

O sentido humanizador dos mitos indígenas amazônicos: vozes emergentes para uma teologia da Casa Comum

*The humanizing sense of Amazonian indigenous myths:
emerging voices for a theology of our common home*

Lúcia Pedrosa-Pádua

Resumo

O artigo responde à carência da literatura dos povos indígenas amazônicos na reflexão teológico-espiritual cristã. Busca a interrelação entre o ser humano, suas sociedades, o cosmos e Deus através dos mitos de criação de vários povos indígenas amazônicos, narrados por valiosos autores indígenas contemporâneos que contam as histórias de seus povos, o significado de seus costumes, o seu sentido de vida. Apresenta quatro elementos que caracterizam estas narrativas: as intencionalidades da vida na terra; a relação intrínseca entre o humano e os elementos cósmicos; a relação estreita com a comunidade humana; a presença do amor intenso. Tal contribuição adquire importância para um diálogo com a espiritualidade cristã que respeite e defenda as culturas e que seja, ao mesmo tempo uma recepção-aprendizado de uma relação com a casa comum que resista aos padrões culturais da globalização, focados em lucros, crescimento e aceleração. A grande contribuição do artigo é o estudo de narrativas raras ou inéditas na teologia.

Palavras-Chave: Amazônia. Mitos. Povos indígenas. Humanização. Casa Comum.

Abstract

The article responds to the lack of literature on Amazonian indigenous peoples in Christian theological-spiritual reflection. It aims to the interrelationship between human beings, their societies, the cosmos and God through the creation myths of various Amazonian indigenous peoples, narrated by valuable contemporary indigenous authors who tell the stories of their peoples, the meaning of their customs, their meaning of life. It presents four elements that characterize these narratives: the intentionalities of life on Earth; the intrinsic relationship between the human and the cosmic elements; the close relationship with the human community; the presence of intense love. Such a contribution acquires importance for a dialogue with Christian spirituality that respects and defends cultures and that it is, at the same time, a reception-learning of a relationship with the common home that resists the cultural patterns of globalization, focused on profits, growth and acceleration. The great contribution of the article is the study of rare or unpublished narratives in theology.

Keywords: Amazon. Myths. Indigenous Peoples. Humanization. Common House.

Introdução

Este artigo traz as vozes de povos indígenas amazônicos em sua relação com a casa comum.¹ E o faz através do estudo de aspectos dos mitos de criação e de narrativas de instauração de estruturas e eventos fundamentais nas culturas em que estes povos se inserem.

Tal aprofundamento situa-se no contexto de um projeto maior que busca ecoar as vozes indígenas amazônicas e, assim, projetar novos sujeitos nos espaços acadêmicos teológicos, contribuir para a cidadania plena das culturas indígenas na sociedade e nos espaços eclesiais. A Amazônia indígena precisa emergir no cenário teológico com própria voz. O presente estudo explicita também o esforço dialógico entre teologia e literatura para destacar a complexa hermenêutica das vozes indígenas em sua singular atalaia de relação com a casa comum, com suas florestas e águas, relações ecológicas e sociais.

Num primeiro momento, serão apresentadas algumas motivações da teologia e da espiritualidade cristãs na acolhida das narrativas indígenas amazônicas; em seguida, daremos um arcabouço de compreensão dos mitos indígenas através da antropologia social e ciências da religião. Finalmente, a perspectiva teológica, através do estudo de alguns mitos amazônicos, dará relevo ao espectro aberto por essas narrativas e seu potencial dialógico intercultural em direção a uma relação mais harmônica com a casa comum.

1. Um olhar para as culturas indígenas amazônicas “nos fará bem”

A exortação *Querida Amazônia*, do Papa Francisco, traz importantes motivações para o aprofundamento nas culturas dos diferentes povos indígenas amazônicos. Décadas de reflexão e compromisso das comunidades eclesiais para com os povos amazônicos prepararam a gênese desse documento.²

A Exortação pós-sinodal, de 2020, é fruto do Sínodo para a Região Pan-Amazônica, evento participativo de consultas acontecidas ao longo de dois anos, que culminou no encontro dos bispos em Roma tendo, como documento conclusivo, *Amazônia: Novos caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral*.³ Este longo caminho sinodal não teria sido possível sem a precedente atuação evangelizadora das igrejas na Pan-Amazônia, de intencionalidade profética e sensível ao diálogo ecumênico e inter-religioso, com articulações potencializadas pela Rede Eclesial Pan-Amazônica – REPAM⁴. Igualmente, não seria possível sem a forte sensibilização ao tema ecológico trazida pela Encíclica *Laudato si'*, também do papa Francisco (2015). Sem pretender substituir as conclusões do Sínodo, *Querida Amazônia* recolheu ressonâncias do diálogo vivido naquele evento e sintetizou as grandes preocupações de Francisco sobre o tema, para uma recepção “harmoniosa, criativa e frutuosa”⁵ do caminho sinodal.

Podemos ir ainda mais para trás na história, considerando apenas o período pós-conciliar. Há décadas encontramos um movimento de defesa da vida na Amazônia, que é preciso resgatar. Na esteira do Concílio Vaticano II e da Conferência Episcopal Latinoamericana de Medellín, o encontro dos bispos em Santarém (1972) foi profético e programático na linha de uma encarnação na vida concreta dos povos amazônicos, uma evangelização libertadora e defesa dos indígenas.⁶ Como aliados dos povos da Amazônia foram criadas várias entidades, das quais citamos os organismos vinculados à CNBB: o CIMI, Conselho Indigenista Missionário para a defesa dos povos indígenas, em 1972; em 1975, a CPT, Comissão Pastoral da Terra, para a observação e atuação nos problemas relacionados às questões fundiárias na Amazônia. As Comunidades Eclesiais de Base e a Teologia Latinoamericana da Libertação

¹ Pesquisa realizada com o apoio da FAPERJ.

² Tentei recolher algo desse itinerário em PEDROSA-PÁDUA, L., Teologia a partir da Amazônia, p. 257-261.

³ SÍNODO PARA A REGIÃO PANAMAZÔNICA, Amazônia.

⁴ Criada em 2014, a REPAM objetiva construir e fortalecer a rede em defesa da vida, povos e bioma amazônico. REPAM, Quem somos.

⁵ QA 2.

⁶ CORBELLINI, V., Encontro de Santarém.

foram instâncias de apoio, consciência crítica e reflexão teológica sobre o desastre humano e ecológico dos grandes projetos na Amazônia⁷.

