

A REPRESENTAÇÃO DE UM SER SUPREMO ENTRE OS POVOS PRIMITIVOS DA AMÉRICA DO SUL

Otto Zerries

(Staatliches Museum für Völkerkunde, Munique)

A tradição de um autor do mundo e criador e mestre da humanidade é documentada em quase tôdas as populações tribais da América do Sul. Na maioria dos casos trata-se, porém, de uma personalidade puramente mítica, que não interfere na vida quotidiana do homem e que, portanto, não é tampouco objeto de qualquer espécie de culto. A distância e proeminência de uma divindade dessa natureza conduz às vezes para a concepção de um ser supremo puramente espiritual não concebido como personalidade.

Entretanto, é de natureza antes prática do que teórica a distinção entre um deus criador que, objeto de culto, faça parte de um sistema religioso e uma divindade que não seja senão figura mítica. Eis porque nos ocupamos aqui de ambas as categorias de fenômenos com o objetivo de dar uma idéia da multiplicidade de formas, como dos traços comuns. Com isto está também definido o problema que nos propomos discutir.

A crença num "Ser Supremo" parece ter sido um dos mais importantes fundamentos da religião das tribos coletoras e caçadoras da Terra do Fogo, no extremo sul do subcontinente, como se depreende principalmente das pesquisas de campo realizadas por Martin Gusinde (1931, 1937) na primeira metade da segunda década dêste século, ainda nas vésperas da extinção daqueles índios.

Segundo êsses trabalhos, as três tribos fueguinas, tanto os Sélknam (Óna) como os Yamaná (Yághan) e os Alakáluf, consideravam como divindade máxima a um espírito invisível, oniciente e onipotente, que habita no céu, além das estrêlas. Incorpóreo e imortal, não tem mulher nem filhos, nem quaisquer necessidades de ordem material (cf. Cooper, 1946a).

Os Alakáluf davam ao deus criador o nome de Xolas ou "Estrêla". Apesar de sua distância da terra, preocupa-se êle com a vida quotidiana dos homens. E' quem faz entrar uma alma no corpo do recém-nascido, a qual permanece ali até a morte do homem, quando volta para Xolas. Informa-se que os Alakáluf se abstinham de tôda espécie de culto ao Ser Supremo, cuja perfeição frustraria qualquer tentativa de influenciá-lo a vontade (cf. Bird, 1946).

Os Yághan ou Yamaná do arquipélago fueguino tinham uma crença pronunciada num Ser Supremo, a que chamavam Watauine(i)wá, o

“Velhíssimo” ou “Eterno”. Denominavam-no também o “Poderoso”, o “Supremo”, e invocavam-no de preferência com a expressão “Meu Pai”. É verdade que não o concebiam como criador do mundo, mas não obstante como o seu senhor. Dominava sobre a vida e a morte dos homens. Tido embora como fundamentalmente bondoso e benevolente para com os homens, observava com atenção as ações humanas, castigando as transgressões do código da moral e dos costumes com a morte precoce do culpado e, não raro, de seus filhos. Individualmente, o Yághan se dirigia a Watauinewa por meio de numerosas, cerca de sessenta, fórmulas fixas de preces, mas também com palavras próprias e espontâneas adequadas à situação, pedindo-lhe, como senhor das plantas alimentícias e da caça, os alimentos de que precisava, como, ainda, a saúde do corpo em caso de enfermidade e, finalmente, proteção contra os elementos da natureza rude. Atendida a súplica, muitas vezes se pronunciavam orações de graças. Mas por ocasião de tempestades, doenças e outras desgraças também se acusava a Watauinewa, e chamava-se-lhe mesmo, quando alguém morria, de “Assassino no Céu”.

Na vida comunitária dos Yághan, cabia a Watauinewa papel central no ritual de iniciação realizado conjuntamente para rapazes e moças. Por ocasião desse ritual, que tinha o nome de Chiexaus e que representava o foco da vida religiosa, os noviços eram doutrinados insistentemente por seus instrutores nas leis tribais e de comportamento moral impostas por Watauinewa, leis que, entre outras coisas, continham elevadas prescrições éticas, como as do desprendimento, da diligência e do amor à paz. A instituição do Chiexaus remontava ao próprio Watauinewa; mas consta que a transgressão de alguma das leis ensinadas nesse ritual não era castigada apenas pelo Ser Supremo, mas também por Yetaita, o mais importante dos maus espíritos. Não admira, por isso, que, segundo uma das versões, Watauinewa e Yetaita, as figuras dominantes do Chiexaus, sejam apresentadas como uma só pessoa. E convém mencionar, ainda, que, segundo o próprio testemunho de Gusinde (1937, pág. 1054), se designava a Watauinewa igualmente como Kešpix, espírito, tal como se dá com as almas dos homens e dos animais. Acresce que Watauinewa era o dono de todos os animais, especialmente dos grandes mamíferos e das grandes aves, cedidos aos homens somente na medida em que deles precisassem para o seu sustento, ao passo que matá-los à toa acarretava a vingança daquele. Por essa afirmação e pelo fato de ter Watauinewa criado nas eras primevas a maioria dos animais — embora não se saiba muito bem de que maneira —, inclino-me a ver na figura desse Ser Supremo um Senhor dos Animais, característico da imagem do mundo das tribos caçadoras. Sem com isso identificar a concepção de um Ser Supremo com a de um Senhor dos Animais, quero chamar a atenção para o fato de que não somente no Watauinewa dos Yamaná, mas também em alguns outros per-

sonagens coincidem parcialmente as duas concepções de divindade, que, como já foi notado por Jensen (1951), se aproximam uma da outra por certo parentesco de idéias.

