

O "KESUITA" GUARANI : MITOLOGIA E TERRITORIALIDADE

ALDO LITAIFF¹
UNISUL/UFSC

RESUMO: *Crenças guarani como o Kesuita ou Nhanderu Mirim e a Terra sem mal, são vistas aqui como proposições axiomáticas autóctones referentes à noções de território e territorialidade. O mito é uma teoria oral da prática, que utiliza astros e elementos da natureza como ferramentas de conceitualização, ou "suportes ideográficos" (LÉVI-STRAUSS, 1964). Pretendemos demonstrar que o discurso mítico pode ter uma ligação indireta ou mesmo direta com a realidade empírica, destacando questões concernentes à territorialidade.*

PALAVRAS-CHAVE: *Índios Guarani; Kesuita; Territorialidade.*

ABSTRACT: *Guarani beliefs, as the Kesuita or Nhanderu and the Land with no evil, are here seen as autochthon axiomatic propositions, which refer to notions as those of territory and territoriality. The myth is an oral theory of practice, which uses heavenly bodies and elements of nature as tools for creating concepts, or "ideographic bases" (LÉVI-STRAUSS, 1964). It is intended to demonstrate that the mythic discourse can bear an indirect connection, or even a direct one, with empirical reality, while stressing those issues relating to territoriality.*

KEYWORDS: *Guarani Indians; Kesuita; Territoriality.*

Introdução

Os *Guarani* vêm sofrendo ao longo do tempo violento e acelerado processo de descaracterização e destruição, sendo que grupos inteiros foram dizimados. Atualmente, através de pesquisas acadêmicas e com a adoção de políticas públicas, observa-se uma maior visibilidade e aumento das populações indígenas no Brasil. Pertencentes à família *Tupi-Guarani* do tronco lingüístico *Tupi*, os *Guarani* constituem uma das sociedades indígenas brasileiras mais numerosas. Atualmente existem

¹ PhD - Université de Montreal – tese sobre mitologia e práticas dos Índios Guarani; Pós-doutorado EHESS/França. Professor junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem/UNISUL e Museu da UFSC. E-mail: litaiff@cfh.ufsc.br.

quatro grupos *Guarani* localizados na América do Sul: *Chiriguanos* na Bolívia, *Kayowa*, *Chiripa* ou *Nhandeva* e *Mbya*², distribuídos no centro oeste, sul e sudeste do Brasil, Paraguai e Argentina. Os *Guarani*, que historicamente também eram denominados *Carijo*, habitavam a costa atlântica, desde a Barra da Cananéia até o Rio Grande do Sul, a partir daí até os rios Paraná e Paraguai (MÉTRAUX, 1927, p. 70). No litoral sul e sudeste brasileiro encontra-se atualmente uma grande concentração de *Mbya* e de *Chiripa*, habitando o território onde viveram seus ancestrais *Carijo*, até seu desaparecimento no século XVII. Estes lugares são importantes pontos de referência histórica e mitológica, uma vez que eles ainda conservam seus “nomes *guarani*”, topônimos que se referem à cosmologia e à descrição geográfica, marcando sua territorialidade. Estes índios continuam então fiéis ao seu território de origem, procurando se estabelecer nos mesmos *amba*, ou seja, lugares ou espaços criados e deixados por Deus, segundo eles, para serem ocupados pelos *Guarani*. Ressaltamos que estes *amba* estão localizados nos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista (LADEIRA, 1992, p. 58). Os *Guarani* atuais intensificaram seus deslocamento populacionais em direção ao litoral do Brasil no início do século XX, provenientes do interior da América do Sul (especificamente Paraguai, Argentina e do estado brasileiro do Mato Grosso do Sul), forçados pela invasão de suas terras por colonizadores, pelos conflitos com outros autóctones, e, principalmente, em busca de *Yvy mara ey*, a “Terra sem Mal”.

Os *Mbya*, que outrora habitavam exclusivamente as florestas do sul da América do Sul, atualmente circulam também sobre as rodovias, visitando parentes, procurando terras, vendendo o artesanato que produzem e/ou buscando trabalho sazonal. Tanto no litoral como no interior dos estados do sul e do sudeste do Brasil, os *Mbya* e os *Chiripa* têm sido vizinhos, por vezes coabitando uma mesma área, em razão de suas semelhanças culturais (LITAIFF, 1999). O *Guarani*, e em particular o *Mbya*, é um desterrado, um estrangeiro em seu próprio território.

