são almas benfazejas. Os maus espíritos são os Azang, temidos pelos Tenetehara. Enfim, há os espíritos dos animais, particularmente perigosos, e que devem ser dominados pelo pajé. Eles são malignos e provocam doença nas pessoas se estas não respeitarem certas regras a que estão sujeitas (ZANNONI, 1999, p. 12).

Esses espíritos estão prontos para agir ao menor deslize de um homem ou de uma mulher que incorrer em quebra de tabus. Por isso, em fases críticas da vida do indivíduo: covade, menarca, isto é, nas fases da vida, que se caracterizam pela liminaridade<sup>3</sup>, certas precauções devem ser tomadas.

A concepção de não autoria humana da cultura, presente nos mitos, tem um papel importante na manutenção de certas regras. O que tem origem na esfera humana é de domínio humano, mas tudo o que tem origem na esfera sobrenatural é de domínio dos seres dessa esfera. As doenças, mesmo aquelas advindas do contato com os brancos, são conseqüências da ação de um ser sobrenatural (BARROS, 2002). Só o pajé<sup>4</sup> pode intervir, porque ele

---

<sup>2</sup> Povo indígena, mais conhecido como Guajajara, que habita a Amazônia maranhense, com uma população atual em torno de quinze mil indivíduos, localizado nas regiões banhadas pelos rios Mearim, Grajaú, Pindaré e seus afluentes. Estão divididos em nove áreas indígenas. No Pará, na área indígena Alto rio Guamá, habita mais um povo Tenetehara, identificado como Tembê.

<sup>3</sup> “A liminaridade é freqüentemente comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua. As entidades liminares, como os neófitos nos ritos de iniciação ou de puberdade, podem ser representadas como se nada possuíssem. Podem estar disfarçadas de monstros, usar apenas uma tira de pano como vestimenta ou aparecer simplesmente nuas, para demonstrar que, como seres liminares, não possuem ‘status’, propriedade, insignias, roupa mundana indicativa de classe ou papel social, posição em um sistema de parentesco, em suma, nada que as possa distinguir de seus colegas neófitos ou em processo de iniciação. Seu comportamento é normalmente passivo e humilde. Devem, implicitamente, obedecer aos instrutores e aceitar punições arbitrárias, sem queixa. É como se fossem reduzidas ou oprimidas até a uma condição uniforme, para serem modeladas de novo e dotadas de outros poderes, para se capacitarem a enfrentar sua nova situação de vida. Os neófitos tendem a criar entre si uma intensa camaradagem e igualitarismo” (TURNER, 1974, p. 117).

<sup>4</sup> “Além das perseguições que sofre por parte do espírito maligno e do seu modo errôneo de interpretar os sonhos, este povo, tão distanciado da verdade, procede de modo tão irracional que chega ao ponto de adorar ao diabo, através de seus ministros chamados pajés [...]. Estes pajés ou caraíbas são pessoas de má vida que se dedicam a servir o diabo, a fim de iludir seus semelhantes. Tais impostores, para disfarçar sua malignidade e

conhece os espíritos. Consequentemente, só ele pode curar as doenças a estes relacionadas (ZANNONI, 1999, p. 133).

Porém, o meio mais seguro ainda é respeitar essas regras presentes nos mitos e ritualizadas periodicamente:

Os mitos são relatos fundadores, histórias de deuses ou de coisas, que fornecem um conjunto de representações das relações do mundo e da humanidade com os seres invisíveis. Eles situam o homem em seu lugar no universo graças a um sistema de referências no interior de um todo cuja organização (cosmos) é afirmada e não apenas constatada. O mito refere-se à destinação do mundo (criação da terra, dos homens e dos espíritos), à origem de tudo o que sustenta ou dá vida. (LABURTHE-TORLA, 1997, p. 204).

Nas palavras de Carvalho (1979, p. 12), os mitos de criação são as mais dolorosas e aflitivas interrogações que o homem faz para si mesmo, mais do que propriamente respostas. Cada mito de criação contém todas as “dores de parto” da humanidade inteira, se quisermos sentir todos os problemas que ele reflete e propõe.