Hoje temos já alguns frutos dos processos sinodais. A constituição da Conferência de Bispos Amazônicos e da Conferência Eclesial Amazônica significou maior participação eclesial e busca de novos caminhos para a evangelização e defesa dos povos amazônicos. O Sínodo para a Amazônia encaminhou outras iniciativas. Organizações diversas das igrejas e movimentos em rede perfilam um mosaico para o enfrentamento dos desafios amazônicos. Em 2022, em novo encontro em Santarém, agora já à luz das experiências e documentos sinodais⁸, a Igreja reafirmou no *Documento de Santarém 50 anos: gratidão e profecia* (2022), que o ambiente amazônico é multirreligioso, multicultural e multiétnico e, conseqüentemente, exige diálogo ecumênico, inter-religioso e cultural.⁹ E também que a Igreja deve ser inculturada e intercultural, articuladora dos conceitos de identidade e diálogo. Nesta articulação, diz o documento, é preciso um cuidado para com as raízes das culturas ameaçadas, em atitude de encontro e compromisso.¹⁰ Respostas sempre desproporcionais ao avanço da globalização econômico-financeira e dos empreendimentos do grande capital, em sua voracidade por terras e riquezas. Além disso, não faltam conflitos com modelos de evangelização autoritária, proselitista e não respeitosa das culturas amazônicas, por parte de grupos e igrejas.

As culturas amazônicas apresentam riquezas únicas dentro de seu universo multicultural, descrito na forma de um “poliedro”, na exortação de Francisco.¹¹ Sobreviveram na sua relação com o ambiente circundante, com suas florestas e águas, relações ambientais e sociais interrelacionadas. Com isso, jogam nova luz à teologia e espiritualidade cristãs em sua sincera busca de ver os sinais de Deus na interligação de toda a criação e nas novas relações que ela gera. O documento reitera que ter as Sagradas Escrituras como um tesouro não impede ou exclui o cristianismo de nutrir interesse e o apreço diante dos textos sagrados de outras religiões e comunidades religiosas¹², pelos quais Deus revela algo de sua beleza, multiforme sabedoria e verdade inesgotáveis.

Do ponto de vista da antropologia, os mitos e narrativas da Amazônia indígena adquirem importância particular na atual reflexão teológico-pastoral. *Querida Amazônia* apresenta motivações para um aprofundamento mais cuidadoso nesta realidade.¹³ Narrar as próprias histórias é valorizar, amar e cuidar das próprias raízes. É ir contra o empobrecimento humano trazido pela homogeneização das culturas no mundo globalizado. Das raízes vem a força para resistir, crescer, florescer e frutificar.¹⁴ A transmissão oral da sabedoria cultural por meio de mitos, lendas, narrações mantém a comunidade viva e, para além da construção de uma identidade étnica, faz ver que os povos indígenas são depositários de preciosas memórias pessoais, familiares e coletivas – neles encontramos um dom e uma promessa divinas. Na atualidade, o trabalho de resgate dos próprios bens culturais, levado a cabo por valiosos escritores e escritoras indígenas, possibilita que outros entrem em contato com suas raízes, conheçam sua riqueza e sua glória.¹⁵

As culturas da Amazônia profunda têm suas limitações, como as têm todas as culturas. Mas, por sua vez, as etnias que desenvolveram um tesouro cultural em conexão com a natureza e com forte sentido comunitário facilmente percebem os limites sombrios das culturas urbanas ocidentais: consumismo,

⁷ Resgatamos aqui as reflexões teológicas pioneiras na década de 80, de Paulo Suess (missiólogo) e Carlos Mesters (biblista) em *Utopia cativa: catequese indigenista e libertação indígena* (1986), mencionada em BOFF, L., *Ecologia*, p. 205.

⁸ IV ENCONTRO DA IGREJA CATÓLICA NA AMAZÔNIA LEGAL 50 anos do Encontro de Santarém (1972-2022), Documento de Santarém 50 anos.

⁹ IV ENCONTRO DA IGREJA CATÓLICA NA AMAZÔNIA LEGAL 50 anos do Encontro de Santarém (1972-2022), Documento de Santarém 50 anos, n. 30.

¹⁰ IV ENCONTRO DA IGREJA CATÓLICA NA AMAZÔNIA LEGAL 50 anos do Encontro de Santarém (1972-2022), Documento de Santarém 50 anos, n. 31.

¹¹ QA 29-32.

¹² QA 107.

¹³ Apresentamos o início desta pesquisa no Congresso da SOTER em 2022, em PEDROSA-PÁDUA, L., *Enfrentamentos simbólicos à crise socioambiental*, p. 616.

¹⁴ QA 33.

¹⁵ QA 34. 35.

individualismo, discriminação e desigualdades. Por isso, o Papa Francisco afirma de forma contundente que olhar para estas culturas da Amazônia “nos fará bem”¹⁶ e que “cuidar dos valores culturais dos grupos indígenas deveria ser do interesse de todos, porque a sua riqueza é também a nossa”¹⁷ e convoca todos, em atitude ecumênica e dialógica, a uma corresponsabilidade na valorização da diversidade cultural.¹⁸

2. Os mitos falam da origem e vocação de um povo

Podemos nos aproximar da espiritualidade dos povos indígenas amazônicos através de seus mitos e narrativas. Mas, sobre esses, há ideias a serem desfeitas. As mais comuns associam estas narrativas à magia e superstição, ou a histórias infantis próprias de mentalidades não amadurecidas e não evoluídas.¹⁹

Ao contrário dos preconceitos sofridos, os mitos são narrativas estruturantes das culturas. A antropóloga social Aracy Lopes da Silva nos dá uma síntese significativa. Os mitos são:

narrativas orais, que contêm as verdades consideradas fundamentais por um povo (ou grupo social) e que formam um conjunto de histórias dedicada a contar peripécias de heróis que viveram o início dos tempos (o tempo mítico ou das origens), quando tudo foi criado e o mundo, ordenado, e o que se seguiu.²⁰

O mito seria “um nível específico de linguagem, uma maneira especial de pensar e de expressar categorias, conceitos, imagens, noções articuladas em histórias cujos episódios se pode facilmente visualizar”²¹. Ele é, então, uma narrativa, uma maneira de pensar e uma forma de expressar ideias.

Na fenomenologia das religiões, o mito deve ser explicado a partir da experiência religiosa e em função de sua intencionalidade.²² J.S. Croatto sugere a seguinte definição: “O mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem, e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa”²³.

