

A GEOGRAFIA DA ALMA INDÍGENA

GEOGRAPHY OF INDIGENOUS SOUL

Emerli Schlögl^(*)

RESUMO

Os povos das florestas, com suas mitologias, rituais e ética, estabelecem relações importantes entre sujeitos diversos: toda a criatura vegetal, animal, humana e mineral, bem como o vento, a terra, as estrelas, o fogo, o trovão, as águas, as montanhas, tornam-se os sujeitos desta relação, que se estabelece como sagrada. Desse modo os espaços são dotados de espírito e contêm em si uma diversidade de outros espíritos, todos eles sendo expressões da vida e portanto, companheiros, ajudantes. Certas vezes, quando zangados, interagem criando desarmonias e moléstias. Há nessa sacralidade espacial a aceitação das emanações polares do espírito, mas também há a busca do acordo, da harmonização do sujeito índio com o sujeito natureza. Daí resulta que as geografias são vivas, que a Mãe Terra é sagrada e que não há nada a partir dela que não o seja também.

PALAVRAS-CHAVE: Povos da floresta. Espacialidades. Sagrado. Mito. Rito.

ABSTRACT

The natives of the forests with their mythologies, rituals and ethics have established important relations between diverse elements of the forest, such as mineral, vegetal, animal and human also with air, earth, stars, fire, thunder, water and mountains, thus they became subjects of these relations and considered these relations as sacred. In this way they claim the spaces as spirits and these in turn contain in them the diversity of other spirits. All of these spirits are expressions of their life and therefore are companions and auxiliaries. Sometimes when these spirits become angry, they create disharmony and disorder. In this sacred space also exists the acceptance of different emanations of the spirits, at the same time there is a search for consensus and harmonization between the human person and the nature. The result of this relation is a visible living geography, such as the sacred Mother Earth and nothing apart from her.

KEYWORDS: *Natives of the forest. Spaces. Sacred. Myth. Ritual.*

^(*) Psicóloga Clínica, atua na ASSINTEC (Associação Inter-Religiosa de Educação) na preparação de professores a matérias pedagógicas para o Ensino Religioso Escolar. Mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e doutoranda em Geografia, pela Universidade Federal do Paraná, com pesquisa voltada para a Geografia da Religião. **E-mail:** emerli@zipmail.com.br

INTRODUÇÃO

Definir espacialidades e compreender como estas interagem com uma dada cultura é também uma tentativa de capturar uma “fotografia” da alma de um povo. É importante lembrar que para que a alma não seja “capturada por causa da tiragem de uma foto” ela precisa lançar uma magia, esta magia implica em nunca se dar a conhecer completamente. Sendo assim, este artigo visa a artimanha de capturar uma imagem espacial e ao interpretá-la buscar roçar os meandros da alma de um povo, sabendo que esta alma nunca se dará a conhecer totalmente, teremos, porém, seus reflexos.

Inicialmente é preciso descrever alguns conceitos a fim de que estabeleçamos uma linguagem comum para que possamos desenvolver o pensamento conforme coordenadas bem estabelecidas.

Fickeler (2002) aponta para o fato de que os fenômenos religiosos estão em “relação real com a superfície terrestre” (p. 7), A religião e o ambiente se relacionam íntima e constantemente. A Geografia da Religião visa a compreender esta relação, descrevendo-a e interpretando-a.

Para vislumbrar e acompanhar o encontro entre o espaço e a cultura necessitamos de um olhar atento para os detalhes que compõem os espaços e para os comportamentos culturais, no específico da religião: os rituais, os textos sagrados, os símbolos, os comportamentos éticos, os lugares sagrados e muitos outros dados importantes que podem nos auxiliar no estudo deste espaço comunicativo.

Conforme Rosendahl (2002) tanto a Geografia quanto a Geografia da Religião são duas práticas sociais. “Ambas, geografia e religião se encontram através da dimensão espacial, uma porque analisa o espaço, a outra porque, como fenômeno cultural, ocorre espacialmente” (p. 11). Deste modo, espaço e ação humana se relacionam em duas dimensões, a objetiva e a subjetiva. A mente humana, em suas múltiplas instâncias que se relacionam ao pensar e sentir, e que se desdobra em um agir contínuo, transforma, significa e ressignifica os espaços.