A idéia de não autoria humana dos bens culturais é recorrente entre os indígenas por nós estudados. Para os Tenetehara, quem os ensinou a cultivar a mandioca - esta como símbolo dos produtos cultiváveis entre eles - foi Maíra, o pai (ZANNONI, 1999, 206), o herói cultural que “organiza o mundo, difundindo a civilização e a cultura.” (ELIADE, 1993, p.52). Antes disso, esses indígenas, em tempos primevos, alimentavam-se de frutos por eles denominados *canapu*, que cresciam livremente no mato. Maíra teve muita pena desse povo e ordenou a uma mulher que fosse plantar mandioca num dia. No outro ele disse que ela fosse colher. Esta retrucou: como posso colher mandioca, se foi ontem que plantei as manivas?

Maíra quis que a vida dos homens fosse fácil. Que a colheita da mandioca fosse feita um dia depois do plantio. Porém, aquela mulher não acreditou nos propósitos de Maíra e, assim, a partir daquele momento, a mandioca leva um ano para amadurecer.

A própria criação do mundo é incompleta na visão Tenetehara. Existia dia, mas eles tiveram que encontrar a noite para assim, poderem dormir. É que nessa época, havia só o dia e não tinha noite. Esta era redonda como uma bola. Deus disse: tem aí três noites: uma pequena, uma grande e outra maior. Então o homem descobriu que a noite estava parada no mesmo lugar. Os indígenas decidiram mexer com a noite e experimentar, para ver qual delas seria a

---

fazer-se honrar acima dos outros, não se fixam em um determinado lugar. Tornam-se vagabundos, errando aqui e ali pelas matas ou onde quer que seja [...]. Querem com isso fazer crer que estiveram recebendo alguma comunicação dos espíritos referente a assuntos de interesse da aldeia [...]. Por causa disso, são acolhidos pela aldeia com toda honra e consideração, sendo alimentados e sustentados de tudo, sem que tenham de fazer qualquer outra coisa além disso” (THEVET, 1978, p.117).

mais apropriada. Quando mexeram com a grande o mundo inteiro ficou escuro. Eles tiveram que deixar aquela noite grande no lugar onde a encontraram, para poder levar outra menor, que fosse do tamanho do dia. Porém, ao quebrar o invólucro da noite, aconteceu como da primeira vez: tudo ficou demasiadamente escuro. Coube aos Tenetehara diminuírem a noite até que esta ficasse do mesmo tamanho do dia. Aproveitaram aquele momento para fazer a lua, que é o claro da noite (ZANNONI, 1999, p. 124-125).

Também o Céu era muito próximo da Terra, a ponto de poder tocá-lo com a mão. Nesse tempo, humanos e animais se comunicavam, falavam línguas idênticas, mas os pássaros se reuniram e levaram o Céu para o alto (ZANNONI, 1999, p. 125). Então, a partir daquele momento, não foi mais possível a comunicação direta entre mundo humano e natureza.

Os Tenetehara não mencionam nenhum mito da criação da humanidade, mas da gestação, nascimento e infância do herói cultural, Maíra-ira<sup>5</sup> (ZANNONI, 1999, p. 138-148), hierofania paradigmática para eles. A mãe de Maíra-ira encantou-se com a beleza de certa árvore e quis sentar-se num de seus galhos, como de fato o fez. Engravidou e logo suspeitou que aquilo era coisa de Maíra. Então o filho, ainda no ventre materno, convidou a mãe a sair pelo mundo em busca do pai. Andaram muito. A mulher se perdeu porque Maíra-ira, zangado, decidiu não mais colaborar. Assim, a mulher foi ter-se na casa de um Mucura. Este, vendo que já era noite, tratou de armar uma rede para sua hóspede. Logo que esta se deitou, ele começou a fazer buracos no teto de palha para que gotejasse na rede dela. Assim fez até que a mulher deitou-se com ele. Desse coito resultou uma segunda gravidez: Mucura-ira<sup>6</sup>.

Ora, se considerarmos a Terra como “cosmos-receptáculo das forças difusas”, como as das primeiras hierofanias, perceberemos uma hierogamia<sup>7</sup> entre Sol (representado por Maira) e Terra (representado pela mulher), ou mais apropriadamente pela natureza simbolizada pelo Mucura, conforme Eliade (1993, p. 196):

A primeira valorização religiosa da Terra foi “indistinta”, ou seja ela não localizava o sagrado na camada telúrica propriamente dita, mas confundia numa única unidade todas as hierofanias que se tinham realizado no meio cósmico envolvente – terra, pedras, árvores, águas, sombras etc. A intuição primária da Terra como “forma” religiosa pode ser reduzida à fórmula: “cosmos-receptáculo das forças sagradas difusas”. Se nas valorizações religiosas, mágicas ou

---

<sup>5</sup> Filho de Maíra.