Desta forma, o mito é um fenômeno literário e deve ser interpretado como um discurso. Como texto, pretende dizer algo para alguém, pensar e expressar ideias a respeito de alguma coisa. Como narrativa, implica uma sequência, apresenta-se como uma história, muitas vezes como um drama. O conteúdo do mito é um acontecimento originário – um relato sobre as origens. Não costuma usar números ou assinalar datas, mas indica um outro tempo, um princípio, quando não havia ainda alguma coisa. Supõe-se que o acontecimento relatado está entre um tempo primordial e o tempo cronológico que conhecemos. Os deuses, heróis, pais e mães de um povo são os atores protagonistas dos mitos. São descritos no seu agir instaurador. Por isso, não há mitos sobre coisas banais, mas sim sobre o que é realmente significativo para um povo. Relatam a origem divina de instituições, costumes, figuras, alimentos essenciais da cultura, leis, elementos da natureza. Expressam assim a experiência religiosa do originário e do que é importante na realidade de um grupo humano.²⁴

Como os mitos bíblicos, estas narrativas manifestam sentidos fundamentais, cosmovisões e cosmopercepções de cada povo. Formam identidade cultural e histórica. Resistem à destruição da identidade e assimilação a padrões culturais uniformizados. Ajudam a reconhecer e assumir a própria alteridade diante das novas formas de colonização econômica. Neste sentido narrar os mitos, na atualidade, não é uma atitude ingênua, ao contrário.

O missiólogo Paulo Suess observa que eles fazem parte da defesa da identidade construída na história. Nesta identidade, as próprias origens vão dialogando com as novas circunstâncias históricas.

¹⁶ QA 36.

¹⁷ QA 37.

¹⁸ PEDROSA-PÁDUA, L., Encontros simbólicos à crise socioambiental, p. 616.

¹⁹ SILVA, A. L., Mito, razão, história e sociedade, p. 320.

²⁰ SILVA, A. L., Mito, razão, história e sociedade, p. 323-324.

²¹ SILVA, A. L., Mito, razão, história e sociedade, p. 324.

²² PEDROSA-PÁDUA, L., O humano e o fenômeno religioso, p. 95.

²³ CROATTO, J. S., As linguagens da experiência religiosa, p. 329.

²⁴ PEDROSA-PÁDUA, L., O humano e o fenômeno religioso, p. 95-96.

Cada cultura constrói e reconstrói sua cosmovisão, seus símbolos e significados, e a visão de seu futuro. “Nas culturas indígenas, estão entrelaçados ‘neolítico’ e ‘modernidade’, práticas antigas e explicações mitológicas com tecnologias e lutas modernas”²⁵. A história não precisa ser um processo linear de perda da tradição e de uniformização cultural. O mito e a história, a magia e a ciência são visões complementares do mundo. Neste sentido, ousamos dizer que o *big bang*, com que os cientistas explicam a origem do cosmo corresponde ao nascimento mítico do povo *Tariana* do estrondo do trovão.²⁶

Na *Querida Amazônia*, o Papa utiliza a palavra “sonho” para indicar a realidade boa e desejável para o futuro, mas que já deve animar e marcar a direção do presente. Nas palavras de Ailton Krenak, o sonho é “uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo a outras visões da vida não limitada”²⁷. Na história indígena narrada por Daniel Munduruku, a “Mãe dos Sonhos” entrava na mente dos *Tariana* para ensinar e realizar transformações determinantes.²⁸ Origem, utopia, vocação e realidade se encontram nos sonhos. Podemos dizer que os mitos indígenas amazônicos indicam esta origem e destino, que alimentam o chamado do povo a construir a realidade. É importante nos lembrarmos da afirmação seguida da advertência do Papa Francisco, na *Querida Amazônia*: “Um mito denso de sentido espiritual pode ser valorizado, sem que se continue a considerá-lo um extravio pagão”²⁹. A evangelização e o trabalho missionário são chamados a descobrir as aspirações legítimas comunicadas através das narrativas e manifestações religiosas e tentar dar-lhes resposta a partir de uma espiritualidade inculturada.

Passemos então à parte mais importante desse nosso texto, o estudo de mitos da Amazônia indígena.

3. Mitos indígenas amazônicos: características potenciadoras de diálogo com o cristianismo

No Brasil, felizmente, valiosos autores indígenas começam a contar e publicar as histórias de seus povos, o significado de seus costumes, o seu sentido de vida. Eles mesmos, não outros de fora, constroem e reconhecem a própria identidade ao assumir a própria alteridade, sempre ameaçada por ilusões e promessas da civilização envolvente. Em suas narrativas, resistem à destruição da identidade pela assimilação ou integração aos padrões culturais da globalização focados em lucros, crescimento e aceleração. Narrando suas histórias, resistem à razão colonial que permanece nas novas formas de colonização econômica.

A aproximação comparativa aos mitos indígenas amazônicos, realizada unicamente através de publicações dos próprios autores indígenas, permitiu-nos observar alguns elementos internos similares, embora nunca iguais.³⁰ Abaixo destacaremos quatro deles, considerando apenas o mundo indígena amazônico.

²⁵ SUESS, P.; GOMES, J. A., A causa indígena como crítica da “razão colonial”, p. 4.

²⁶ MUNDURUKU, D., A origem dos filhos do estrondo do trovão.

²⁷ KRENAK, A., Ideias para adiar o fim do mundo, p. 66.

²⁸ MUNDURUKU, D., A origem dos filhos do estrondo do trovão, p. 6.

²⁹ QA 79.

³⁰ Para este estudo, selecionamos narrativas de mitos indígenas em publicações disponíveis, realizadas unicamente pelos próprios autores indígenas, buscando aquelas localizadas na Amazônia Legal. Esta opção nos fez valorizar publicações pequenas, destinadas a públicos diversos, inclusive infanto-juvenil; fez-nos também observar a importância da ilustração para melhor compreensão da cosmo percepção indígena. Observa-se um caminho realizado, porém ainda por se fazer, no fortalecimento e apoio às publicações indígenas. A seleção não tem intenção de ser exaustiva ou de desprezar valiosas pesquisas de investigadores diversos, às quais tive acesso em gentil atendimento na biblioteca da UFAM, dentre elas: HARTT, C. F., Mitos amazônicos da tartaruga; PEREIRA, N., *Moronguetá*, v. 1 e 2. Uma bibliografia merecedora de aprofundamento, não aqui utilizada por ter sido descoberta após o estudo, é FERNANDES, A. C. (DIAKURU); FERNANDES, D. M. (KISIBI), A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro-Põrã; felizmente, essa etnia se fez aqui representar através da narrativa de Jaime Diakara.