Claval (2002) observa que a Geografia Cultural não pode focar-se apenas em aspectos direcionados para o entendimento da ação das pessoas sobre a superfície da terra, deixando de lado as questões pertinentes às representações e às comunicações. Assim, a nova Geografia Cultural volta-se também para a compreensão dos códigos simbólicos que constituem a formação de uma

cultura. Os símbolos possuem um valor e uma força tal que não podem ser desconsiderados ao se pretender abordar temas relacionados à Geografia da Religião, pois estão presentes, segundo Jung (1997), em todos os tipos de manifestações psíquicas. “Existem pensamentos e sentimentos simbólicos, situações e atos simbólicos” (JUNG, 1997, p. 55), e as geografias podem ser compreendidas no contexto cultural, também pelas suas significações simbólicas.

Os símbolos proporcionam chaves de leitura que permitem lançar novas visões sobre os espaços concretos. Conforme Chevalier e Geerbrant (2005, p.13) “reabilitar o valor do símbolo não é, de modo algum, professar um subjetivismo estético ou dogmático”. Os símbolos permanecem na história não suprimindo a realidade, apenas lhe acrescentam uma outra dimensão, possibilitando estabelecer relações extra-rationais e imaginativas. “Retomando as palavras de Hugo von Hofmannsthal, o símbolo afasta o que está próximo, reaproxima o que está longe, de modo que o sentimento possa apreender tanto uma coisa como a outra” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p.13).

Todo símbolos nos apresenta variadas possibilidades interpretativas, um símbolo em essência não se presta ao dogmatismo. Quando um símbolo se transforma em sinal, ele morre enquanto símbolos e torna-se portador de um único e indiscutível significado. Nosso olhar, ao contemplar a paisagem em sua relação com a cultura indígena, pretende-se aberto, favorecendo a integração de múltiplos sentidos. Nossa tarefa não é fechar realidades abordando apenas uma única interpretação, mas abrir janelas que permitam perceber fragmentos, reflexos de uma realidade que extrapola nossa condição racionalista de captar o mundo e seus sentidos.

Qualquer conteúdo simbólico, qualquer objeto, já que todos os objetos podem também ser considerados como símbolos, qualquer comportamento de cunho cultural pode ser interpretado (vale dizer analisado) sob vários pontos de vista (AUGRAS, 1980, p.19).

A cultura é sustentada por uma gama muito ampla de símbolos, para Claval (2002) a cultura se apresenta como o resultante de representações que são transmitidas e isto inclui o meio ambiente e as ações humanas sobre este meio. Para Claval o universo é constituído de materialidades e também de humanidade. Deste modo, os fatos culturais delineiam as geografias do mundo.

Para Cosgrove (2003) os códigos culturais de comunicação, ou seja, as produções simbólicas, incluem “ não apenas a linguagem em seu sentido formal, mas também o gesto, o vestuário, a conduta pessoal e social, a música,

a dança, o ritual a cerimônia e as construções” (p. 103). É tarefa da geografia cultural reconhecer esses símbolos e compreender-lhes os sentidos na medida em que configuram as espacialidades e que, portanto, dão ao espaço geográfico por origem amplo e indefinido, características e delimitações às quais diversos sentidos são agregados. O mundo habitado transforma as geografias, e neste ato de habitar, seres humanos, animais, vegetais, minerais, entre outros, ocupam posições, muitas vezes, diversas.

Gil Filho (2008) explicita espaço de representação do sagrado e a territorialidade do sagrado apontando para o fato de que:

O espaço de representação refere-se a uma instância da experiência da espacialidade originária na contextualização do sujeito. Sendo assim, trata-se de um espaço simbólico que perpassa o espaço visível e nos projeta no mundo. Dessa maneira, articula-se ao espaço da prática social e de sua materialidade imediata (p. 101).