<sup>6</sup> Filho de Mucura.

<sup>7</sup> “O casamento do Céu e da Terra é a primeira hierogamia. Os deuses trataram de repeti-la e os homens, por seu turno, imitá-la-ão com a mesma gravidade sagrada com que imitavam qualquer gesto realizado na aurora dos tempos” (ELIADE, 1993, p. 193).

místicas das águas, se encontram implícitas as idéias de germes, de estados latentes e de regeneração, a intuição primordial da Terra mostrá-no-la como sendo o fundamento de todas as manifestações. Tudo o que está sobre a Terra está em conjunto e constitui uma grande unidade.

Esse mesmo autor (1993, p. 196) diz que “a Terra, com tudo que ela sustem e engloba, foi, desde o começo, uma fonte inesgotável de existências, que se revelavam ao homem imediatamente”.

Entre os povos jê-timbira, como os Krĩkati<sup>8</sup>, por exemplo, há um mito de origem das pessoas, as quais, também, são descendentes de dois heróis culturais: Pyd (Sol) e Pylureh (Lua). Eles encontraram duas cabaças, que Pyd transformou em duas lindas moças. Pyd casou-se com uma e Pydlureh, com a outra (BARROS, 2002)<sup>9</sup>.

Outro mito, que veremos mais adiante, nos narra da origem dos produtos cultiváveis: *Kaxireh*, a mulher estrela. Foi esta que entregou aos Krĩkati as plantas para serem, por eles, domesticadas (BARROS, 2002).

Os dois mitos em questão nos ensinam que a humanidade descende não só de astros, mas também, da natureza. Corrobora ainda para essa interpretação o fato de as séries de nomes dos Krĩkati se constituírem de nomes de animais, vegetais, acidentes geográficos, ações, etc.

Ao transitar pelos dois mitos de criação aqui citados (Sol e Lua e a Mulher Estrela) percebe-se que a concepção krĩkati de humanidade tem sua origem em seres celestiais (Sol, Lua e Estrelas) e terrenos (vegetais). Portanto, não predomina aqui nenhuma concepção que ponha o Homem acima na natureza e abaixo do Céu. É a soma de todas as forças que dá origem ao humano, na visão de mundo krĩkati (BARROS, 2002).

Numa sociedade de caçadores-coletores, a relação entre homem e natureza é mediada pelos espíritos. Muitas vezes são os espíritos dos animais mortos, outras o espírito dono dos animais ou das caças. Dentre estes o mais popularizado é o Currupira, que entre os Tenetehara é denominado Miar'i'zar; entre os Desana, *Vai-mahsë* (REICHEL-DOLMATOFF, 1978, p. 262-263).

Mas, vamos chamá-lo, doravante, de o “Senhor dos Animais” parafraseando Carvalho:

---

<sup>8</sup> Povo indígena que habita a área indígena Krikati, entre os municípios de Montes Altos, Sítio Novo e Amarante do Maranhão. Tem uma população em torno de 800 pessoas.

<sup>9</sup> “As mesmas concepções da vida e da realidade simbolizadas pela vegetação explicam aquilo a que poderíamos chamar, em expressão aproximada, “as relações místicas entre as árvores e os homens”. A mais categórica dessas relações místicas parecer ser a descendência das raças a partir de uma espécie vegetal. A árvore ou o arbusto é considerado o antepassado mítico da tribo.” (ELIADE, 1993, p. 243).

O problema do equilíbrio com o mundo exterior pode ser mostrado, indiferentemente, a partir de protagonistas concebidos como humanos, tendo que se defrontar com o mundo exterior (do “senhor-dos-animais”), como também a partir de protagonistas concebidos como animais a se defrontarem com o mundo dos homens. Isto se deve ao fato de que o índio sabe muito bem que há algo de humano nos animais e que o problema crucial de toda a luta é que ele precisa combater o “ser terrível” que de fato encontra-se dentro dele desde o momento mesmo em que dele passou a depender. (1979, p 320-21).