3.1. A anterioridade cósmica dos povos e saudades da terra

A primeira característica é a origem cósmica de vários povos, a demonstrar a influência do cosmos sobre o povo e a referência do povo a esses elementos que o caracterizam. Ao mesmo tempo, demonstram um êxodo para a vida na terra, que valoriza e dá sentido à existência humana e à convivência entre povos.

Assim, os *Kayapó*, do Pará, em seu mito de origem, vêm do céu, onde viviam com muita fartura.³¹ Em alguns relatos, eles vêm das estrelas. Um grande guerreiro descobre a cova de um tatu e o persegue até furar o céu. Ao avistar a terra, o guerreiro emociona-se de saudades: “o homem sentiu uma saudade tão grande, um aperto tão profundo no coração, que não se conteve e deixou rolar duas lágrimas pelo rosto”.³² Comunica o fato ao grupo e, após longa reunião, todos decidem ir para a terra. Fazendo uma corda feita com os seus objetos, descem e ocupam os campos, até que a corda é cortada por um “estranho menino”.³³ Assim, alguns *Kayapó* permanecem ainda no céu, em fartura.

Por sua vez, o povo *Tariana*, gente de guerra, tem origem num forte estrondo de trovão, que fere o céu, e gera sangue.³⁴ O sangue se transforma em carne e a carne se espatifa na terra. Nesta nova situação, tudo está por ser aprendido através da observação dos animais e sob as orientações da “Mãe do Sonho”³⁵ que entra em suas mentes.

Os *Munduruku*, por sua vez, vêm do centro da terra, trazidos pelo grande criador, Karú-Sakaibé, para cuidar da obra que fizera.³⁶ O amigo do grande criador, Rairú, era brincalhão e fez com folhas um desenho de tatu, que criou vida e entrou na terra até atravessá-la. Assim, Rairú descobriu o povo do centro da terra. Karú-Sakaibé decidiu trazê-los para o mundo de cima e, com uma corda de algodão, os fez saírem dali. Ao saírem, os preguiçosos foram, mais tarde, transformados em animais, passarinhos e borboletas. Os belos e fortes deram início a um novo tempo no mundo de cima, em diversidade de povos; porém, alguns desses permaneceram no centro da terra, pois a corda de algodão arrebentou. Este mito é lembrado quando os *Munduruku* vivem “dispersos, sem unidade e guerreando entre si”³⁷ e reforça a comunhão, a auto-estima e a convivência.

Em todos estes mitos há uma memória coletiva instauradora de uma nova situação de vida, não mais no céu, nas estrelas ou sob a terra, não mais em virtualidade como na força do trovão, mas desta vez sobre a terra. É como um novo começo em que é preciso aprender a viver e conviver. Mas os horizontes são amplos, atingem o céu, as estrelas e o centro do planeta. Observemos as figuras do Criador, herói ou guerreiro, presentes nesses mitos. Também a instigante figura do tatu, animal mediador de abertura de buracos na terra e no céu e, com isso, de possibilidades para encontro de mundos tão diferentes.

3.2. A relação intrínseca entre o humano e os elementos cósmicos

Uma segunda característica, não separada da primeira, é a profusão de mitos que afirmam profunda relação do humano com elementos do cosmos, quer seja um elemento do céu, um animal, um peixe, uma árvore ou mesmo um inseto.

Assim, os *Maraguá* se vêem unidos aos peixes.³⁸ Trazem por símbolo um peixe representativo da convivência entre humanos e peixes, o peixe-boi. Conta o mito que Deus do bem ordenou o filho de Piraruku a se transformar no homem Guaporé e a seduzir a filha do *Tuxawa* (chefe) dos *Maraguá*. Dá-

³¹ MUNDURUKU, D., O buraco no céu de onde saíram os *Kayapó*, p. 34.

³² MUNDURUKU, D., O buraco no céu de onde saíram os *Kayapó*, p. 34.

³³ MUNDURUKU, D., O buraco no céu de onde saíram os *Kayapó*, p. 35.

³⁴ MUNDURUKU, D., A origem dos filhos do estrondo do trovão, p. 7-10.

³⁵ MUNDURUKU, D., A origem dos filhos do estrondo do trovão, p. 10.

³⁶ MUNDURUKU, D., Do mundo do centro da terra ao mundo de cima, p. 10-11.

³⁷ MUNDURUKU, D., Do mundo do centro da terra ao mundo de cima, p. 9.

³⁸ YAMÁ, Y.; MINÁPOTY, L., *Guariúguá*, o peixe-boi dos *Maraguá*, p. 36-45.

se um amor estonteante que gera o peixe-boi e, igualmente, transforma a mãe em *Guayara* (Iara no mito tupi).

Os *Kura Bakairi* se vêem em conexão com as onças.³⁹ O supremo pajé, também pai e senhor da vida, com sua companheira, criou filhas a partir da madeira e de rituais, para se casarem com os irmãos onça. Nesta união, não conseguiram chegar a um destino de paz.

Os *Saterê-Mauê* têm a bela ancestral Yacy-May unida à palmeira do açaí.⁴⁰ Povo do médio Amazonas, fazem a memória do tempo em que o sol namorava a lua e havia muita carência e fome devido a atitudes malévolas de um homem daquela nação, que provocaram a fúria de Tupana. O nascimento de Yacy-May, filha do grande pajé Irê com Anhiã, filha da palmeira, trouxe uma grande alegria. Sua beleza era venerada pelos pássaros, pelos homens e até pelo sol. Mas ao crescer, ela percebeu que deveria entregar o seu corpo à terra, para morar com as estrelas e de lá velar pela vida de seu povo. Assim fez. Encontraram seu corpo boiando na água. Enterrada, colocaram flores e poucas sementes. Dali nasceu a extraordinária árvore do açaí, cujo alimento trouxe força e fartura para todos.

O povo *Umuko Masá Desana* se vê como “gente do universo”, que inclui tudo, as pessoas, as árvores, a terra, o céu. Seu mito mostra a criação em cinco camadas que saem da peneira de arumã do avô do universo, Umuri Neku, junto com a avó do universo, Yebá Burô. Homem e mulher são os ossos que sustentam a terra e sobre os quais são postas as camadas.⁴¹ Esta narrativa apresenta a peculiaridade de dar destaque ao ser humano.