Deste modo, descrever espacialidades indígenas exige a compreensão de seus afetos e de suas formas de ver o mundo e agir nele. Exige a compreensão de sua experiência espiritual cotidiana e solidificada em fortes tradições, reeditada nos rituais e inspirada nos mitos. Os mitos são histórias sagradas que impregnam a cultura indígena de uma forte sentido de pertença ao mundo, são também a voz da próprio contorno geográfico e seus habitantes traduzido em verbo.

Ser bicho do mato, é mais do que ser do mato, ou ser apenas bicho é ter do mato a força de todos os bichos, e ter do bicho a natureza profunda e prodigiosa do mato.

O CONTORNO DO GRANDE ESPÍRITO DELINEANDO AS GEOGRAFIAS

Conta a mitologia Kaingang que na luta constante entre forças opostas e na busca do triunfo do bem sobre o mal desenrolou-se uma história de tragédia e amor. A narrativa apresenta a seguinte trama:

Naipi uma belíssima jovem estava prometida para casar com o Mal, a grande serpente Mboy. Ela era a filha do cacique e, portanto, sua entrega tinha uma significação profunda.

O casamento já estava marcado, e as preparações para este importante ritual já aconteciam, com estas núpcias a aldeia poderia deixar de temer o Mal e teria o triunfo do Bem.

Porém, Naipi por um encontro do destino conheceu Tarobá, um guerreiro bravo, formoso kaingang que ao conhecer Naipi imediatamente ficou encantado pela jovem. A paixão se instalou mutuamente em ambos os jovens. Uma vez despertada a chama da paixão eles não mais podiam controlar o ímpeto de estarem juntos.

Após muitos momentos ternos e entre as juras de amor fugiram em uma canoa, na véspera da festa do casamento de Naipi com a Serpente Mboy. Mas o Mal, a Serpente, com todo o seu poder sabia de tudo e demorou para começar sua vingança.

Quando os dois estavam descendo pelo rio, felizes em sua canoa, viram o Mboy na forma de uma grande serpente que se retorcia no espaço e se lançava com força, bem no meio do rio. O momento foi terrível com grandes abalos no profundo leito do rio, então uma grande cratera se abriu no fundo das águas que se tornavam cada vez mais turbulentas. As águas todas se precipitaram nesta cratera, inclusive Naipi, Tarobá e a canoa.

Deste modo, surgiram as famosas Cataratas do Iguaçu. Tanta beleza das águas oculta em seu interior uma história de amor e de fidelidade, mas também de fúria e de vingança.

Mboy não satisfeita em meio a toda esta gigantesca movimentação que causara nos dos elementos da natureza, ainda fez mais, transformou Tarobá numa palmeira, bem no alto das quedas e Naipi numa pedra, lá no fundo das águas. Os dois estavam distantes, porém na mesma direção.. Assim, pensava Mboy que eles estariam para sempre a se contemplar sem poder chegar jamais perto um do outro. Deste modo, o castigo seria completo e perene.

Porém, a história provou que o Bem sempre triunfa sobre o Mal, pois o amor venceu de alguma forma.

Quando o vento minuano vem assobiando do lado sul ele sacode a copa da palmeira e Tarobá aproveita para enviar a Naipi sussurros de amor. Quando chega a primavera e os perfumes no ar são muitos, quando as flores balançam e se soltam de seus cachos Naipi tem um véu formado pelas águas limpas e brilhantes que lhe adorna a fronte e a consola. A natureza toda parece favorecer a união antes impossível, pois o arco-íris quando surge viabiliza elo sagrado de Naipi e Tarobá, Quando o arco-íris surge ele une palmeira e pedra e entre suas cores suaves o amor dos jovens se consagra, deste modo a paixão eterna se realiza em cada arco-íris. E a natureza torna-se o leito de amor, cores e perfumes que acolhe os enamorados e possibilita a concretização do amor.