Se acima nos referimos ao caráter apenas mítico de uma parte dos Sêres Supremos entre os povos primitivos da América do Sul, tais quais os encontramos hoje, cumpre agora precisar essa caracterização. O termo "mítico" significa aqui tão somente que a respectiva divindade se reduz a uma representação, a um fenômeno puramente mental, sem que haja, ao que sabemos, uma correspondente manifestação no domínio do culto. Não significa que ao Ser Supremo se ligue um conjunto sobremodo elaborado de acontecimentos míticos; ao contrário, a êste respeito as representações mais puras do Ser Supremo são positivamente amíticas. Também não tinha Watauinewa nenhum papel na mitologia e no folclore dos Yamána, onde o lugar principal cabia ao ciclo da parêla de irmãos Yoalox. Além disso, porém, êsse ciclo tinha ligação estreita com o Chiexaus, o ritual de iniciação pubertária, porquanto era comunicado somente aos iniciandos como elemento importante da concepção do mundo.

Os Óna ou Sélknam da grande ilha da Terra do Fogo denominavam o Ser Supremo Temaukel (intraduzível); evitavam, entretanto, pronunciar-lhe o nome, recorrendo à perífrase "O que está lá em cima no céu". Temaukel existiu desde sempre; se criou o céu ainda não estrelado e a terra amorfa é coisa que não se sabe ao certo; sabe-se que conferiu a Kenos, o primeiro antepassado dos Óna, o encargo de dar ao cosmos a sua forma definitiva e de instituir a lei tribal. Embora não se interesse pelos acontecimentos quotidianos na superfície da terra, Temaukel é tido como autor e guarda das leis da vida moral e social dos homens. Ao transgressor castiga com doença grave ou morte precoce. A alma do morto vai para junto de Temaukel, além das estrêlas, mas ali já não tem a temer nenhuma pena.

Manifestavam os Óna profundo sentimento de respeito ao Ser Supremo. Entretanto, não havia nenhum ritual fixo, e muito menos um sacerdócio ligado a Temaukel. Os Óna rezavam para êle, sobretudo em caso de doença, mas muito mais raramente do que o faziam os Yághan com relação a Watauinewa e sem o recurso às numerosas fórmulas usadas por êstes. Orações de graças faltavam quase inteiramente. Numa refeição noturna costumavam, por outro lado, lançar para fora da cabana os primeiros pedaços de carne, dizendo: "Isto é para o que está lá em cima". Apesar dessa forma rudimentar de sacrifício a Temaukel, o Ser Supremo dos Yághan, Watauinewa, estava mais próximo dos homens do que o Ser Supremo Temaukel dos Sélknam. Parece que aqui, entre os Óna, a representação do primeiro antepassado Kenos, mais recente na opinião de Jensen e também de Gusinde, já fêz recuar para o segundo plano a crença em Temaukel, embora Kenos, por sua vez, não fôsse objeto de nenhum

culto. O fato de Kenos agir por ordem de Temaukel é interpretado por Jensen (1951, págs. 125 ss.) como vinculação secundária de duas representações de divindades coexistentes e fundamentalmente diversas, das quais Kenos seria a figura mais viva do ponto de vista mitológico. De fato, Temaukel entra na mitologia dos Sélknam somente em conexão com Kenos. A originalidade da crença num Ser Supremo entre os Yamaná (Yághan) tornou a ser defendida ainda recentemente por Wilhelm Koppers (1960). Também Métraux (1949, pág. 561) considera a religião dos fueguinos em sua essência independente do Cristianismo em que pêsse à notória influência da civilização nessa área por longo espaço de tempo; por outro lado, reconhece que a concepção fueguina do Ser Supremo se aproxima bastante da idéia cristã de Deus. Observa que muitas particularidades e tradições referentes ao Ser Supremo entre os aborígenes da Terra do Fogo podem ter-se perdido no correr do tempo e que informações colhidas à última hora dão a impressão de uma divindade concebida em termos mais acentuadamente filosóficos e abstratos do que o era a figura original.

Entre os Araucanos do Chile, sobretudo entre os Mapuche os Huilliche, pode-se remontar até muito pelo século XVIII adentro a representação de um Ser Supremo e um culto a êle dirigido. Costumavam êsses índios tratar o Ser Supremo por Ngenechen, "Senhor dos Homens", ou Ngenemapun, "Senhor da Terra"; das muitas outras designações é notável principalmente um certo número de nomes femininos, reveladores do caráter bissexuado dessa figura (cf. Cooper, 1946b).