Sem origem definida, também a vitória régia se une ao destino da linda indígena que queria ter a honra de virar estrela, recebendo o beijo da lua.⁴² Pois sol e lua buscavam seres humanos para embelezar o céu. Tomada – psíquica e corporalmente – pela luz prateada da lua, e em dança com o vento, ela se joga no abismo, em direção ao astro refletido no lago. A luz da lua a transforma na estrela d’água, a vitória régia, que em suas folhas recebe o beijo da lua.

Na mitologia indígena *Karajá* há também casamentos de humanas com bondosas estrelas que trazem muitos benefícios⁴³ e a história de Candiê-Cuei, nome da própria estrela que toma a forma de mulher⁴⁴.

O yanomami Davi Kopenawa narra como passou a assumir o nome “Kopenawa” para incorporar o espírito das vespas – *kopena* – que, num tempo mítico, alimentaram-se do sangue de Arowê, grande guerreiro do “primeiro tempo”⁴⁵, ficando agressivas, capazes de atacar seres maléficos e de defender a terra e os seus.⁴⁶

Esta plêiade de mitos reforçam o ligame interno, não externo, entre humanos e todos os elementos do cosmos. E relembram o passado mítico da harmonia entre todos os seres.

3.3. A relação estreita com a comunidade humana

Um terceiro elemento é a estreita relação comunitária que transparece nos mitos indígenas amazônicos.

Assim entre os *Mebergôkré Kayapó*, há a referência à festa da lua cheia – *Mytyrury-noti*, cuja dança cria uma particular sincronia entre todos: crianças, casais, velhos e pajés.⁴⁷ Igualmente, no mito de Candiê-Cuei, a estrela que ilumina o peito do jovem guerreiro viúvo, estabelece relação de amizade com sua sogra e com toda a comunidade, orientando a plantar o milho que garante a sobrevivência e a fazer bolos.⁴⁸

³⁹ TAU KANE, E. C., *Kaudyly umenobyry*, nos primórdios dos tempos, p. 116-126.

⁴⁰ HAKLY, T., *Hariporia*, a origem do açaí, p. 29-32.

⁴¹ DIAKARA, J., *WUhU siburu*, peneira de arumã, p. 81-83.

⁴² MUNDURUKU, D., A estrela das águas, p. 12-13.

⁴³ MUNDURUKU, D., A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo, p. 33-36.

⁴⁴ MUNDURUKU, D., *Candiê-Cuei*, p. 18-21.

⁴⁵ KOPENAWA, D.; ALBERT, B., A queda do céu, p. 72.

⁴⁶ KOPENAWA, D.; ALBERT, B., A queda do céu, p. 72-73.

⁴⁷ KAYAPÓ, A.N.L.; KAYAPÓ, E., Amor originário, p. 18-19.

⁴⁸ MUNDURUKU, D., *Candiê-Cuei*, p. 20.

Significativo é o sacrifício de Yacy-May, que se entrega às águas, no mito *Saterê mawé*, em prol da vida da comunidade que passava por momentos de grande fome e carência, além das consequências dos atos maléficos de alguns: “a filha do pajé, Yacy-May, sentiu que devia pagar o preço pelo desabrochar das flores”⁴⁹.

Não poucas narrativas explicitam o objetivo de fortalecimento do povo na formação das histórias. Como exemplo, o mito de criação do povo *Umuko Masá Desana* se faz em contexto de união e formação do povo na sabedoria que passa dos anciãos às crianças. O velho indígena introduz a narração: “um dia serão vocês a contar para os seus filhos. E depois, seus filhos contarão para os seus netos”⁵⁰.

Encontramos processos de decisão comunitários. Como exemplo, a descida dos *Kayapó* do céu para a terra é definida por todo o povo após longa conversa: “não conseguiam decidir nada e permaneceram longo tempo conversando e pensando sobre o que iam fazer, até que decidiram que o povo deveria emigrar para a Terra”⁵¹.

Enfim, os mitos ressaltam a forte relação dos indivíduos com a comunidade.

3.4. Amor intenso

Finalmente, há muitos mitos em que o amor intenso transparece e é alimentado. Trata-se de amor entre jovens e adultos, para com a comunidade, para com o irmão e até para com a natureza. Amor extremo, que faz viver, nascer e morrer, renascer.

Assim, por trás do nascimento da planta tambatajá, há uma história de amor entre um *Taulipang* e uma jovem *Macuxi*. Como em Romeu e Julieta, a família não aceita o seu amor. Eles fogem para uma comunidade mais protegida dos familiares dos *Taulipang* e, ali, são amados. A morte do filho ao nascer e a paralisia das pernas da jovem *Macuxi* não impedem o amor e comunicação intensa entre ambos – ele a carregava nas costas onde quer que fosse. Um dia eles realizam um êxodo final pelo campo. Vagavam, comiam, conversavam... até reaparecerem como tambatajás, plantas em forma de coração, nascidas do corpo dos amantes.⁵²

O sacrifício de Yacy-May, que se entrega às águas, no mito *Saterê mawé*, é realizado por amor intenso à comunidade que passava por fome e carência, além das consequências dos malfeitos de alguns: “do céu olharei pelo meu povo, entregarei meu corpo à terra para que brote alimento, que fará os peixes voltarem e o inambu da fartura voltará a piar”⁵³.

No mito dos *Balatiponé Umutima* – da faixa de transição entre o cerrado e a Amazônia – no tempo em que os animais eram pessoas, o sol (Meni) e a lua (Hari) eram irmãos. Após grandes peripécias para roubar uma panela de barro, que significou a transformação de ambos em pássaros, aconteceu que Hari foi pego pelo fogo e morreu. Meni o embrulhou em esteira e durante muito tempo cantou e bateu o pé – até que Hari voltasse à vida, ressuscitasse.⁵⁴

Não falta o excesso de amor da jovem *Kayapó* que a leva a uma dança frenética na festa da lua cheia, a ponto de a jovem desfalecer nos braços do amado guerreiro e descobrir que seu amor era correspondido.⁵⁵

O amor intenso pelas forças cósmicas é também irresistível, às vezes desorienta. Leva à morte, no caso da história da vitória régia: “toda entregue àquele momento mágico, a moça viu o brilho da lua projetado no lago no sopé do morro e desejou por ele ser beijada”⁵⁶. O amor intenso também cega. A misteriosa estrela vesper exaspera a jovem *Karajá* Imaheró, amor que desorienta e acaba levando-a por caprichos e caminhos obscuros⁵⁷.