(BOFF, 2001, p.56)

Neste mito que reúne a temática do amor, da natureza, e da luta entre o Bem e o Mal, encontramos a geografia modelada pelas forças sobre-naturais e encontramos vários elementos sagrados como a água, a pedra, a planta e o arco-íris. Todos estes elementos divinos são personagens da história ao mesmo tempo em que formam a paisagem, que se demonstra ativa, viva, transformadora e dotada de imanência. “Os índios se dirigiam a todo ser vivo como “vós” – as árvores, as pedras, tudo” (CAMPBELL, 1990, p. 82).

Neste ato de tornar sujeito toda a natureza circundante os povos das florestas transformaram suas relações com o espaço em relações baseadas em uma forte ética peculiar a todo o seu processo de sacralização da vida e do espaço.

A coisificação do espaço foi introduzida no território nacional pela instituição cristã de um dado período histórico, interpretada pela colônia portuguesa na época da invasão do Brasil, 1500. A partir da chegada dos portugueses em terras brasileiras a mata, o bicho, as riquezas minerais, e o próprio povo índio foram vistos como “coisas” e a ideia do “nós” apartou-se de sua relação para ceder lugar para o objeto a ser explorado.

Quando o “vós” se transforma em “coisa”, você já não sabe de que relação se trata. A relação do índio com os animais difere de nossa relação com eles, na medida em que vemos os animais como forma inferior de vida. Na Bíblia, somos informados de que somos os senhores da terra. (...) Um índio pawnee disse ‘No início de todas as coisas, sabedoria e conhecimento estavam com o animal. Porque Tirawa, Aquele-que-está-acima, não se dirigiu diretamente ao homem. Ele mandou alguns animais contarem à humanidade que Ele se mostrava através da besta. E que o homem deveria aprender com os animais, com as estrelas, com o sol e a lua’” (CAMPBELL, 1990, p. 82).

Os animais, bem como todos os seres da natureza, são também parte da definição de uma geografia sempre em transformação. Temos nesta concepção o sagrado delineando o contorno dos espaços habitados pelas populações. Os índios, cientes desta presença, se relacionam com o seu entorno de modo a reconhecer em todas as formas a existência o “nós”, o que vem a imprimir em suas relações cotidianas com o ambiente um comportamento ético profundamente marcada pelo reconhecimento do sagrado.

NATUREZA: “CORPO DO DIVINO PAI”

Os espaços religiosos são predominantemente organizados com o in-

tuito de mobilizar nas pessoas emoções e pensamentos que incitem a sua participação mística e a sua atitude devocional.

Conforme Gil Filho (2008) “o espaço é singular na intuição mítico-religiosa” (p. 73), para este geógrafo “o espaço sagrado é produto da consciência religiosa concreta e, neste contexto, não é possível a separação entre posição e conteúdo (...)” (p.71).

Para os povos das florestas a dinâmica do espaço sagrado é completa, circular, integrativa, e totalizante, pois não há a divisão entre o sagrado e o profano. O sagrado está presente em toda a natureza, a espacialidade circundante do indígena é por si só divina, seu cotidiano está inserido neste espaço sagrado o que torna cada momento cotidiano um momento de vivência sagrada.

A música popular brasileira, intitulada “Amor de Índio”, composta por Beto Guedes e Ronaldo Bastos, inicia com o verso que diz que “tudo o que move é sagrado”. Na concepção dos povos da floresta toda a vida é sagrada e na concepção da física contemporânea tudo que existe no universo está em movimento. O átomo formador da matéria está em constante movimento. Deste modo, podemos chegar a compreensão de que tudo é sagrado, tudo está em constante movimento e este é o sentido no qual se move o afeto indígena.

Os povos da floresta compreendem que o sagrado se espalha em todas as formas e é na relação com todas as formas de energia que ele dialoga com o mundo suprasensível e percebe seu cotidiano como algo indissociável do sagrado.

A natureza da qual emerge o índio apresenta-se para ele como o alfa e o ômega da existência.

Para o povo indígena, os ancestrais que regem a natureza acompanham todas a evolução humana, como semeadores que espalham sementes pela terra e observam, nutrem e cuidam até que elas frutifiquem. O índio surgiu desses ancestrais sagrados: sol, lua, arco-íris, terra, água, fogo e ar. Dos reinos vegetal, animal, mineral. O ser índio foi se amalgamando como esses seres sagrados. E dessa diversidade emergiram tribos, povos, línguas. Essas tribos, de tão antigas, guardam a história de suas civilização como um sonho-memória, de um tempo tão remoto que parece até mesmo anteceder a memória do próprio tempo. (JECUPÉ, 1998, p. 58).