Imaginava-se a Ngenechen habitando no céu, em especial no sol. Era tido não somente como o criador do mundo e autor da vida e da fertilidade dos homens, dos animais e das plantas, mas dependia dêle também diretamente o bem-estar da humanidade. Por outro lado, não tinha relação com a lei moral e, assim, o estado da alma numa vida futura independia de recompensa ou castigo da parte de Ngenechen. Tampouco se pedia perdão ao Senhor dos Homens no caso de desobediência às leis da tribo. O que se dava é que o indivíduo se dirigia a êle em situações bem concretas de necessidade material por meio de orações e sacrifícios sangrentos de animais ou ofertas de primícias da colheita. Em regra, ofereciam-se ao Ser Supremo antes da refeição um bocado de carne, algumas gotas de sangue animal ou um gole da bebida, e ao mesmo tempo se lhe pedia alimento também para o futuro. Sobre o ritual público dirigido a Ngenechen, o chamado Ngillatun, possuímos um número considerável de relatos, em parte bem diversos entre si, indício de variantes locais das cerimônias. Os traços principais do Ngillatun, que era dirigido por um mestre de cerimônia, eram, em primeiro lugar, a ereção do Rewe, grosso poste de madeira com entalhes escalonados e guarnecido dos ramos de uma determinada árvore (*Drimys Winteri*) e de uma plataforma retangular como altar de sacrifício, um e outro objetos centrais do cerimonial, em tôr-

no dos quais, no início dêste, se caminhava várias vêzes em forma de procissão. Além disso, o sacrifício de animais, de preferência cordeiros, cujo sangue se oferecia ao Ser Supremo, e, por fim, preces do mestre de cerimônias e de outros participantes a Ngenechen para a obtenção de alimentos e vida longa, bom tempo e boa colheita, bons resultados na criação dos animais, e assim por diante. Encerrava-se o ritual com uma refeição festiva e consumo de grande quantidade de chicha de milho, que antes havia servido para fins de libação. Ainda hoje os Araucanos executam o ritual do Ngillatun em honra do Ser Supremo, cabendo à xamã o papel de mestre de cerimônias.

Os cronistas espanhóis anteriores aos meados do século XVIII negam a concepção de um Ser Supremo entre os Araucanos ou então declaram o deus do trovão Pillan a divindade suprema dêstes índios. Uma das fontes dos fins daquele século, Juan Ignacio Molina, designa a Pillan diretamente como o "Ser Supremo", o "Autor de tôdas as Coisas", entre os Araucanos.

Muitos dos traços relatados de Ngenechen indicam a sua origem autóctone, ou ter nascido no domínio mental indígena araucano, outros, por seu turno, traem influência cristã, de modo que nem Cooper (1946b), nem Métraux (1949, pág. 561) chegam a uma decisão clara com referência à classificação histórico-cultural do Ngenechen dos Araucanos. Ambos os autores propõem um compromisso, admitindo ter sido modificada a concepção de uma antiga divindade araucana pela influência secular da civilização ocidental. E' bem possível, de fato, que Pillan, o deus do trovão, tenha sido o predecessor e modelo de Ngenechen.

Nas tribos do Gran Chaco a única personalidade metafísica que se aproxima do conceito de um Ser Supremo é a mãe-comum Eschetewuarha dos Txamakóko (Balduz, 1931). E' a mãe de numerosos espíritos da floresta, filhos que ela teve com um "Grande Espírito" Pohitschio ("muito cachorro"). Domina ela o seu espôso e tudo o que existe no mundo, e cuida em que sempre haja água para a humanidade, pois é também a mãe das aves Osasero, que representam as nuvens. Por isso, dirigem-se-lhe preces para pedir chuva e ela espera que tôdas as noites se lhe entoem cantos. Consta mesmo que castiga com a morte aos que negligenciam essa obrigação.

O caráter típico da religião dos Botocudos do Brasil oriental é, na opinião de Josef Haekel (1952, págs. 972-973), a crença numa espécie de Ser Supremo no céu, tal como Curt Nimuendajú (1946, b) ainda a registrou entre alguns remanescentes da tribo. Seu nome é Yekánkren Yirugn, isto é, "Pai Cabeça Branca", mas também "Homem Velho" ou "Grande Homem". E' o chefe dos espíritos celestes, Marét, mas, ao contrário dêstes, nunca desce à terra. Crê-se que, invocados pelo xamã, os espíritos Marét, sòmente visíveis a êle, descem a um poste de três metros de altura, erigido no centro da aldeia e provido no alto de uma figura humana, de on-

de, após a cerimônia, retornam às regiões celestes. Mas ninguém jamais viu o semblante de Yekánkren Yirugn, afirmando-se, não obstante, que outrora algumas pessoas estiveram em ligação direta com êle. Pai Cabeça Branca é rodeado de grande número de animais mansos e tem, como os demais Marét, atitude benevolente para com os homens. Em caso de moléstia ou penúria, o curador dirige preces e canções a êsse Ser Supremo, cabendo aos espíritos celestes o papel de intermediários. São êstes também os que acompanham as almas dos mortos para o céu. Além disso, Yekánkren Yirugn castiga os mortos e manda a chuva e a tempestade.

Para a maioria das tribos norte-ocidentais e centrais (caçadores e lavradores) da grande família lingüística jê do este brasileiro — os Apinayé, os Canelas e os Xerénte — Sol e Lua não são apenas figuras míticas, mas verdadeiras divindades, cabendo ao Sol indiscutivelmente a primazia. Ambas as personalidades são concebidas pelas três tribos como companheiros masculinos, sem parentesco entre si, segundo testemunho igualmente dado por Nimuendajú (1939; 1942; 1946a).