⁴⁹ HAKLY, T., *Hariporia*, a origem do açaí, p. 31.

⁵⁰ DIAKARA, J., *WUhU siburu*, peneira de arumã, p. 81.

⁵¹ MUNDURUKU, D., O buraco no céu de onde saíram os *Kayapó*, p. 35.

⁵² MUNDURUKU, D., Só o amor é tão forte, p. 27-28.

⁵³ HAKLY, T., *Hariporia*, a origem do açaí, p. 31.

⁵⁴ KEZO, A., *Jibikí porikopó*, o furto da panela de barro, p. 62.

⁵⁵ KAYAPÓ, A. N. L.; KAYAPÓ, E., Amor originário, p. 19.

⁵⁶ MUNDURUKU, D., A estrela das águas, p. 13.

⁵⁷ MUNDURUKU, D., A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo, p. 34-35.

4. Iniciando um diálogo com a teologia cristã

Anterioridade cósmica misteriosa e perfeita, relação umbilical com todos os elementos do cosmo, espírito de comunidade e amor intenso. Quatro elementos interligados, a enriquecer a cultura ocidental tão consumista, individualista e autorreferenciada. As culturas indígenas, através de suas narrativas, podem evidenciar a nós os vínculos rompidos com a comunidade próxima e com a criação e esboçar caminhos do refazimento das relações fundamentais.

A relação desta mitologia com a teologia está apenas iniciando. Neste artigo, indicamos caminhos programáticos a serem ainda mais aprofundados. Encontramos nos mitos importantes aspectos soteriológicos e escatológicos, como a integração entre o tempo presente, os tempos de origem e a reserva de futuro intuída em outros mundos e outros lugares, como o céu e o fundo da terra. Às saudades da terra, como o lugar primeiro das criaturas, unem-se as saudades de um tempo e lugar perfeitos e paradisíacos, que criam esperança.

A pneumatologia se sente instigada a perceber os caminhos múltiplos do Espírito, revelados no diálogo e ocultados nas relações de dominação para com os povos indígenas. Caminhos de liberdade, responsabilidade e diversidade que promovem a verdadeira sustentação da vida – a sustentabilidade do planeta tem, no Espírito, seu fundamento profundo. Os estudos trinitários, por sua vez, vêem-se chamados a alargar as virtualidades da comunhão e, ao mesmo tempo, da diferenciação no interior do próprio Deus criador-salvador. A criação por um Deus que é comunhão e solidariedade revela a vocação profunda a viver os laços comunitários e com toda a criação e, ao mesmo tempo, a respeitar as diferentes cosmo percepções culturais e a venerar a riqueza dos ecossistemas, se queremos que esta seja uma Casa Comum. As narrativas manifestam a diversidade cultural que se soma ao diverso conhecimento da vida e aos criativos meandros do autoconhecimento.

As narrativas conotam integração entre a humanidade e o cosmos e visibilizam os laços invisíveis pelos quais tudo está unido internamente, afirmado pela teologia cristã da criação, pela qual o que acontece às criaturas é sentido em nosso corpo e a extinção das espécies e das culturas são uma forma de mutilação.⁵⁸ Com efeito, a realidade cósmica, que inclui o corpo, a matéria, o planeta, a natureza, a terra, os rios, os astros... quando revalorizada, torna possível uma verdadeira teologia da criação, que é inseparável da salvação. Na salvação cristã, a relação do ser humano com o cosmo é dimensão intrínseca.⁵⁹ A antropologia teológica da criação e da salvação tem aqui um vasto caminho para o diálogo com os mitos indígenas, em sentido mutuamente enriquecedor.

A cultura ocidental ainda está longe de reconhecer “os laços com que o Pai nos uniu a todos os seres”⁶⁰ e precisa de lenta conversão nesta direção de contemplar o mundo “não como alguém que está fora dele, mas dentro”⁶¹. As narrativas indígenas questionam, por si mesmas, a ideia da relação sujeito-objeto que caracteriza a mentalidade da modernidade, tendo também influenciado a antropologia teológica. Uma mentalidade que alimenta relações dualistas de destruição e dominação. Sabendo que o vínculo do humano com toda a criação não retira a responsabilidade do amor, o reconhecimento da fragilidade da vida, da terra e do corpo e o mandamento do amor extremado, até o fim (Jo 13,2).

A forte relação comunitária que transparece nos mitos indígenas amazônicos evidencia a importância dos vínculos originários, raiz de temas caros a Francisco, como a “cultura do encontro”, a “construção de pontes e não de muros”, a “amizade social”, a afirmação recorrente de que “ninguém se salva sozinho”⁶² e, na *Laudato si'*, a afirmação de que “tudo está interligado”. O Papa tem lembrado que a vida “subsiste onde há vínculo, comunhão, fraternidade (...), quando se constrói sobre verdadeiras relações e vínculos de fidelidade”⁶³ e, ao contrário, “não há vida quando se tem a pretensão de pertencer apenas a si mesmo”⁶³. Há aqui fortes virtualidades para a eclesiologia e para a reflexão sobre a ética

⁵⁸ LS 89-92.

⁵⁹ GARCIA RUBIO, A., Unidade na Pluralidade, p. 551.

⁶⁰ LS 220.

⁶¹ LS 220.

⁶² FT 87.

⁶³ FT 87.

cristãs. As narrativas que mostram o amor intenso também podem inspirar os que professam a fé no Cristo que amou extremadamente e ensinou a dar a vida pelo próximo (Jo 13,2; 15,13).

Enfim, como reforçaremos também na Conclusão que se segue, nada impede que as narrativas indígenas amazônicas sejam apreciadas não apenas por seu valor da construção das identidades étnicas, mas por fazerem perceber o dom e a promessa divinas que as habitam e pelas quais Deus manifesta sua sabedoria multiforme.

Conclusão

As espiritualidades indígenas amazônicas geram narrativas performáticas que envolvem memória e futuro, ética e estética, interioridade e comunidade, desenvolvimento de ecoespiritualidades que não separam história e cosmos. Não separam Deus do mundo e, por isso, são capazes de co-criar um mundo mais penetrado do amor de Deus.⁶⁴ Trata-se de um tesouro cultural em conexão com a natureza, com forte sentido comunitário, que reforça o não consumismo, o não individualismo, a não discriminação e a relação entre iguais. Não à toa Francisco manifestou que olhar para estas culturas da Amazônia “nos fará bem”. Isto não significa afirmar que sejam culturas perfeitas, pois nenhuma o é. Em comunidades cristãs que se desejam sinodais, seremos capazes de escutar as culturas amazônicas?