Este parentesco do índio com os elementos da natureza faz com ele esteja unido de um modo muito íntimo a todas as forças e formas que emanam do Grande Espírito.

Na canção Guarani, intitulada “Oreru Nhmandu Tupã” (CD MEMÓRIA VIVA GAURANI, s/d) os índios da comunidade de São Paulo, cantam para os

seus pais que são o Sol e o Trovão, nesta canção reconhecem seu parentesco e o louvam. Em outra música Guaraní, cantada pelos índios da aldeia Arco-Iris de Piraquara/Paraná, o texto expressa que a plantação é o corpo do divino pai

Nestes dois exemplos podemos verificar como a Natureza é parte indissociável do Grande Espírito e como o ser índio significa também fazer parte deste todo.

Jecupé (1998) afirma que para o índio todas as palavras possuem espírito “um nome é uma alma provida de um assento” (p. 13), deste modo toda a vida exprime o espírito em movimento. “Cabe lembrar que tudo entoa: pedra, planta, bicho gente, céu, terra” (JECUPÉ, 1998, p.13).

Este entoar de todos os espíritos, que é o existir da própria natureza, é ritualizado diariamente pelos índios em seus cantos e danças sagradas.

RITUAL: ONDE O ESPAÇO CANTA E DANÇA COM O ÍNDIO

Um xamã bosquímano descreve sua experiência ritualística da seguinte forma: “Quando as pessoas cantam, eu danço. Eu entro na terra. Vou até um lugar como aquele onde as pessoas bebem água. Faço uma longa viagem para muito longe” (CAMPBELL, 1990, p. 91).

Assim, verificamos que a experiência mística indígena não se baseia em afastar o sujeito de sua natureza e de seu espaço, ao contrário, enraíza o ser e aprofunda-o em suas próprias origens naturais. A sabedoria e o conhecimento são revelados pelo encontro íntimo entre o Índio e a Mãe Terra. Deste modo, ao contrário da visão psicanalítica ocidental que descreve a jornada solitária do indivíduo rumo à diferenciação, os Indígenas entregam-se à experiência mística da indissociação, do retorno de sua natureza pessoal à natureza primordial, coletiva e sustentadora.

Na observação dos ritos podemos compreender que a religião do índio é uma religião da natureza.

A palavra religião significa religio, religar. Se dizemos que há uma única vida em nós ambos, então, minha existência separada foi ligada à vida uma, religio, religada. Isso está simbolizado nas imagens da religião, que representam aquela união (CAMPBELL, 1990, p. 224)

Neste sentido talvez seja inadequado utilizarmos a palavra religião em se tratando de cultura indígena, uma vez que para os índios não há necessidade de haver uma religião, pois este já se percebe intimamente ligado à Natureza

e portanto, ao Grande Espírito, á Grande Mãe. Não é preciso “religião” para realizar esta consciência unificadora, pois ela já existe na interioridade de cada índio. Seus rituais e sua mitologia mostram claramente como estes povos estão inseridos no mundo natural e como compartilham dos poderes da natureza para viver uma vida curativa.

Os índios Navajos, conforme Sandner (1997) possuem uma antiga tradição conhecida como o caminho do pólen. O elemento pólen significa entre outras coisas a paz, a prosperidade, a felicidade e a beleza. Este caminho é aquele que conduz a pessoa às bênçãos, ou ao reconhecimento da abundância de plenitude em sua vida. Certas vezes, o pólen extraído do pendão do milho é espalhado nas cabeças e nas bocas, como símbolo desta benção. “O milho é o eixo da vida navajo, e o pólen é a sua essência” (SANDNER, 1997, p. 187).

Todos estes elementos passam por um processo de personificação, o Milho passa a ser o Menino Milho Branco, e a Menina Milho Amarelo, o Pólen se personifica como Menino Pólen e Menina Besouro.