A posição predominante da divindade solar entre os Apinayé (Nimuendajú, 1939, pág. 133) levou Jensen (1951, págs. 156-159) à conclusão de que aí o homem solar mítico se teria ligado secundariamente à representação de um Ser Supremo, proveniente, segundo êle, de outro ciclo de idéias religiosas. Como prova, Jensen (*ibidem*) menciona que somente para o Sol, como criador dos homens, se usa o tratamento "Meu Pai", as orações a êle dirigidas e a narração extremamente viva em que um chefe dos Apinayé relata um encontro tido, por ocasião de uma caça, com o Pai-Sol, concebido como personagem de atributos humanos. Também Haekel (1952, pág. 988) é de opinião que a relação entre Sol e Lua entre as tribos jê, mormente entre os Apinayé, talvez derive da concepção de um Ser Supremo e seu companheiro (herói civilizador ou "trickster"). Em especial, os Apinayé atribuem ao Sol a instituição da organização dual e a localização das duas metades em que se divide a tribo. Ademais, dirigem ao Pai-Sol preces informais em situações penosas, por exemplo, em casos de doença. O mesmo se dá antes do início de trabalhos da lavoura: pede-se ao Sol que proteja os frutos da roça. No começo da colheita dedica-se-lhe também uma festa de danças que se prolonga por quatro dias, ocasião em que os dançadores ostentam pintura solar vermelha. Se bem que não haja ídolos, consta que tanto a forma circular das aldeias apinayé, como os pastéis de carne redondos representam o Sol.

Uma prece dos Canelas ligada à caça e dirigida ao Sol tem o seguinte teor: "Queira o Avô proteger a todos os animais, a fim de que cresçam e possam ser comidos pelos homens". A seguir, o suplicante enumera uma longa série de espécies de animais cuja prosperidade recomenda ao Sol (Nimuendajú, 1946, pág. 71).

Ao passo que entre os Apinayé e os Canelas se narra das divindades astrais Sol e Lua como, lançando cabaças a um riacho, as transformaram nos primeiros homens (Apinayé) ou como, pulando na água, criaram a humanidade (Canelas), não possuem os Xerénte nenhuma tradição relativa à origem dos homens. Ainda assim, chamam ao Sol de "Nosso Criador" e tratam o Pai-Sol com a mesma veneração profunda e verdadeiramente religiosa dos Apinayé (Nimuendajú, 1942).

O mais importante cerimonial dos Xerénte é a "grande festa", originariamente realizada por ocasião de sêca longa e grande, que se acreditava provir da ira do deus solar. O principal da festa é a ereção de um poste, pelo qual se sobe para, no tampo, orar para o Sol. No fim da solenidade o próprio mestre de cerimônias sobe pelo poste, recebendo, a mão estendida para o nascente, uma mensagem do Sol, que lhe vem por meio de uma estrêla da constelação do Orion e que geralmente diz estar o Sol satisfeito com a festa, dispondo-se a mandar chuva contanto que se continue a observar os antigos costumes tribais.

A. Métraux (1949, pág. 560), a quem se pode considerar o melhor conhecedor das religiões das tribos lavradoras pertencentes ao grande grupo lingüístico tupí-guaraní, já chamou a atenção para elementos da concepção de um Ser Supremo nessas populações. Descrevem com frequência o criador como transformador; em regra é o legislador e mestre da jovem humanidade. Depois de executar as suas tarefas, caminha para o poente até o fim do mundo, onde domina sôbre as sombras dos falecidos. Na opinião de Métraux (1948, pág. 131), os diferentes heróis civilizadores dos Tupinambá (Monan, Maira-Monan, Maira potchy, Mairatá, Sumé) remontam todos a um só personagem, o do avô mítico Tamoi. Quando ocorria um eclipse lunar ou solar, o que na crença dos Tupinambá podia indicar o fim do mundo, os homens entoavam um hino ao avô mítico, enquanto as mulheres e crianças se lamentavam, lançando-se desesperadas ao chão. A essa escatologia ligam-se os vários movimentos messiânicos surgidos entre os Tupinambá pouco após o início da colonização portuguesa, alguns dos quais deram origem a grandes migrações em procura da terra mítica de Tamoi, tida como paraíso a cujos habitantes se atribuía imortalidade e eterna juventude.

O deus supremo dos Apapokúva-Guaraní é o criador Ñanderuvuçu, "Nosso Grande Pai", que se retirou para uma região longínqua dominada por eternas trevas e iluminada apenas pela luz que emana do peito da divindade (Nimuendajú, 1914, págs. 316 ss.). Lá estão também sob o seu poder os meios para a destruição do mundo, por êle retidos sômente enquanto lhe aprouver. Não se preocupa com os acontecimentos diários na superfície da terra. Não há, tampouco, prova de um culto a Ñanderuvuçu entre os Apapokúva-Guaraní. Sua mulher é Ñandecý, "Nossa Mãe"; habita ela na "Terra sem Males", paraíso que ora se julgava encontrar-se

a este, ora a oeste e que ainda no último século foi o destino de vários movimentos migratórios de cunho messiânico. Para Ñandecý vão também as almas dos mortos.