Esse ser ambíguo, que os indígenas projetam para a natureza, tem a difícil missão de exercer a diplomacia na fronteira que separa cultura e natureza. Sua ambigüidade reside na idéia de que ele não é humano, nem animal. É, por assim dizer, um ser de fronteira: com um pé no mundo dos humanos e o outro na natureza. A ambigüidade reside também na idéia de o “Senhor-dos-animais” destinar uma parcela dos “seus protegidos” para saciar a fome do homem. Contam os Tenetehara que, certa vez, alguns homens foram caçar animais para a festa do moqueado. Estes haviam matado muitos animais. Mesmo assim ainda permaneceriam por mais dias na floresta para matar mais algumas caças. Acontece que esses caçadores desperdiçaram as entranhas de alguns animais. E, enquanto os caçadores estiveram ausentes, o dono das caças veio até o acampamento repudiou aquela atitude e prometeu vingança. Uma mulher que fazia parte da comitiva ouviu tudo em silêncio. Quando os caçadores voltaram, ela narrou o que ouviu, mas não lhe deram crédito, a não ser seu marido. O casal decidiu ir embora. A certa altura do caminho eles se deparam com uma cabeça que rolava como uma bola e pedia para ser levada para a aldeia. Era a cabeça de um dos caçadores que, naquela noite, conforme havia prometido o dono das caças, vingou-se enviando muitas corujas que devoraram os caçadores. De um restou apenas aquela cabeça roladora (ZANNONI, 2002, p. 98-99).

Instituir, em tempos primitivos, a figura do Senhor-dos-animais como árbitro da relação homem-natureza foi a saída mais plausível para apaziguar o conflito decorrente da dependência humana, sobretudo da fauna, pelo fato de precisar tirar a vida de animais para conservar a própria. Ao mesmo tempo, percebe-se que a garantia da continuidade da espécie humana está vinculada à continuidade de todas as formas de vida na terra. Assim, o trecho a seguir é ilustrativo dessa delicada relação que nem sempre é, de fato, equilibrada.

A pessoa quando vai caçar, tem que pedir para o dono das caças deixar. Aí ele pode matar a caça, não muita, mas só pouca pra comer. Se a pessoa mata muita caça acontece que o espírito não acha muito bom e (a pessoa) adoece, fica não dormindo direito, sonhando ruim. Aí tem que o pajé tirar e fazer limpeza, e assim acabar com sonho ruim (ZANNONI, 1999, p. 130).

O homem precisa contar com a benevolência do Senhor-dos-animais, conforme esta narrativa:

Uma época em que por causa do inverno os índios não conseguiam estocar um suprimento de carne de búfalo. [...] Numa certa manhã bem cedo, quando uma jovem da aldeia, faminta, acampada junto ao sopé do grande penhasco, foi buscar água para a tenda da família, ao olhar para cima, avistou uma manada pastando na planície acima, à margem do precipício, gritou que se eles saltassem no curral ela se casaria com um deles. Foi então que – vejam só! - os animais começaram a cair, tropeçando e precipitando-se para a morte. [...] Um enorme touro rompeu, com um único salto, os muros do curral e veio trotando em sua direção, ela ficou aterrorizada. “Venha!”, disse ele. “Oh não!”, respondeu ela recuando. Mas insistindo na promessa dela, ele a levou para o alto do penhasco, em direção à campina, e para mais longe ainda.

Esse touro era o espírito que movia o rebanho [...]. Encontramos por toda parte as contrapartidas desse mito nas lendas dos caçadores primitivos; personagens xamanísticas, meio-humanas, meio-animais. (CAMPBELL, 2006, p. 37).

Portanto, a questão que se coloca não é cultuar, mas respeitar. Maira pai e Maira-ira retiraram-se para muito distante depois de terem ordenado o caos na terra, porque não é com eles que os Tenetehara têm que se relacionar. É com a natureza de forma universal. É ela, através de seus diversos espíritos, que dita as regras. Assim, não há lugar para templos nessas culturas. Não há o que pedir em forma de oração, pois tudo está dado. As regras estão estabelecidas. Segui-las, ou não, é uma questão, literalmente, de vida ou morte. A quebra de tabus leva ao rompimento da aliança entre caçador e natureza. Os espíritos dessa passam a agir sobre o elo fraco, a criança. Esta tanto pode adoecer e morrer, como pode nascer ou adquirir deformidades. Numa sociedade de caçadores-coletores guerreiros deve-se observar, com rigor, os tabus para evitar tais problemas.

Afinal de contas, todas as religiões visam a vida, mesmo aquelas que praticam sacrifícios de sangue.