O Besouro se encontra como inseto no local onde existe o pólen do milho e ele é conhecido como o amadurecedor, simbolizando o poder fertilizador.

No ritual o poder do pólen é invocado a fim de que se afastem os perigos e se encontre a paz. Os inimigos devem ser pacificados pela magia do ritual. Os cantadores proclamam que a cura simbólica acontece quando a pessoa abre seus olhos e enxerga a santidade, a beleza.

O caminho do pólen conduz à cura, porque é integrativo e permite que o todo se expresse novamente na forma circular, o que permite que o mundo se expresse sem apêndices ou arestas. Os ninhos das aves são circulares, muitas mandalas de cura são circulares e por vezes a organização das morarias indígenas também o são.

Os índios cantam e dançam em círculo, seu ritual é a reafirmação de uma vida plena, na qual o espaço toma parte ativa. “O círculo sugere imediatamente uma totalidade completa, quer no tempo, quer no espaço” (CAMPBELL, 1990, p. 225).

No caminho do pólen é preciso que a pessoa abra seus olhos e perceba a beleza que existe em sua frente, atrás de si, de seu lado direito, lado esquerdo, é preciso que a pessoa se descubra viva em um mundo vivo, é preciso que respire o pólen e se sinta fértil para fluir circularmente em harmonia com todo o espaço natural.

No ritual o corpo torna-se ativo, é nele que se realiza toda a mística, seja

no corpo da terra com suas espacialidades, seja no corpo físico do índio que nele se orienta e integra.

É o corpo que entra em “participação mística”, em êxtases. Este mesmo corpo é a síntese de inúmeras energias que constituem o ser índio. Conforme certas nações indígenas brasileiras, como os Tupinambá e Tupi-Guaraní, o corpo por meio dos rituais realiza a delicada afinação da mente e do espírito.

Os Tubuguaçu entendem o espírito como música, uma fala sagrada (nê-enporã) que se expressa no corpo: e este, por sua vez, é flauta (Umbaiú), veículo por onde flui o canto que expressa o Avá (o ser luz-som-música), que tem sua morada no coração. Essa flauta é feita de urdidura de quatro angás-mirins (pequenas almas), que fazem parte dos quatro elementos: terra, água, fogo e ar. Eles precisam estar afinados para melhor expressar o Avá que é a porção-luz que sustenta o corpo-ser; que, para os ancestrais é o fogo sagrado que move os guerreiros, dando-lhes vitalidade, capacidade criativa e realizadora.. Por isso fez o Jeroki, a dança, com o fim de afinar todos os espíritos pequenos do ser. Para que cante sua música no ritmo do coração da Mãe Terra, que dança no ritmo do coração do Pai Sol, que, por sua vez, dança no ritmo do Mboray, o Amor Incondicional, abençoando todas as estrelas [...] (JECUPÉ, 1998, p. 24).

Os mitos religiosos, por meio da palavra simbólica, contam histórias sagradas sobre o surgimento dos corpos no universo e a sua transformação pela morte. Os ritos sacralizam o tempo, essa circularidade marca o ritmo da existência de cada um. Sendo assim, o mito explica os ciclos, o mito nasce do mistério e por meio da linguagem simbólica se torna acessível aos seres, enquanto que o rito marca o corpo por meio do vivido.

O MITO NA SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO

“A sacralização da paisagem local é uma função fundamental da mitologia” (CAMPBELL, 1990, p. 97).

O mito sintetiza o mundo, o espaço, atribui significados e torna a vida uma experiência dotada de sentido, mesmo que a interpretação seja sempre incompleta, o mito providencia sentidos, fornece direções e organiza espaços.

As palavras mito e mistério possuem a mesma raiz, aquilo que não se explica é o mistério e aquilo que emudece e se mostra apenas enquanto símbolo, enquanto metáfora constitui o mito.