² Como ocorre na maioria dos povos indígenas, “*Mbya*” ou “*Mbüa*”, significa “gente” ou “muita gente”. Segundo Schaden (1963, p. 83), existe grande confusão quanto aos nomes dos vários grupos em que se dividem os *Guarani*. Por este motivo adotamos esta nomenclatura em obediência ao que estabelece a convenção sobre a grafia de nomes tribais firmada por ocasião da Primeira Reunião Brasileira de Antropologia, 1953, Rio de Janeiro.

Os *Guarani* e as Missões

Os Jesuítas contataram os *Guarani* num período de grande crise. Eventos históricos, como a expansão ibérica sobre a região do Prata, provocaram o começo do fim do antigo mundo *guarani*. Estes índios viam os Jesuítas como chefes carismáticos que, como os seus próprios líderes, também possuíam poderes mágicos excepcionais, generosidade e uma grande eloqüência. Estes novos xamãs simbolizavam a síntese do sistema *guarani* e da cultura cristã ocidental. Um dos elementos mais significativos que contribuíram para acelerar transformações sócio-culturais foi, sem dúvida alguma, a tecnologia trazida aos índios pelos Jesuítas, principalmente o ferro e a forja. Isto levou os *Guarani* a compararem os Jesuítas a *Kuaray* ou *Nhamandu*, o deus solar.

Partindo da conhecida narrativa, o "Ciclo dos Irmãos", os *Guarani* atuais denominam de *Kesuita* ou "*Nhanderu Mirim*" os antigos Jesuítas das missões, associados a *Kuaray-Ru-Ete*, o sol, irmão mais velho de *Jacy*, a lua. *Kuaray* dá a estes índios *Teko* (literalmente, "hábitos"), ou seja, os princípios da sua cultura. Não só os *Guarani*, mas os próprios Jesuítas acreditavam nos poderes sobrenaturais e na "eficácia simbólica" dos "novos pajés". Os *Guarani*, todavia, negam que os Jesuítas das Missões seriam padres católicos, segundo eles: "os *jurua* têm muito ciúmes dos índios, por isto dizem que o *Kesuita* era padre. A gente sabe que eles são *Nhanderu Mirim*, são *Guarani* mesmo". Para os *Guarani* o *Kesuita* é aquele personagem "fronteiriço", entre o mítico e o histórico que conseguiu atingir a Terra sem Mal. O *Kesuita* simboliza, então, a síntese do antigo sistema *guarani* com a nova cultura cristã ocidental, resgatado, não como uma metáfora híbrida, mas como elemento autóctone.

Os *Mbya*, subgrupo *guarani* que teriam sofrido menos influências ocidentais, presentes nas regiões sul, sudeste e centro-oeste do Brasil, definem os *Kesuitas* como xamãs que teriam alcançado o estado de *aguidje*, "perfeição" e, conseqüentemente, *Kandire*, "imortalidade" (literalmente "ossos preservados"). Os *Nhanderu Mirim* são então seres humanos que, através do seu poder pessoal, qualidades morais e

religiosas, conseguiram elevar-se ainda vivos, alcançando a Terra Sagrada. Conforme os *Mbya*, depois de caminhar sobre a Terra (o território *guarani*) e recriar o segundo mundo (pois o primeiro teria sido destruído por um dilúvio), *Kuaray* atinge *aguidje/kandire* e parte para *Yvy Kesuita apy* "terra" ou "lugar do *Kesuita*". Estes índios afirmam que os *Kesuita* são "encantados", ou seja, seres invisíveis que atualmente caminham sobre o *Peabiru*, também conhecido como "Tepepuku", um sistema de vias pré-coloniais que ainda hoje atravessam e unificam o território *guarani*. Segundo um velho *mbya*, o "encantado" é levado por Deus através de um relâmpago: "então o *Kesuita* aparece sempre nos relâmpagos". Os *Kesuita* são personagens "encantados", que caminham sobre antigas rotas pré-coloniais (como o *Peabiru* ou *Tapepuku*), que marcam ainda hoje o território histórico *guarani*:

Nós não vemos o *Kesuita*, mas o encantado é como nós, ele mora aqui e canta para Deus. Quando vemos um clarão na tempestade, este é o lugar onde ele está. É o encantado que surge num relâmpago bem na nossa frente. O *Nhanderu Mirim* é como nós, eles vieram do mar, andam aqui pela terra até a casa de *Tupã* (oeste) e depois voltam novamente para o mar. E assim, como nós, eles nunca param (Entrevista com Tito Karai, outubro de 1996).