Como comunidades eclesiais que caminham junto com as mulheres e homens de hoje, compartilhando as dificuldades da história, cultivamos o sonho de que a redescoberta da dignidade inviolável dos povos e da função de serviço da autoridade poderá ajudar também a sociedade civil a edificar-se na justiça e na fraternidade, gerando um mundo mais belo e mais digno para as gerações que hão-de vir depois de nós. Não seria desejável e do interesse das Igrejas reconhecer que “cuidar dos valores culturais dos grupos indígenas deveria ser do interesse de todos, porque a sua riqueza é também a nossa”⁶⁵?

Não estariam os mitos indígenas amazônicos ainda permeados, por parte de muitas pessoas das comunidades cristãs, pelo preconceito de que são magia, superstição e infantilismo? Aqui valeria a pena uma séria revisão do importante significado da mitologia nas religiões, também ela presente de forma abundante nos relatos bíblicos da criação do mundo e do ser humano. Não estariam muitas comunidades fechadas à ação do Espírito ao temer e considerar “idolatria” muitas expressões religiosas legítimas, e assim desqualificando previamente todo olhar benigno em direção às diferenças culturais? Não poderíamos escutar com mais cuidado o conselho de Francisco, segundo o qual “um mito denso de sentido espiritual pode ser valorizado, sem que se continue a considera-lo um extravio pagão”⁶⁶? O trabalho missionário não poderia descobrir as aspirações legítimas que passam através das narrativas religiosas e valorizar uma espiritualidade inculturada?

Nosso estudo dos mitos mostraram características da espiritualidade da Amazônia indígena capazes de dialogar e estender pontes com a teologia cristã. A anterioridade cósmica ora misteriosa, ora aguardando plenitude, ora perfeita, em muito se assemelha ao sonho do paraíso, ao gemido por salvação, ao silêncio diante do que não nos foi revelado. A relação umbilical com todos os elementos do cosmo mostra à racionalidade ocidental moderna que o dualismo sujeito-objeto não é suficiente para reconstruir os vínculos com a criação e assim fortalecer o cuidado para com ela. O forte espírito de comunidade reforça o sentido comunitário da existência humana e cristã, um dos vínculos mais esgarçados em nossa pós-modernidade, tanto que o império do indivíduo chega a inviabilizar projetos comuns para a humanidade. Finalmente, como não associar a noção do amor intenso à paixão do amor capaz de dar a vida, como Jesus Cristo? Quatro elementos interligados questionam nossa cultura consumista, individualista, relacionalmente empobrecida e, tantas vezes, incapaz de acolher em profundidade a alegria evangélica. As culturas indígenas, através de suas narrativas, evidenciam nossos vínculos

⁶⁴ PEDROSA-PÁDUA, L., Enfrentamentos simbólicos à crise socioambiental, p. 617-618.

⁶⁵ QA 37.

⁶⁶ QA 79.

rompidos com a comunidade próxima e com a criação e esboçam caminhos de recomposição das relações humanas fundamentais nesta Casa Comum.

A bela poesia da potiguara Sulamy Katy, “Nós somos só filhos!” une o pertencimento às criaturas, a um povo e ao mistério da vida. Mas, trata-se de um pertencimento eivado de gratuidade, marcado pela força e pela liberdade do vínculo – vínculo que não domina, ao contrário fortalece para um amanhecer. Em sua poesia, é afirmado que “somos filhos” e “só filhos” do tempo, do vento, do anoitecer, do ar, da mata e do entardecer, do fogo e do amanhecer. Finalizamos o texto com esta poesia, como uma síntese de uma espiritualidade capaz de tecer vínculos de liberdade, resistência, comunhão e humanidade:

Nós somos
os filhos do tempo,
do vento
e do anoitecer.
Sentimos a dor
de pestanas arrancadas,
atolamos em mangue
para pegar caranguejo,
levamos surra de urtiga,
dormimos em rede
ou esteira e, mesmo que ainda cansados,
esperamos diariamente
a noite
que traz os gritos do mar
parindo uma lua brilhante.
Ainda que andemos longe,
nunca iremos esquecer disso.
Falamos com passarinho,
comemos beiju com carne de caça,
corremos de raposa parida,
vemos a morte se enroscar em nossos pés
sob a forma de cobra grande,
nadamos em lagoa encantada,
somos curados com fumaça.
Nós somos filhos do ar!
Nós somos filhos da água,
da mata
e do entardecer.
Vemos a vida com a visão
dos que nascem no meio das pedras
tendo a palha do Ouricuri como ninho
que, para ser visto, tem que ser
tingido de negro
e, dessa forma,
nossa gente obtém
o direito de pertencer.
O sangue de nossos antepassados
adubou nossa terra,
fez nascer o urucum,
que quando é pintado em nosso corpo
deixa nosso espírito
livre para voar
sobre a terra encantada,
dançar ao redor da fogueira sagrada
das festas do nosso povo que,
com um sorriso de prata,

ilumina a mata inteira e nos traz
o amanhecer.
Nós somos filhos do fogo!
E sabemos
que o melhor
de tudo isso é que
nós somos só filhos!⁶⁷

Referências bibliográficas

IV ENCONTRO DA IGREJA CATÓLICA NA AMAZÔNIA LEGAL 50 anos do Encontro de Santarém (1972-2022). **Documento de Santarém 50 anos**: gratidão e profecia. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/images/ihu/2022/06/documento_final_santarem_2022.pdf>. Acesso em: 15 out. 2024.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da Terra, grito dos pobres. Dignidade e direitos da Mãe Terra. Petrópolis: Vozes, 2015.

CORBELLINI, Vital. **Encontro de Santarém**: 50 anos de vida e de evangelização na região amazônica (2022). Disponível em <<https://www.cnbb.org.br/encontro-de-santarem-50-anos-de-vida-e-de-evangelizacao-na-regiao-amazonica/>>. Acesso em: 15 out. 2024.

CROATTO, José S. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2001.

DIAKARA, Jaime. *W̃h̃h̃ siburu*, peneira de arumã. Povo *Umuko Masá Desana*. In: NEGRO, Maurício (org. e ilust.). **Nós**. Uma antologia de literatura indígena. 4ª reimp. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019. p. 78-89.