O dilúvio, realidade caótica, momento de conflito entre as criaturas e o Criador, teve seu fim anunciado quando uma pomba regressou à arca, trazendo no bico um raminho. Isso era sinal de que as águas haviam baixado e que podiam, finalmente, sair da arca. A terra estava novamente propícia ao cultivo.

O ramo verde desfila todos os anos em procissões anunciando o fim do inverno e o começo da primavera, isto é, a “ressurreição” da vegetação, portanto, da vida. Conforme Eliade (1978, p. 215), essa prática se insere no culto à vegetação, “a árvore é símbolo da ressurreição da vegetação, da primavera e da ‘regeneração’ do ano”. Punir, por exemplo, caçadores que se excedem é preservar para as futuras gerações a fonte de alimentos, portanto



de vida. Segundo os mitos, os indígenas se reconhecem como elos de uma infinita corrente, que é a vida, à qual todos têm direito.

Da mesma forma que Maira pai criou os produtos cultiváveis para os Tenetehara, Kaxireh, a Mulher-estrela o fez para os Krĩkati. Diz o mito que, antes os humanos, alimentavam-se de larvas e de pau pubo<sup>10</sup>. Uma jovem desceu do Céu, casou-se com um rapazinho krĩkati. Um dia, ao banhar-se num regato, percebeu que o leito desse estava cheio de grãos de milho. Ela recolheu esses grãos, levou-os para casa e, com eles, preparou um delicioso paparute<sup>11</sup> que deu ao marido e levou também um pedaço para a sogra. Esta espalhou o segredo pela aldeia. O milho provinha de uma árvore gigante que, além desse cereal, dava uma infinidade de outros frutos. Quando os homens souberam, foram até o regato, cortaram a árvore e colheram todas as espigas. Kaxireh foi para o Céu, e quando de lá voltou trouxe manivas de mandioca e macacheira, batata, inhame, tudo o quanto se podia cultivar. Ensinou os Krĩkati a cultivarem tais produtos e a transformá-los em alimentos apetitosos. Assim, o tempo das larvas e do pau pubo foi suplantado (BARROS, 2002).

O tema da árvore da vida é recorrente em várias culturas. Deus, quando criou o homem, colocou-o num belo jardim onde haviam árvores frutíferas. Vejamos este trecho de Dominique Ponnau (2006, p. 14) ao analisar a obra *Criação da vegetação e dos astros*: “É o terceiro e o quarto dia. O terceiro, por causa da terra e da água, mas sobretudo porque, da terra e das torrentes, uma árvore poderosa surgiu, ao simples sinal de Deus, uma enorme árvore frutífera, cheia de seiva e de sumo.”

Narrativa semelhante, entre os Xavante, mostra - ao contrário de Javé, primeiro criou o mundo e tudo que nele existe e só depois criou o homem, para desfrutar das delícias do Jardim -, a concepção recorrente, isto é, que o mundo foi feito em etapas e de algumas delas os humanos são chamados a participar. Assim, os produtos cultiváveis compõem como um dos últimos itens criados.

Uma mulher escutou os periquitos cantarem, resolveu entrar na mata para ver de perto o que era. [...] Na mata, encontrou pedaços de milho embaixo da árvore. Ela olhou para cima e viu muito milho nos galhos. Subiu e jogou-o para baixo até encher o cesto, tampou-o bem para ninguém ver e levou para casa. [...] Fez fubá e com este um bolo redondo. [...] Ela relatou o acontecido e convidou todos a irem dentro da mata buscar milho. [...] Chegando foram

---

<sup>10</sup> Madeira podre

<sup>11</sup> Espécie de bolo assado dentro da terra, coberto com pedras quentes. Pode ser de milho, macacheira, e polvilho azedo.

debulhando e assando sobre o fogo. Guardaram as espigas maiores para o plantio. (GIACCARIA; HEIDE, 1975, p. 62).

Entre os jê-timbira, o mito que trata da instituição da morte pelos heróis culturais, Sol e Lua traz uma mensagem positiva. Só através da morte, a vida pode continuar. Os krĩkati contam que certa vez, Lua morreu. Condoído, Sol não o enterrou, mas apenas o pôs na sombra e o cobriu com folhas de palmeira. Assim, Lua reviveu. Passado algum tempo, Sol morreu e Lua cavou um buraco na terra, depositou ali o corpo do amigo e foi-se embora. Mesmo assim, de tarde, Sol também reviveu e foi procurar o amigo Lua com quem reclamou nestes termos: Hopin<sup>12</sup>, você não podia fazer assim, devia ter feito como eu, pois se ficar em cima da terra, não morre. Ao que Lua respondeu: assim não serve, pois o povo aumenta muito e a Terra não agüenta (BARROS, 2002).