Na cidade de Itanhaém, no litoral de São Paulo, existe uma igreja construída sobre as ruínas de um templo do século XVI que é considerado pelos *Mbya* um lugar sagrado, pois este seria uma antiga *Opy* ou "casa de rezas" de um xamã que, após uma série de rituais, teria alcançado *Yvy dju*, levando consigo todo o seu grupo de rezadores. Segundo Tito Karai Mirim, nosso principal informante *mbya*, "depois disso a *Opy* se transformou em pedra, e também ficou eterna. É por isso que dizemos que o nosso avô *Nhanderu Mirim* já esteve aqui na beira do mar, então hoje nós estamos aqui". Com o mesmo valor simbólico de acidentes geográficos como rios e montanhas, para os *Mbya* as ruínas são memórias materializadas, monumentos que contam a história dos *Guarani*, demarcam o seu território, e que provam definitivamente a existência do *Kesuita*. Justificando a sua presença e aquela do seu grupo no litoral, Tito assinala: "O *Kesuita* vem do mesmo lado de *Kuaray*, o sol, ele vem do leste da direção de *paraguaçu*, o mar. Então, é para lá que os

Mbya, puros *guarani*, devem ir". Como em outros países que se encontram no território *guarani*, muitas das atuais cidades do sul e sudeste do Brasil estão situadas em regiões onde existiam aldeias indígenas unidas pelo *Peabiru*. Este é o caminho por onde os *Guarani* ainda circulam atualmente.

Aguidje-kandire*, a grande realização do *Kesuita

Os *Mbya* acreditam que para atingir *Yvy dju*, a Terra Sagrada, é preciso inicialmente obter *aguidje* "perfeição espiritual", para depois alcançar *kandire*, "imortalidade". Para os *Guarani*, *Nhanderu Mirim* é um modelo, ou o ideal de humanidade. Estes índios nos relataram histórias de pessoas (ou mesmo grupos) que teriam conseguido alcançar a Terra sem Mal. Alguns mitos fazem referências a práticas rituais, que seriam a chave para se ingressar em *Yvy mara ey*. Durante as nossas pesquisas, constatamos que o mito do *Karai Chiku* ou *Kapita Chiku*, também registrado entre os *Mbya* do Paraguai nas primeiras décadas deste século por Léon Cadogan (1946, p. 44-45), é muito conhecido em todas as comunidades *mbya* do litoral brasileiro. Segundo este relato,

Karai Chiku fechou-se em sua casa rogando alcançar o estado de indestrutibilidade. Orou, cantou, dançou, adquiriu fortaleza, inspirou-se de fervor religioso, alimentou-se exclusivamente de farinha de milho. Ao final de três meses, o seu diadema de plumas se cobriu de orvalho, o seu coração se iluminou com o reflexo da sua sabedoria, o seu corpo divino se converteu em orvalho incorruptível, o orvalho começou a brotar-lhe das palmas das mãos e das plantas dos pés, percussores das chamas que anunciam a perfeição (CADOGAN, 1946, p. 44-45).

Então, *Karai Chiku* alcança *Aguidje*, que é a condição necessária para atingir *kandire*, que implica em ascender à *Yvy mara ey* levando consigo o corpo físico.

O objetivo final dos *Mbya* é o de ingressar em *Yvy dju* ainda vivos ou, através do "Culto dos Ossos", tentar ressuscitar o morto para que ele possa alcançar este espaço sagrado. Segundo os *Guarani* atuais, depois da exumação do corpo, os ossos do morto são retirados e

conservados numa caixa de madeira (cedro ou canela), no curso de rituais realizados na *opy*, a "casa de reza", pois "é necessário estar vivo para entrar na Terra sem Mal", afirmam eles. Para os *Mbya*, a transgressão das regras *teko*, como por exemplo, a não-observação das boas regras culinárias³, implicaria a submissão do ser humano ao seu lado terrestre-animal, isto é, a regressão à natureza. Por outro lado, a abstenção de carne, a abstinência sexual, o uso de tabaco, a generosidade e a reciprocidade, o canto e a dança, levariam à transcendência da condição humana, tornando assim o corpo leve e purificado.