FERNANDES, Américo Castro (DIAKURU); FERNANDES, Dorvalino Moura (KISIBI). **A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro-Põrã**. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT FOIRN, 1996.

FRANCISCO, PAPA. **Encíclica Laudato si'**: Sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015. Disponível em <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 02 mar. 2024.

FRANCISCO, PAPA. **Exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia**. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulinas, 2020. Disponível em <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html>. Acesso em: 02 mar. 2024.

FRANCISCO, PAPA. **Encíclica Fratelli tutti**: Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

GARCIA RUBIO, Alfonso. **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs, 2.ed. 7ª reimp. São Paulo: Paulus, 2020.

HARTT, Charles Frederik. **Mitos amazônicos da tartaruga**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.

HAKLY, Tiago. *Hariporia*, a origem do açaí. Povo *Saterê-mawê*. In: NEGRO, Maurício (org. e ilust.). **Nós**. Uma antologia de literatura indígena. 4ª reimp. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019. p. 26-35.

KATY, Sulamy. **Nós somos só filhos!** Ilustrações de Maurício Negro. Rio de Janeiro: Zit, 2011.

⁶⁷ KATY, S., Nós somos só filhos!

KAYAPÓ, Aline Ngrenhtabare L.; KAYAPÓ, Edson. Amor originário. Povo *Mebengôkré Kayapó*. In: NEGRO, Maurício (org. e ilustr.). **Nós**. Uma antologia de literatura indígena. 4ª reimp. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019. p. 12-25.

KEZO, Ariabo. *Jibikí porikopô*, o furto da panela de barro. Povo *Balatiponé Umutina*. In: NEGRO, Maurício (org. e ilustr.). **Nós**. Uma antologia de literatura indígena. 4ª reimp. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019. p. 54-65.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. 14ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

MUNDURUKU, Daniel. A estrela das águas. In: MUNDURUKU, Daniel. **A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo e outras histórias indígenas de amor**. Ilustrações de Maurício Negro. 5ª reimp. São Paulo: Global, 2007. p. 9-13.

MUNDURUKU, Daniel. **A origem dos filhos do estrondo do trovão**. Uma história do povo Tariana. Ilustrações: Rosinha. São Paulo: Callis, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo. In: MUNDURUKU, Daniel. **A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo e outras histórias indígenas de amor**. Ilustrações de Maurício Negro. 5ª reimp. São Paulo: Global, 2007. p. 29-38.

MUNDURUKU, Daniel. *Candiê-Cuei*. In: MUNDURUKU, Daniel. **A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo e outras histórias indígenas de amor**. Ilustrações de Maurício Negro. 5ª reimp. São Paulo: Global, 2007. p. 15-21.

MUNDURUKU, Daniel. Do mundo do centro da terra ao mundo de cima. Povo *Munduruku* (Mito Tupi). In: MUNDURUKU, Daniel. **Contos indígenas brasileiros**. Ilustrações de Rogério Borges. 2ª ed. 11ª reimp. São Paulo: Global, 2005. p. 7-12.

MUNDURUKU, Daniel. O buraco no céu de onde saíram os *Kayapó*: mito do povo *Kayapó*, Pará. In: MUNDURUKU, Daniel. **Outras tantas histórias indígenas de origem das coisas e do universo**. Ilustrações de Maurício Negro. 7ª reimp. São Paulo: Global, 2008. p. 31-36.

MUNDURUKU, Daniel. Só o amor é tão forte. In: MUNDURUKU, Daniel. **A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo e outras histórias indígenas de amor**. Ilustrações de Maurício Negro. 5ª reimp. São Paulo: Global, 2007. p. 23-28.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Enfrentamentos simbólicos à crise socioambiental. Espiritualidades indígenas amazônicas e a espiritualidade cósmica do Santuário Nacional de N. Sra. Aparecida. In: SOTER (Org.). **ANAIIS DO CONGRESSO DA SOTER 34º Congresso Internacional da Soter Religião e Projetos de Brasil**. Belo Horizonte: SOTER, 2022, p. 612-618. Disponível em: <<https://www.soter.org.br/anais-28/anais-28>>. Acesso em: 15 out. 2024.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. **O humano e o fenômeno religioso**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Teologia a partir da Amazônia. Elementos para uma “amazonização”. In: SOUZA, Sandra D. **Ciências da Religião e Teologia**. Epistemologia, identidade e relações. São Paulo: Recriar, 2022. p. 257-280.

PEREIRA, Nunes. **Moronguetá**: Um Decameron indígena. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1980. v.1.

PEREIRA, Nunes. **Moronguetá**: Um Decameron indígena. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1980. v.2.

REPAM - Rede Eclesial Pan-Amazônica - Brasil. **Quem somos.** (s/d). Disponível em: <<https://repam.org.br/>>. Acesso em: 13 mar. 2024.

SILVA, Aracy L. Mito, razão, história e sociedade: interrelações nos universos socioculturais indígenas. In: SILVA, Aracy L.; GRUPIONI, Luís D. B. **A temática indígena na escola.** Brasília: MEC/MARI-USP/UNESCO, 1995. p. 317-340.

SÍNODO PARA A REGIÃO PANAMAZÔNICA. **Amazônia:** Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. Documento Final, 2019. Disponível em: <Documento Final Sínodo Amazônico>. Acesso em 09 nov. 2024.

SUESS, Paulo; GOMES, José A. A causa indígena como crítica da “razão colonial”. **Concilium**, 10 abr. 2019, p. 1-9. Disponível em: <<https://concilium-vatican2.org/pt/originais/2019-04-10/>>. Acesso em: 15 out. 2024.

TAUKANE, Estevão Carlos. *Kaudyly umenobyry*, nos primórdios dos tempos. Povo *Kurâ-bakairi*. In: NEGRO, Maurício (org. e ilust.). **Nós.** Uma antologia de literatura indígena. 4ª reimp. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019. p. 116-126.

YAMÃ, Yaguarê; MINÁPOTY, Lia. *Guarūguá*, o peixe-boi dos *Maraguá*. Povo *Maraguá*. In: NEGRO, Maurício (org. e ilust.). **Nós.** Uma antologia de literatura indígena. 4ª reimp. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019. p. 36-45.

Lúcia Pedrosa-Pádua

Doutora em Teologia Sistemático-pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Professora e pesquisadora na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro / RJ – Brasil
E-mail: lpedrosa@puc-rio.br

Recebido em: 10/11/2024

Aprovado em: 13/06/2024