Enquanto tôdas essas figuras que se aproximam da concepção de um Ser Supremo trazem ainda manifestamente a marca da originalidade, já não se dá o mesmo com Tupã, o primitivo demônio do trovão entre as antigas tribos tupí-guaraní e que somente pelos missionários europeus foi alçado à dignidade de um Ser Supremo e identificado com o Deus dos cristãos (Métraux, 1949, pág. 564). Assim, Tupã é hoje a designação geral do Deus cristão em populações de fala guaraní no Brasil e no Paraguai; em alguns grupos Tupã aparece igualmente como pretenso Ser Supremo aborígene, mas não há dúvida de que se trata de influência missionária. Não somente entre as tribos tupí orientais, mais recentes do ponto de vista histórico-cultural, mas também entre os Tupí centrais, mais antigos, existem formas incipientes de uma crença em um Ser Supremo. Tal concepção é relatada mormente dos Mundurukú por vários informantes desde os fins do século dezanove. A figura que se destaca na mitologia é Karusakaibê, o "Pai dos Mundurukú", como o denominou o franciscano Frei Albert Kruse (1952), cujos trabalhos, resultantes de longos anos de estudos, são os que melhor nos informam sobre essa figura. Karusakaibê se apresenta hoje em grande parte com os traços de um herói civilizador; entretanto, Gusinde (1960, pág. 304), em recente e acerba crítica ao livro "Mundurucu Religion" (1958) de Murphy, insiste em que primitivamente Karusakaibê era considerado como Ser Supremo pelos Mundurukú, tendo-se transformado apenas secundariamente em herói civilizador. O que se conta de Karusakaibê é, em resumo, o seguinte: Outrora Karusakaibê vivia sobre a terra e criou as almas dos homens, o céu com as estrelas, os animais de caça, os peixes e as plantas de cultivo com os seus respectivos espíritos protetores, e fez as árvores e plantas produzirem frutos (Kruse, 1951, págs. 921 ss.; 1952, págs. 1013 ss.). Karusakaibê é oniciente; ensinou aos Mundurukú a arte da caça, o cultivo da terra, as técnicas a êle ligadas e outras coisas mais, mas não é o autor de toda a cultura da tribo. E', além disso, o legislador dos Mundurukú e o autor de sua organização dual. Embora casado, nunca teve relações sexuais com mulher. A um filho (Kurumtau) concebeu-o sua esposa à distância pela palavra do esposo, a outro êle próprio talhou da madeira de uma árvore. Karusakaibê é imortal; atingido pelos maus tratos dos Mundurukú, retirou-se afinal para a região em que já não há céu, mas apenas névoas. Diz-se dêle também que se transformou no sol radiante da estiagem. Em consonância, por certo, com o caráter solar de Karusakaibê, afirma-se que no fim do mundo queimará os homens. Até então cuidará do bem-estar dos Mundurukú, seus filhos, pois tem em princípio boa índole, ainda que os castigue quando lhe desrespeitam os mandamentos.

Dirigem-lhe orações de súplica antes, e de graças depois da caça e da pesca; invocam-no também em casos de doença. Outra fonte (Strömer, págs. 145-146) informa também sobre uma festa da árvore entre os Mundurukú: nessa ocasião, erige-se uma árvore no meio da habitação e o xamã, fumando tabaco, implora para a maloca a proteção de Karusakaibê, enquanto os demais participantes se agrupam em tórno dessa espécie de poste central.

O ciclo de mitos que se tece em tórno da figura de Karusakaibê, tal como o registrou Kruse, encerra uma série de mais outros traços europeus e cristãos que testemunham por sua vez que Karusakaibê é sincretizado conscientemente pelos Mundurukú com o Deus dos cristãos. Assim Karusakaibê torna a aparecer secundariamente como Ser Supremo, o que entretanto podemos eliminar, como influência indubitavelmente moderna, da imagem primitiva dessa divindade indígena.

Também entre os Karaíb das Guianas encontramos, com certa frequência, começos de uma posição de destaque de uma só divindade com relação a um grande número de espíritos inferiores. E' também a Albert Kruse (1955) que devemos um trabalho sobre Purá, o Ser Supremo dos Arikéna (1955), tribo karaíb da Guiana brasileira. O que se relata de Purá coincide, em pontos essenciais, com o que sabemos de Karusakaibê. Provavelmente isto se explica sobretudo pela proximidade geográfica entre os Arikéna e os Mundurukú e pelo parentesco notoriamente estreito entre a mitologia dos Karaíb e a dos Tupí-Guaraní, mas em parte talvez também pelo fato de nos serem transmitidos pelo mesmo autor os dados sobre uma e outra tribo.

O trabalho de Kruse sobre a crença num Ser Supremo entre os Arikéna foi tomado recentemente por Josef Haekel (1958) como ponto de partida para considerações histórico-religiosas sobre tendências monoteístas entre tribos karaíb e outras populações aborígenes das Guianas e de áreas contíguas. Segundo êsse estudo, o nome Purá para um Ser Supremo não o possui além dos Arikéna nenhuma outra tribo karaíb, mas ocorre, de forma alterada, em algumas populações mais antigas do ponto de vista histórico-cultural e localizadas mais para oeste. Outros dados relativos ao assunto foram extraídos por Haekel da obra de C. H. Goeje (1943) que, apoiado nas pesquisas dos irmãos Penard (1907-1908) em Paramaribo e em suas próprias investigações, discute as idéias religiosas dos Karaíb da costa setentrional do Surinam, isto é, dos Kaliña ou Galibí.