Os nossos informantes *Mbya* relataram-nos um outro importante mito, o de *Takua Vera* (que pode significar "esqueletos preservados") de modo muito semelhante ao mito de *Kapita Chiku*. Nesta história observamos que, a partir dos ossos exumados e conservados numa caixa de cedro, a heroína *Takua Vera* chega a ressuscitar o seu marido *Karai Vera*, depois de se haver dedicado a longos exercícios espirituais. No fim do relato o casal ascende à *Yvy mara ey*. Os *Mbya* denominam *Nhanderu Mirim* ou *Kesuítã*, *Kerusu*, *Keiruçuítã* (ou ainda *Ke'i guaçu*: *Ke'y* significa "irmão"; *ruçu* ou *guaçu*, "grande" ou "maior", nesse caso, "irmão mais velho" ou "irmão maior"; *ita* significa "pedra"), aqueles seres que conseguiram atingir o estado de *Aguidje*. As pedras são símbolo da eternidade, pois segundo os *Mbya*: "elas são os ossos da terra", que, se retiradas, poderão provocar o desmoronamento e a destruição do mundo. O *Kesuítã* é geralmente identificado com o deus *Kuaray*, sendo o mensageiro ou representante desse deus, agindo como um executor da sua vontade. Todavia, os nossos informantes afirmam que:

o Kesuítã pode também servir a Karai, Tupã, Jakaira ou mesmo Nhanderu Tenonde. Ele nos ensina o bom caminho do Paraguai que é Yvy Mbyte, o centro do mundo. Nesses caminhos existem as ruínas deixadas por eles mesmos para melhor indicar o caminho certo para os Guarani puros (Entrevista com Tito Karai, outubro de 1996).

Observando todas as versões do "Ciclo dos Irmãos" por nós colhidas durante mais de vinte anos em todas as aldeias do litoral e

³ Cf. *Mythologiques* I e III de Lévi-Strauss (1964 e 1968).

algumas do interior, sendo o mito mais conhecido entre os *Guarani*, encontramos em todas elas um episódio em que *Nhandecy* (literalmente “nossa mãe”) e seu filho *Kuaray*, ainda no ventre desta, percorrem uma longa estrada à procura de *Nhanderu*, pai do Sol. A partir da visão dos *Guarani*, podemos relacionar o caminho percorrido pelos deuses no mito e os deslocamentos de populações *mbya*, do interior da América do Sul em direção à costa atlântica: “hoje nós caminhamos no mesmo lugar por onde *Kuaray* e sua mãe passaram procurando *Nhanderu Tenondegua*”, afirmam os *Mbya*, que recusam a idéia segundo a qual os Jesuítas são religiosos Brancos, pois:

O Kesuita foi um índio como nós. Mas o Jurua [Branco] pensa que Kesuita é o padre branco, pois eles sabiam trabalhar na ruína, fazer ferramentas, relógios, igrejas, tudo. É por isso que todas as ruína são de Nhanderu Mirim; Itanhaém, Rio Grande do Sul, Porto Seguro, tudo é dele. Como os Nhanderu Mirim eram muito inteligentes, eles já sabiam o que ia se passar mais tarde com os Guarani, eles sabiam da invasão de nossas terras. Foi por isso que eles construíram esta ruína, para marcar o caminho e lembrar a história dos Guarani. Os Jesuítas habitavam lá e os Guarani nos arredores, é por isso que em toda parte onde há estas ruína, existe a história do Guarani, mesmo se em alguns lugares não se fala mais do povo guarani. E é assim que desde sempre Nhanderu Mirim seguia ayvu marangatu, a boa palavra de nosso Deus. Então, Kesuita era um Guarani de verdade, porque ele era opygua, rezador. É ele que diz o que vamos comer, como vamos seguir o sistema, pois ele é nosso mestre, ele sabe, ele entende tudo. Ele conhece a língua dos outros Índios, do Jurua, ele sabe até falar com o mestre do jaguar, da serpente, com tudo. Ele tem muito poder. O Kesuita era muito rico, então tudo o que tinha era em ouro, mas foi Nhanderu que lhe deu. Após a sua partida, ele enterrou tudo nas ruínas. Então o Jurua veio e se apossou do ouro, mas ainda tem muito pois é difícil de retirá-lo, ninguém sabe, somente os Guarani Kesuita o sabem, pois foi Nhanderu que lhes ensinou. Então o Jurua tem ciúme e diz que o Kesuita não é Índio, que ele é Jurua, mas ele é Nhanderu Mirim, ele é dos nossos. Ele é um mestre que nos ensina como fazer as coisas. Nhanderu ensinou também coisas aos Jurua, o carro, o avião, o barco, mas isso ele não ensinou para os Guarani, para que vivêssemos tranquilos. Então ele nos deixou