Além dos tabus alimentares, as sociedades de caçadores-coletores devem observar o tabu pós-parto que consiste na interdição das relações sexuais pelo pai e pela mãe de criança em fase de lactação. Entre os Krĩkati esse período variava entre dois e três anos, ou enquanto durasse o período de lactação.

O problema que se coloca é sempre a busca de equilíbrio entre humanidade e natureza. Mais humanos que nascem, mais animais devem ser mortos para alimentá-los. Os pais que incorrerem em quebra desse tabu podem receber, como pena, a morte da criança.

No mundo onde não existe ainda nem a domesticação de animais nem a agricultura, é, sobretudo graças a processos que podemos chamar de “negativos” (*negative feedback*) que o homem obtém o reequilíbrio da Natureza: não comer (os diferentes tabus alimentares acerca da caça e das frutas), nem colocar ao mundo outros seres humanos, isto é, novos caçadores, novos coletores e procriadores, enfim, novas bocas (do qual derivam os tabus sexuais, a abstinência, as dietas prolongadas), são os dois mecanismos reguladores que são necessariamente combinados com um escalonamento dos produtos. [...] Numa sociedade arcaica, respeitar os tabus é ter consciência de que não é só a humanidade atual que conta, que tem as gerações futuras (única verdadeira garantia da continuação do homem) e que precisa deixar um mundo habitável. A Natureza deve ser respeitada (CARVALHO, 1988, p. 163).

Nessa busca de equilíbrio, há uma contrapartida importante que se estabelece na relação entre os humanos e a natureza: uma relação de “troca”, ou, se quisermos exemplificar mais, de reposição. Afinal, quantos animais o caçador abate, durante sua vida, para alimentar a família? Ou quantas plantas ele derrubou para sua esposa plantar a roça? Então, no final de

---

<sup>12</sup> Amigo formal, companheiro.

sua vida, através da colocação do seu corpo na terra, para virar adubo para futuras plantas, ele repõe parte do que tomou da natureza com as caças que abateu e as árvores que derrubou.

A mulher, ao contrário, exerce uma relação negativa quando coloca no mundo mais crianças que irão precisar de mais caça e de abrir mais roças para serem alimentadas. No entanto, através da atividade agrícola, ela fornece proteínas para a alimentação, evitando assim a necessidade de abater mais animais ou coletar mais frutos, estabelecendo uma relação positiva (ZANNONI, 2002, p. 147).

Os mitos, os tabus e as crenças mostram que, se não houver parcimônia no matar e, em última instância, no comer, a Terra entrará em colapso e a continuidade de muitas espécies, inclusive a nossa será inviável.

Assim, é recorrente, em muitas culturas, a concepção da Terra como mãe, e que, por isso, certas técnicas de cultivo não vigoram. Ainda, segundo Eliade (1993, p. 196) “os baïga<sup>13</sup>, praticam a agricultura migratória contentando-se em semear exclusivamente nas cinzas que ficam depois de certas áreas da floresta terem sido queimadas. E têm todo esse trabalho porque consideram um pecado ‘rasgar o seio da mãe-terra com a charrua’”.

Finalmente, podemos dizer que a relação entre os humanos e a natureza é ainda mais estreita. Afinal, a palavra Homem deriva da palavra Húmus, que significa terra. Esse homem não é terra (húmus) porque é mortal, mas: “se o homem pode ser um ente vivo é porque vem da Terra, é porque nasceu da Terra-Mater e volta para ela” (ELIADE, 1993, p. 205).

### 3 Considerações Finais

Não havendo necessidade de templos e cultos para manifestar sua relação com o mundo sobrenatural, sendo ela uma relação direta e imediata, o indígena brasileiro nunca teve a necessidade de mediar essa relação através de sacerdotes ou de pessoas encarregadas do sagrado. Todos os homens, indistintamente, podem ter acesso a ele, sem distinção: quer como caçador, quer como agricultor, quer como coletor, quer como pescador, etc.