Não há como falar dos mitos sem falar nos mistérios. As palavras mito e mistério se assemelham e não é por acaso que possuem a mesma raiz. O mistério é aquilo que não pode ser explicado, ele é oculto, silencioso, existe em

potência. Os mitos são por excelência veículos do mistério, pois mesmo sendo a expressão deste continuam a guardar o mistério em sua essência.

A palavra mistério tem origem na raiz “my”, desta raiz derivam dois verbos gregos “myeô” que significa iniciar nos mistérios e sagrar, instruir, e “myô” que significa o fechamento dos olhos e da boca, o ficar em silêncio. Desta mesma raiz deriva o termo latino “mutus”, mudo, e o termo grego “muthus” ou “mythos”, que vincula aquilo que emudece ao mito.

“O mito se expressa somente em linguagem simbólica” (DIEL, 1991, p. 27). Os diversos mitos indígenas são a expressão das forças naturais agindo por meio dos elementos e se comunicando com a humanidade. Na relação mitológica com o espaço o povo das florestas atribui ao espaço a sacralidade e o poder que encontra também em si mesmo.

O mito transforma-se em realidade imediata e exerce sua influência no espaço, no corpo e na psique do indivíduo que se identifica com seus aspectos.

O mito também veicula ideias que comportam as expressões de gênero, para o povo Dessâna, por exemplo, que habita entre os rios Tiquié e Papuri, no Amazonas, o mito de origem do mundo e da humanidade conta que no princípio não havia nada e a mulher se fez por si só e a partir dela se fizeram todos os seres.

Os mitos, conforme a perspectiva junguiana, emanam diretamente do inconsciente coletivo e apresentam arquétipos com força mobilizadora do inconsciente pessoal. Nesta perspectiva, os mitos são mobilizadores de energias e orientadores de atitudes, pois emocionam e tocam o ser humano naquilo que se enraíza em suas proporções primeiras, primitivas, originais. Os mitos nascem do inconsciente e se tornam visíveis e interpretáveis pelo consciente. Na relação do ser humano com seus espaços circundantes o mito se torna ato cotidiano e paisagem palpável.

Um exemplo disto é o mito das Cataratas do Iguaçu que já foi apresentado neste texto. As paisagens e as formas de toda a complexidade de vida são entendidas pelos povos das florestas com a ajuda de seus mitos. Conforme Boff (2001) os índios Kaingang contam como diferentes animais e aves ressurgiram após um grande dilúvio. Após o dilúvio sobreviveram apenas alguns poucos índios da nação Kaingang que ficaram sozinhos e tristes sem os companheiros animais, sem o canto das aves e suas cores que tanto lhes agradavam. Muito suplicaram ao Grande Espírito para que este povoasse novamente a terra com outras formas de vida, tão preciosas para eles.

Um dia suas súplicas foram ouvidas e o Grande Espírito fez com que descesse à terra um herói antigo, ele deveria proferir o nome de cada ave e animal, e ao recitar também descreveria o comportamento de cada um deles, lhes daria identidade e realidade.

Tomando em suas mãos cinza e carvão recolhidos da primeira fogueira feita pelos índios Kaingang e também orvalho da manhã para dar liga aos elementos, ele começou a modelagem e o entoar mágico das palavras.

Sua primeira obra foi a onça, a grande senhora das florestas, e depois foram seguindo um a um os outros animais, as aves, cada um recitado e modelado de modo a restaurar-lhes o seu espírito completamente. Também ensinou à sua criação todos os sons de sua sabedoria primitiva, o urro da onça, o canto do uirapuru, etc.

Assim todos recuperavam a integridade, a beleza, a força, a sagacidade, agilidade, sabedoria. As pessoas não estariam mais sozinhas.

Este mito mostra a solidão do ser humano índio quando destituído dos seres companheiros, dos animais e das aves. O espaço, na cultura indígena, é espaço de encontro, de partilha, e de estabelecimentos de vínculos profundos.

Os mitos e os ritos indígenas recriam diariamente estas relações e estabelecem os espaços como elementos sagrados, bem como sacralizam, também, todas as complexas formas de existência que nele habitam.