pobres, para vivermos felizes no mato. O Jurua não sabe que foi Nhanderu que lhe deu tudo. Ele não sabe que Jesus Cristo é Tupã Marandi Ra’i, que é também o filho de Nhanderu Tenondegua. Então o Jurua não sabe nada mesmo! (Entrevista com Tito Karai, outubro de 1996).

Os *Mbya* relacionam estas e outras narrativas, como a história de *Kunham Kandire*, conhecida xamã *mbya*, com o mito dos irmãos, identificando igualmente o *Kesuita* com os xamãs ou “eleitos de *Kuaray*”. Assim, fazendo uma analogia específica com o episódio em que *Kuaray* tenta ressuscitar *Nhandecy*, eles relatam:

Quando ela era bem velha, Kunham Kandire não conseguia caminhar nem se mexer, mas ela falava. Ela tinha duas crianças que a ajudavam e se ocupavam dela. Todas as manhãs, elas lhe perguntavam o que ela havia sonhado. Um dia ela disse que havia sonhado que o Deus lhe tinha dito para limpar todo o oka, o pátio de reunião da comunidade, fazer muitas flechas e cravá-las ao redor dele. Elas fizeram tudo o que Nhanderu disse. Em seguida, elas rezaram muito, até o dia em que Nhanderu levou todo o oka para Yvy mara ey. Sua cadeira ficou na terra, mais Deus levou seus ossos e os das criancinhas (Entrevista com Tito Karai, outubro de 1996).

O Kesuita e a territorialidade *guarani*

Além do fato de simbolizar metaforicamente aqueles que conseguiam atingir *Yvy mara ey*, passando pelos estados de *aguidje* e *kandire*, *Nhanderu Mirim* denota também o personagem do *Karai* que caminha sobre o território *guarani*, citado em etnografias (LITAIFF, 1999) e na bibliografia histórica por autores como Montoya (1985)⁴, Métraux (1927), H. Clastres (1975) e outros: Como afirmou Tito Karai:

Ele viaja muito para visitar as aldeias dos Guarani, ele continua até Yvy mara ey. É por isso que agora existem todas essas ruínas, é Nhanderu Mirim que faz. A ruína é a *opy* da antiga *tekoa* [aldeia ou terra] do Guarani, ali havia muitos índios, mais de mil, depois

⁴ Publicado originalmente em 1639.

tudo acabou, hoje não existe mais, o Kesuita levou toda a comunidade com ele para a terra que fica depois do mar. Mas ele deixou os seus sondaro somente para se ocupar das ruínas (Entrevista com Tito Karai, novembro de 1996).

Diante de algumas fotos das Missões de Santo Inácio e de São Miguel (Rio Grande do Sul) e da igreja de Itanhaém (litoral de S. Paulo), erguida sobre as ruínas da antiga igreja do Carmo, construída em 1553, mostradas por nós a nosso informante, nosso colaborador *mbya* declara ainda:

Agora o Kesuita está destruindo as ruínas, foi por isso que ele colocou cimento, para que não fosse mais reconhecida, então ele muda tudo para punir os Guarani. Agora é o Jurua que faz isso, então ele muda tudo também, ele coloca cimento em cima, para nos enganar. Mas antigamente havia muitas ruínas, mesmo nas aldeias distantes, não era como agora. Hoje, tudo está acabando, o Branco se apossa de tudo mas Nhanderu tem pena e nos ajuda. Então ele envia os Yvyraidja, que são os nossos rezadores, e os Nhanderu Mirim, que são sondaro do Deus, para nos ajudar. A ruína é como um documento, ela é a prova que mostra tudo o que era dos Guarani. É por isso que Nhanderu Tenondegua enviou os Nhanderu Mirim para fazer ruína, para mostrar nosso caminho, porque ele nos ama muito. No Nhande rekoram idjypy [como denominam seus mitos], Kuaray caminhou sobre o tapepoku, que é a estrada do Guarani, até à beira do mar e em seguida ele foi à Yvy mara ey, a casa de seu pai. Então nós também viemos para perto do mar para conhecer a terra que antigamente nos pertencia (Entrevista com Tito Karai, novembro de 1996).