Portanto, sua relação, além de ser particular, manifesta-se coletivamente nos rituais onde a dimensão comunitária é indispensável para sua realização. Mesmo porque, esse momento ritual, é de *re-atualização* de normas, regras, valores estabelecidos para a relação como o mundo sobrenatural. Por isso, cada indivíduo se submete aos rituais.

---

<sup>13</sup> Tribo drávida da Índia central.

A religião, portanto, permeia toda a vida social. Uma dança não tem sentido fora do contexto ritual, assim como um canto não pode ser invocado somente pelo prazer de se ouvir a cantoria. Ele está relacionado a um ritual ou a um acontecimento determinado da existência individual e coletiva. A menarca é de uma pessoa determinada e se refere a um momento particular da sua vida. Ela é, no entanto, um acontecimento que envolve a comunidade como um todo. Portanto, ritualizar esses momentos é reviver a relação homem, natureza e mundo sobrenatural.

Assim, podemos dizer que todas as relações sociais e naturais são para o indígena, relações entre o humano e o mundo sobrenatural. O mundo como um todo é habitado pelos seres sobrenaturais. Uma mulher tenetehara que esteja de resguardo junto ao marido, por causa do nascimento de um filho, têm que se valer de um pedaço de taboca porque, se eles precisarem sair de casa, eles devem cortar a “teia de espíritos” que envolve o ar pelo qual eles passam. Assim, eles identificam o mundo ao seu redor como um mundo povoado de espíritos que nos envolvem por todos os lados.

Fumar, ao entardecer, não deve ser visto como um simples prazer ou vício, mas como uma maneira de se proteger para a noite que vem. Se proteger dos espíritos que nos envolvem, dos espíritos que podem fazer mal, a fim de ter um bom sono.

Finalmente, podemos dizer que a manifestação religiosa pode acontecer a qualquer momento da vida e em qualquer lugar, porque é ali que os seres sobrenaturais moram, é ali que a natureza está presente, é ali que o homem se sente em unidade com o mundo que o envolve.

Por isso, a estranheza de Thevet em não encontrar nenhum indício da presença religiosa entre os indígenas brasileiros. Esse país era rico em animais e frutos silvestre, com clima ameno, propício ao cultivo. Por essa razão, não havia necessidade de implorar pela benevolência de divindades, porque havia abundância: de chuva, de sol, de água, de animais e de árvores frutíferas. Era necessário, sim, regular o abate, a coleta, e, em última instância, o consumo. Nenhuma divindade terrível foi constituída. Consequentemente, não existiram sacrifícios de sangue, não existiram sacerdotes, não existiram templos, nem escravos para construí-los, porque não havia necessidade. Regular as atividades de caça, pesca, coleta e cultivo significava estabelecer o controle sobre a vida dos indivíduos, a fim de não haver escassez e fome no mundo indígena.

## REFERÊNCIAS:

- BARROS, Maria Mirtes dos Santos. **A arte krĩkati: uma abordagem sociológica**. 2002. 276 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UNESP, Araraquara (SP), 2002.
- CAMPBELL, Joseph. **Para viver os mitos**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CARVALHO, Sílvia Maria Schmuziger de. **Jurupari: estudos de mitologia brasileira**. São Paulo: Ática, 1979.
- \_\_\_\_\_. Soleil et Lune. Les jumeaux mythiques et lê caractere tricheur. In: **Lês Grandes Figures Religieuses. Lire les Polythéismes**, 1. Univ. de Besançon, Paris, 1988, p. 159-164.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. **Jerônimo Xavante Conta: mitos e lendas**. Campo Grande: Casa da Cultura, 1975.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia – Antropologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- PANOFF, Michel; PERRIN, Michel. **Dicionário de etnologia**. Lisboa: Edições 70, 1979.
- PONNAU, Dominique. **Figuras de Deus: a Bíblia na arte**. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Desana, animal categories, food restrictions, and the concept of color energies. In: **Jornal of Latin América Lore**, 4:2, University of Califórnia, Los Angeles, 1978, p. 243-291.
- THEVET, André. **As singularidades da França Antártica**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da USP, 1978.
- TURNER, Victor. **O processo ritual**. Estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.
- ZANNONI, Claudio. **Conflito e coesão: o dinamismo tenetehara**. Brasília: Cimi, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Mito e sociedade Tenetehara**. 2002. 321 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UNESP, Araraquara (SP), 2002.