Todavia, cumpre considerar com alguma reserva as informações dos dois missionários (Penard, 1907-1908) sobre a religião dos Karaíb litorâneos, de vez que nem sempre é clara a distinção entre o material autêntico e a própria interpretação. Prefiro, por isso, excluir aqui o trabalho de Goeje, mas não obstante registrar a ocorrência indubitável de uma forma elementar de monoteísmo também na região do delta do Orenoco,

a saber, na tribo dos Warráú, que falam um idioma isolado. Dêles já se relatou em época antiga a crença num Ser Supremo; mas sòmente em nossos dias Johannes Wilbert (1956, págs. 239 ss.), tomando por base observações pessoais, se ocupou mais detidamente com o fenômeno. O Ser Supremo Kanobo (Avô), criador e vigia do mundo, mora no céu, cercado de uma còrte de espíritos em escala hierárquica. Êle e a maior parte dêses espíritos são poderosos e benevolentes protetores do homem, que é castigado pela divindade sòmente quando lhe desobedece ou a desrespeita. Em geral, Kanobo é representado apenas por imagens antropomorfas de madeira, pedra ou barro, ocasionalmente também por uma acha de pedra polida. Os Warráú guardam o seu ídolo num templo situado a alguma distância das outras casas e construído de forma um pouco diversa.

De ano em ano os Warráú realizam uma grande festa de sacrifício (*l. c.*, pág. 342). E' a época em que Kanobo se levanta de seu trono, fazendo os rios saírem de seu leito, o que traz epidemias, moléstias e morte, especialmente de crianças. No templo se acumulam farinha de buriti (morighe) e peixes em quantidade. Após noites seguidas de cantos e danças, Kanobo comunica ao sacerdote (wisiratu) ter abençoado as dádivas, deixando-as à população para o consumo. Dos ritos e jogos por ocasião da festa cabe mencionar em especial a dança executada em tórno de um sagrado poste central e acompanhada de rezas a Kanobo pelas crianças Warráú que se encontram em perigo.

Outra divindade com indiscutível caráter de Ser Supremo é Kuma, a grande deusa dos Yarúro, que, vivendo predominantemente da coleta, habitam junto a um afluente ocidental do médio Orenoco. Kuma era por certo a princípio uma deusa lunar e espôsa do Sol, a que cabia posição de menor relêvo. Um informante de Petrullo, cujo trabalho, de 1939, continua sendo a nossa melhor fonte para o conhecimento da religião yarúro, resumiu nas seguintes palavras a sua opinião sôbre Kuma: "Tudo proveio de Kuma, e tudo o que os Yarúro fazem foi assim por ela instituído — as demais divindades e os heróis civilizadores agem de acôrdo com a lei que ela deu". Kuma criou o mundo com auxílio de dois irmãos, a cobra aquática Puaná e a onça Itciai. Estas, por seu turno, fizeram a terra e a água. Os primeiros homens eram os Yarúro; teriam sido criados pela própria Kuma; o mestre da humanidade foi, porém, o filho de Kuma, Hatchawa, o herói-civilizador, do qual consta ter recebido o seu saber da cobra aquática Puaná. Quando os homens se desencaminharam para o mal, Kuma provocou uma grande inundação. Os sobreviventes dividiram a tribo dos Yarúro nas metades exógamas matrilineares ainda hoje existentes e que se denominam segundo a cobra aquática (Puaná) e a onça (Itciai). Kuma reina no Além, isto é, na Terra da Ventura, que fica para o oeste e onde cada espécie animal e vegetal tem o seu equivalente de gigantescas proporções. Os únicos Yarúro informados sôbre Kuma são os xamãs. Depois

de longos anos de preparação êstes têm o dom de ver a terra de Kuma em sonho ou numa visão. Os primeiros cantos de uma sessão xamanística descrevem a viagem da alma do xamã para a terra de Kuma. No momento em que a alma chega ali, o xamã sacode com violência o maracá. Neste se vê gravada a figura de Kuma com os braços erguidos — é obra do xamã, que assim representa as suas visões no Além. Durante a sessão, o xamã tem diante de si, além disso, um poste, em tórno do qual dançam homens e mulheres em círculos separados.

Tratemos por fim das concepções religiosas dos Uitóto da região do Putumaio, índios aliás bastante diferenciados do ponto de vista cultural. Sôbre o assunto possuímos copioso material colhido por K. Th. Preuss (1921-1923). Na opinião dêste autor, o pai primário ou criador Moma (Pai) é a divindade máxima ou até mesmo a única divindade pròpriamente dita dos Uitóto. Do conjunto complexo da religião tribal Moma se destaca claramente, em sentido monoteísta, como autor e conservador do mundo.

Segundo o mito da criação dos Uitóto, Moma se originou sem pai nem mãe, foi criado exclusivamente pelo "Verbo", isto é, por meio de fórmulas mágico-religiosas e de mitos portadores de fôrças sobrenaturais. De outro lado, o próprio Moma era a personificação dêsse "Verbo", por êle transmitido aos primeiros homens. Instituiu assim tôdas as cerimônias religiosas, nas quais, porém, êle não é reverenciado diretamente; a sua significação religiosa repousa, ao contrário, na crença dos Uitóto de que sem Moma seriam ineficazes todos os cantos e ritos. A origem do mundo explicam-na dizendo que a terra e tudo o que há no mundo foi criado, pelo Pai Primário, do respectivo "objeto aparente" (Naino), da "substância sem ser", do "arquétipo" de cada ser. O próprio Moma tem neste contexto o nome de Nainuema, isto é, "o que possui (ou representa) a coisa não existente, inexplicável, uma imagem sem realidade" (Preuss, 1921, pág. 27).