Os índios nas pinturas ritualísticas, não estão se embelezando apenas, o principal em suas pinturas é realizar a mística de participação da alma do índio com a alma da natureza, a fim de que suas características sejam compartilhadas. Ex: pintar o corpo imitando a pelagem da onça, significa a comunicação entre seu espírito e o espírito da onça e a possibilidade de compartilhar da destreza, suavidade e precisão que este animal possui.

O espaço da casa de reza, da floresta, do local onde a fogueira é acesa entre outros não é coisificado, ele é habitado, ele possui espírito, ele é vivo e portanto, ativo na vida da comunidade, intercambiando constantemente energias, vontades e ações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe afirmar que esta temática é por demais ampla, ainda mais que cada tradição indígena, cada povoado, é distinto dos demais e que as generalizações sempre acabam por traduzir inverdades acerca do modo de vida e das concep-

ções tão diversas destes povos.

Para evitar tais desvios partimos de uma ideia expressa pelo índio Kaká Werá Jecupé (1998) que afirma que o que unifica a todos os povos é o respeito e amor pela Mãe Terra, isto significa que o espaço sagrado é tema deste artigo, mas também é a síntese unificadora do ethos indígena em sua relação com o mundo.

Como foi dito no início deste artigo, a construção desta reflexão foi um exercício, uma tentativa e vislumbrar um pouco da alma indígena, sabendo que este pouco não deve ser confundido com o todo.

A vida indígena no Brasil e em muitos outros países constitui uma marca, uma herança para todos, índios e não índios. O caminho do pólen ainda se mostra como um caminho viável, enquanto houver espaços habitados não apenas pelos humanos, mas por ampla fauna e flora, não haverá solidão e não havendo solidão poderemos experimentar o significado das palavras: experiência mística, encontro, pertença, religião, amor, compaixão, respeito, justiça...

Enfim, a sacralização das geografias, além de uma posição particular de compreensão de mundo conduz ao encontro do Eu com o Tu e favorece inclusive o diálogo entre as diferentes religiões, etnias e espécies.

REFERÊNCIAS

BOSI, Alfredo (Org). *Cultura Brasileira*. São Paulo: Ática, 1987.

BOFF, Leonardo. *O casamento entre o céu e a terra: contos dos povos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Salamandra, 2001.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

CLAVAL, Paul. *Geografia Cultural: um século*. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs). Ed UERJ, 2002. p. 133-196.

COSGROVE, Denis. Em direção a uma geografia cultura radical: problemas da teoria. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p.103-134.

DUNCAN, James. A paisagem como sistema de criação de signos. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni (orgs.). *Paisagens: Textos e Identidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 2004. p. 91-132.

FICKELER, Paul. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro; NEPEC/Depto. Geografia Humana/Instituto Geografia, 2008. p. 07-36. ISSN 1413-3342.

GIL FILHO, Sylvio F. *Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: IBEPEX, 2008.

JECUPÉ, Kaka Werá. *A terra dos mil povos: História indígena do Brasil contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 1998.

JUNG, Carl G.. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira,

_____. *Psicologia e Religião Oriental*. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROSENDHAL, Zeny. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UNERJ. NEPEC, 1996.

_____. *Geografia da Religião: uma proposição temática*. GROUSP_Espaço e Tempo, São Paulo, nº 11, p. 9-19, 2002.

SANDNER, Donald. *Os Navajos e o processo simbólico de cura: uma investigação psicológica dos seus rituais, magia e medicina*. São Paulo: Summus, 1997.

SCHLÖGL, Emerli. *Ensino Religioso: perspectivas para os anos finais do ensino fundamental e para o ensino médio*. Curitiba: IBEPEX, 2009.

SILVA, Joseli M. *Geografias Subversivas. Discursos sobre espaço, gênero e sexualidade*. Ponta Grossa, PR: TODAPALAVRA, 2009.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

_____. *Topofilia: Estudo da Percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel, 1980.

CD NHANDE REKO ARANDU. *Memória vida do povo Guarani: Projeto memória via Guarani*. São Paulo. Gravado na aldeia Jaexaá Porá.

Recebido em 02/04/2010
Aprovado em 21/05/2010