No momento em que Tito pronunciou essas palavras, uma rajada de vento nos atingiu; neste momento, ele, diante de um grupo de *mbya* presentes, comentou: “*Tupã* está apontando o *Kesuita*, está mostrando que ele está aqui agora. Porque falando seu nome, nós acabamos de chamá-lo”. Com o propósito de justificar os seus constantes deslocamentos de populações, os nossos informantes sempre fazem referência aos mitos. Nestes exercícios teóricos observamos que a existência de *Nhanderu Mirim*, assim como o efeito dos seus atos, são considerados verdades incontestáveis pelos *Guarani*. Relacionando

territorialidade, mobilidade *guarani* e os caminhos do *Peabiru*, Tito afirma:

Todo dia 15 de janeiro, os Nhanderu Mirim passam pelo caminho aqui diante da minha casa, procurando lugares onde existem ruínas, mas ninguém pode ver! É muito difícil ver, mas todo mundo sabe que é assim, ninguém duvida. Quando um Guarani chega a ver, ele não fica mais aqui neste mundo, pois Kesuita o leva, eu mesmo conheci os que foram. E também o opygua da aldeia que reza sempre Kuaray, Tupã, Karai, ele também vai em toda parte, ele visita as ruínas, mostrando-nos o bom caminho por onde passou Kuaray. É por aqui que vai o Kesuita. Eles são ainda os mesmos hoje, então os Guarani vão por esses caminhos para obter a sabedoria. Eu mesmo fui várias vezes, por exemplo, ao estado do Espírito Santo, para obter os ensinamentos de uma velhinha que mora lá, que hoje é Nhanderu Mirim. É o costume que Kuaray ensinou ao nosso povo: sempre pedir conselhos aos mais velhos. Eu mesmo aprendi muito com minha avó Alexandra e com meu pai Florêncio Oliveira. O opygua mais velho dos Guarani é Kereta Vogado de Guaraqueçaba, em Paranaguá, minha tia-avó. Ela é muito velha, do tempo de Solano Lopes, ela nasceu lá no Paraguai, é filha de Cetentini Vogado que era o maior opygua da região. Ela ensinou a muitos outros opygua. Então, quando ela morreu, ela não ficou aqui na terra, ela foi enterrada e três meses depois Nhanderu levou seus ossos para Yvy dju, ela deixou apenas o osso e o sangue aqui na terra. Com seu pai, foi a mesma coisa, ele também era um sondaro de Deus. O Kesuita é nosso irmão guarani, é o sondaro que não ficam na terra, eles vão diretamente à Yvy mara ey. Mas depois eles voltam, eles são o Kesuita, que são os opygua mais fortes, é por isso que hoje a gente reza ainda mais para eles. O Jurua os chama Jesuita, mas para nós é Nhanderu Mirim, eles o xamã “Santo Inácio” mas seu nome mesmo é “Karai Inácio” (Entrevista com Tito Karai, novembro de 1996).

Observando as versões do “Mito dos Irmãos” por nós colhidas durante mais de vinte anos em todas as aldeias do litoral e algumas do interior do Brasil, encontraremos em todas elas um episódio em que *Nhandecy* e o seu filho *Kuaray*, ainda no ventre, percorrem uma longa estrada à procura de *Nhanderu*, pai de *Kuaray*. A partir da visão dos

Guarani, podemos relacionar a caminhada de *Kuaray* com a do *Kesuita* e os deslocamentos de populações *guarani* sobre seu território, do interior da América do Sul em direção à costa atlântica. Para justificar os deslocamentos populacionais, como a liderada por *Tchejary Tatati* conhecida xamã da aldeia de Boa Esperança, que conduziu seu grupo do sul do Brasil a regiões setentrionais de seu território junto ao mar, os *Mbya* frequentemente fazem referências aos seus mitos. Segundo Tito:

Quando o opygua vai numa aldeia distante ou à *Yvy mara ey*, nós dizemos *ipoata'a apu edja tapedja tataipy rupa*, o que na nossa língua significa que “ele vai à casa de Deus”. Num outro mundo, em *Yvy dju*, existe uma floresta que se chama *Ka'aguy mirim*. Quando nossos primeiros irmãos *Nhanderu Mirim* vieram de *Yvy mbyté*, o centro do mundo, que fica no Paraguai, eles atravessaram essa floresta para chegar aqui no litoral passando por *Tapepo'i* [ou *Peabiru*] que é o caminho que *Kuaray* mostra aos *Guarani*. Depois de irem para o norte, até Aracruz, no estado do Espírito Santo, o jovem casal, *Kuaray* e *Jechuka*, e sua filha, *Aurora Carvalho*, veio até o litoral para *aguidje mboa'e*, que quer dizer “ficarem perfeitos”. O *Guarani* diz isso quando vai atravessar o mar, então *Nhanderu Tenondegua* os leva à *Yvy dju* (Entrevista com Tito Karai, novembro de 1996).

Quase todos os *Mbya* do litoral conhecem bem a história da xamã *Tchejary'i Maria Tatati*. Essa velha *mbya* veio do Rio Grande do Sul, no extremo sul do Brasil, e guiou sua família até o norte do Espírito Santo. Todos os nossos informantes afirmam que após sua morte, Maria se tornou *Nhanderu Mirim*: “Isso porque ela ficou encantada, um dia *Tupã*, com um relâmpago, retirou seus ossos do túmulo e levou para *Yvy dju*”. Os *Mbya* afirmam que quando realizam o culto aos ossos de um morto, eles se tornam “encantados”⁵ (ao contrário, o termo “desencantar” significa completar o processo de decomposição do corpo, restando apenas os ossos). Esses seres especiais começam então a habitar um espaço sagrado ou encantado que, segundo os *Mbya*, é semelhante a uma aldeia, onde os *Kandire* ou os “seres imortais” podem comer somente alimentos especiais inesgotáveis, onde “tudo brilha como ouro”

⁵ Encontra-se uma idéia semelhante entre populações da Amazônia. Segundo estes povos, os seres humanos, animais ou objetos, através da influência de entidades “sobrenaturais”, adquirem uma potência ou “poder mágico” (LITAIFF, 1999).

(lembrando que a partícula "*dju*" também pode significar a cor amarelo-ouro).

Vimos anteriormente que os *Mbya* associam certos acidentes geográficos (como algumas tipos de relevo, cachoeiras, ilhas etc.) a espaços "encantados" onde o *Kesuítia* teria passado a caminho de *Yvy mara ey*, e onde os Brancos não têm acesso, marcando a noção *guarani* de territorialidade. Esses índios afirmam ainda que algumas construções históricas feitas de pedra, como igrejas ou mesmo antigos museus⁶, marcam igualmente a passagem de *Nhanderu Mirim*, cujos atos são considerados um glossário de "instruções" para o seu povo. Uma das filhas de Maria Candelária, antiga líder da aldeia de Boa Esperança, justifica a viagem realizada pela sua mãe:

Nhanderu Tenondegua revelou em sonho para a minha mãe que lá havia uma tava, que é uma antiga igreja. Este lugar era a terra prometida onde os Guarani antes habitavam. Lá havia uma pequena igreja de pedra, não era de palha, em seguida um padre colocou outra igreja em cima. Esta tava era feita com uma pedra tão grande que o povo não podia carregar, somente Nhanderu consegue. Em toda parte onde há Guarani, existem isso, estas construções de pedra. É por isso que minha mãe vinha pelo caminho onde antigamente habitava o Guarani. Nhanderu nos mostra ruínas onde os Guarani habitavam. É por isso que queremos ficar sempre onde existe ruína de tava (Entrevista com Tito Karai, novembro de 1996).