Num mito da criação do mundo orgânico refere-se que Moma tirou plantas e animais do seu próprio corpo. Ainda hoje continua presente sobretudo nas plantas úteis, cuja frutificação é por êle promovida. Quando as árvores já não trazem fruto na superfície da terra, descem elas para o segundo, o inferior dos mundos subterrâneos, para junto do Pai Primário, que, além de sua existência como Lua no firmamento, ali reside desde que como primeiro ser sofreu a morte e que é o senhor dos mortos. Nos frutos Moma sempre torna a ressuscitar.

O próprio Preuss (1921, pág. 25) já chamou a atenção para o curioso paralelismo com a bíblia, que se manifesta no fato de Moma se originar pelo "Verbo", em sua identidade com o "Verbo", em sua qualidade de senhor do "Verbo". (Sabem todos que o Evangelho de São João reza no cap. I, vers. 1.º: "No princípio era o Verbo, e o Verbo era com Deus e o Verbo era Deus"). Para Preuss, entretanto, não há nisso nenhuma

influência cristã; verificou (Preuss, 1921, págs. 30-31) que, pelo contrário, a doutrina cristã influiu na figura da divindade urânica dos Uitóto, Husiniamui, que os missionários da Igreja ali escolheram para representar o Deus dos cristãos. Preuss, é verdade, interpreta o imortal Husiniamui como ente *solar*, ao passo que Jensen (1948, págs. 108-118), que se ocupou detidamente com a figura de Moma e a concepção do mundo dos Uitóto, não vê em Husiniamui senão uma variante de Moma e precisamente o seu aspecto como astro lunar. Além disso, Jensen considera o Pai Primário dos Uitóto antes de mais nada como certa forma de herói civilizador ou salvador, para o qual êsse autor introduziu o conceito de divindade Dema, segundo um personagem prototípico da religião dos Marind-anim da Nova-Guiné. Nesse sentido é de importância capital o aspecto de Moma como corporificação do mundo animal e vegetal que nêle próprio teve a sua origem. Jensen reconhece, porém, haver em Moma também certos traços de Ser Supremo, como os que, entre outros, se manifestam em seu caráter de Nainuema, acima explicado. Tal concepção abstrata de Moma é encarada finalmente por Métraux (1949) como obra de um indivíduo único, de espírito brilhante com tendência metafísica, o que acena para uma especulação da parte de sacerdotes, tal como ocorre com frequência somente no domínio de altas culturas. A meu ver, aparece aqui uma influência andina, observável já nos exemplos precedentes dos Warráu e dos Yarúro, como nos Araucanos e nos Tupí-Guaraní, e que se revela nas formas incipientes de um culto com templos e ídolos com panteão hierárquico e uma instituição especial de sacerdócio. A divindade máxima Viracocha dos antigos peruanos, em particular dos Quéchua portadores do império incaico, corresponde por exemplo, a todos os requisitos que a ciência das religiões exige do conceito de Ser Supremo. Quanto à deusa-mãe Kuma dos Yarúro, é seu modelo, na opinião de Métraux, a mãe-comum Gauteovan dos Kágaba da Colômbia, tribo chibcha descendente das antigas populações de alta cultura da área andina setentrional. Herbert Baldus (1931, págs. 285 ss.) associa também a Gauteovan, do ponto de vista tipológico, a mãe-comum Eschetewuarha dos Txamakóko, por êle descoberta. Êsses dois únicos personagens femininos — se abstraímos a natureza hermafrodita do Ngenechen dos Araucanos —, como os demais Sêres Supremos, *masculinos*, se nos apresentam com caráter de orientação predominantemente cósmica, ou melhor, urânica, quer se trate de divindades celestes genéricas, quer de personificações do sol, da lua e das estrêlas ou de fenômenos atmosféricos deificados, como o trovão, o raio e a chuva. O poste central sagrado que, entre os Araucanos, os Botocudos, os Xerênte, os Mundurukú, os Warráu e os Yarúro se liga ao culto do Ser Supremo pode, neste contexto, ser compreendido como a união simbólica entre o aquém terreno e o Além celeste, como já disse Haekel (1955, pág. 240), que

atribui êsse objeto de culto a um primitivo estrato de caçadores na América do Sul.

Não raro, há uma associação dos aspectos urânicos com um criador, herói civilizador ou avoengo deificado, e verificam-se também relações do Ser Supremo com a planta alimentícia preferida, como, ainda, com a fertilidade vegetal em seu conjunto. Casos há, por fim, em que êle é o senhor dos grandes animais de caça, fato acima já mencionado. Dessa maneira, a pessoa dominante do Ser Supremo reúne em si aspectos vários que em outros casos cabem separadamente a umas quantas divindades menores.

Se passamos em revista, mais uma vez, as diferentes formas aqui discutidas de uma crença num Ser Supremo nas populações primitivas da América do Sul, não se pode inferir com segurança que ali essa crença com o respectivo culto tenha sido a *mais antiga* e, no estágio da coleta e caça, a *única* forma de religião, como o admitem os adeptos da teoria do monoteísmo primitivo.

Afora os exemplos marcantes dos caçadores e coletores fueguinos, tantas vêzes citados em abono dessa tese, deparamos a crença num Ser Supremo em todos os estratos histórico-culturais. O culto pronunciado e a veneração pública do Ser Supremo são restritas quase às áreas das altas culturas andinas e a suas ramificações, que incluem igualmente partes da Bolívia oriental e o noroeste da América do Sul, regiões que não é possível discutir aqui, mas que, aliás, também não oferecem pontos de vista novos de maior importância para o estudo do tema.

BIBLIOGRAFIA

Baldus, Herbert

Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme (Kagaba und Tumerehá), Archiv für Religionswissenschaft, Vol. 29, págs. 285 ss. 1931.

Bird, Junius

The Alacaluf, Handbook of South American Indians, Vol. 1 (Bull. 143, Bur. Amer. Ethn., Smiths. Inst.) Washington, 1946.

Cooper, John M.

em: Handbook of South American Indians, Vol. 1 (Bull. 143, Bur. Amer. Ethn., Smiths. Inst.): The Yahgan, págs. 81-106; The Ona, págs. 107-125. Washington 1946 a.

Cooper, John M.

em: Handbook of South American Indians, Vol. 2 (Bull. 143, Bur. Amer. Ethn., Smiths. Inst.); The Araucanians, págs. 687-760, Washington, 1946 b.

Goeje, C. H. de

Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and adjacent countries, Intern. Archiv f. Ethnogr., Vol. XLIV, Leiden, 1943.

Gusinde, Martin

Die Feuerland-Indianer, Vol. I: Die Selk'nam. Mödling b. Wien, 1931.

- Gusinde, Martin
Die Feuerland-Indianer, Vol. II: Die Yamana. Mödling b. Wien, 1937.
- Gusinde, Martin
Resenha de Murphy, Robert: Mundurucu Religion, em: *Anthropos*, Vol. 55, Fasc. 1-2, págs. 303-304, Fribourg, 1960.
- Haekel, Josef
Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens, *Anthropos*, Vol. 47, Fasc. 5-6; *Anthropos*, Vol. 48, Fasc. 1-2, Fribourg, 1952-1953.
- Haekel, Josef
Zur Problematik des heiligen Pfahles bei den Indianern Brasiliens, *Anais do XXXI Congr. Intern. de Americanistas*, Vol. I, São Paulo, 1955.
- Haekel, Josef
Purá und Hochgott, Probleme der südamerikanischen Religionsethnologie, *Archiv f. Völkerkunde*, Wien, Vol. XIII, 1958.
- Jensen, Adolf E.
Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, *Studien zur Kulturkunde*, Vol. 9, Stuttgart, 1948.
- Jensen, Adolf E.
Mythos und Kult bei Naturvölkern, *Studien zur Kulturkunde*, Vol. 10, Wiesbaden, 1951.
- Koppers, W.
Die Originalität des Hochgottglaubens der Yamana auf Feuerland, *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, Ano VIII, N. S., Vol. III, N.ºs 1-4, 1960.
- Kruse, Albert
Karusakaybe, der Vater der Munduruku, *Anthropos*, Vols. 46-47, Fribourg, 1951-1952.
- Kruse, Albert
Purá, das Höchste Wesen der Arikéna, *Anthropos*, Vol. 50, Fasc. 1-3, Fribourg, 1955.
- Métraux, A.
The Tupinamba, págs. 95-133, em: *Handbook of South American Indians*, Vol. 3, Washington, 1948.
- Métraux, A.
Religion and Shamanism, em: *Handbook of South American Indians*, Vol. 5, págs. 559-599, Washington, 1949.
- Murphy, Robert F.
Mundurucu Religion, *Univ. Calif. Publ. Amer. Archaeol. Ethn.*, Vol. 49, N.º 1, Berkeley-Los Angeles, 1958.
- Nimuendajú, Curt
Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani, *Zeitschr. f. Ethnologie*, Vol. 46, págs. 284-403, Berlin, 1914.
- Nimuendajú, Curt
The Apinayé, *The Catholic Univers. of America, Anthr. Series*, N.º 8, Washington, 1939.
- Nimuendajú, Curt
The Serente, *Publ. Frederick Webb Hodge, Anniversary Publ. Fund*, Vol. IV, The Southwest Museum, Los Angeles, 1942.

Nimuendajú, Curt

The Eastern Timbira, University of California Publications in American Archaeology and Ethnol., Vol. 41, Berkeley-Los Angeles, 1946 a.

Nimuendajú, Curt

Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brasil, Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 2, N.º 1, 1946 b.

F. P. e A. P. Penard

De Menschetende Aanbidders der Zonneslang, Paramaribo, 1907.

Petrullo, Vincenzo M.

The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela, Bull. 123, Bureau Amer. Ethn., Smiths. Inst., Anthr. Papers, N.º 11, Washington, 1939.

Preuss, Konrad Th.

Religion und Mythologie der Uitoto, Vol. I, Göttingen, 1921.

Preuss, Konrad Th.

Religion und Mythologie der Uitoto, Vol. II, Göttingen, 1923.

Strömer, C.

Die Sprache der Mundurukú, em: Anthropos: Coll. Int. de Monographies Linguistiques XI, Mödling b. Wien, 1932.

Wilbert, Johannes

Rasgos Culturales Circuncaribes entre los Warrau y sus Inferencias, Memoria Soc. Cienc. Nat. La Salle, Tomo XVI, N.º 45, Caracas, 1956.

Zerries, Otto

Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens, em: Die Religionen des Alten Amerika, Stuttgart, 1961.

Tradução de Egon Schaden