Para os *Mbya*, essas ruínas são documentos concretos que provam a veracidade dos mitos, orientando aqueles que conhecem e acreditam neles. Os *Mbya* seguem então esses caminhos por onde passaram os seus ancestrais, viajando por eles, observando os lugares familiares, procurando fixar-se nas proximidades. Então, aqueles que seguem os princípios de *teko* se dedicando a exercícios espirituais com o objetivo de "se encantar" podem atingir a Terra sem Mal, que para os *Guarani*

é um lugar encantado onde sempre tem relâmpagos. Dentro deles têm Guarani encantados. No verão, sempre aparecem os relâmpagos na terra. Quando

⁶ Segundo os *Mbya*, o museu da cidade de Paranaguá, no estado do Paraná, onde se encontram algumas aldeias guarani consideradas como os "pilares do mundo" (ilhas das "Peças", "Cotinga" e "Superagui"), abriga objetos que pertenciam aos *Kesuítia*, seus ancestrais míticos.

alguém consegue passar todas as provas, então ele pode se encantar (Entrevista com Tito Karai, outubro de 1996).

Todavia, segundo as regras do grupo, se o xamã fracassa, isto é, não ingressar em *Yvy mara ey*, a aldeia entrará em crise, situação que provém da não-observância dos princípios de *tekõ*. Então, o xamã deverá abandonar a sua comunidade e “buscar um outro caminho para se tornar encantado”. A propósito destas palavras, Leonardo Gonçalves declara: “depois que o *opygua* parte à *Yvy mara ey*, o *opy* se torna pedra”. É momento em que os “eleitos” se encontram a um passo da Terra sem Mal, “que o mundo começa a mudar para eles”.

Diante da constatação dos efeitos dos seus atos (como as ruínas, os caminhos, etc.), os *Guarani* consideram incontestável a veracidade do mito e a existência de *Nhanderu Mirim*. Se referindo ao *Kesuita*, Luis Euzébio, um *Mbya* da aldeia de Bracui, no Rio de Janeiro, assinala:

Logo que eles começam a reviver, eles vão diretamente à *Yvy mara ey*, é sempre assim. De lá, eles vigiam os *Mbya*, é por isso que dizemos que eles se tornaram *Nhanderu Mirim*. Se o *Guarani* continua ainda a viver nesta terra, é somente por causa desses *Kesuita*. Eis por que todos na comunidade, mesmo nas aldeias distantes, se são verdadeiros *Mbya*, eles pensam e vivem da mesma maneira, todos acreditam nas mesmas coisas (Entrevista com Luis Euzébio Karai, dezembro de 1990).

Quando interrogado sobre a crença em *Nhanderu Mirim*, Luís *Karai* respondeu:

Com vocês, *Jurua*, é sempre assim! É por isso que não dizemos nada a ninguém! Vocês sempre duvidam do que não vem de vocês mesmos e perguntam, ‘vocês já viram isso ou aquilo?’, é sempre assim, então o índio deve explicar tudo, dizer que ele não viu, mas que seu avô, seu pai, sua mãe já viram, mas não ele. Aqui têm muitos velhos que já viram então todo mundo acredita no *Nhanderu Mirim*, por que eu duvidaria?! Mas vocês não acreditam então eu penso e pergunto: ‘e vocês? Vocês já viram *Jesus*, vocês já o viram ressuscitar? Nunca! Mas vocês acreditam nele mesmo assim’. Vocês não acreditam nos índios porque não vivem

como nós, não pensam como nós! (Entrevista com Luis Euzébio Karai, dezembro de 1990).

O *Kesuita* e as suas ações podem ser vistos aqui como “proposições axiomáticas não demonstráveis”, similares ao “sintético a priori kantiano”. Como assinalam os próprios *Mbya* “mesmo que quase ninguém tenha visto, todos acreditam no *Nhanderu Mirim*”. Se nós considerarmos que dentro de uma sociedade sempre estamos em relação proposicional uns com os outros, no caso *Guarani*, eles negociam o sentido do mito num contexto de justificação, a fim de convencer os participantes e unificar as suas práticas. Logicamente, o que eles questionam não são os aspectos estruturais ou a armadura do mito - no sentido de Lévi-Strauss (1958) - mas antes a mensagem e o código, que são necessariamente imanentes ao contexto. Com efeito, nos seus discursos os *Mbya* estabelecem, por exemplo, a que tipo de animal o mito se refere, assim como a forma pela quais heróis como *Kuaray* e *Jacy* praticam os seus atos.

Os *Mbya* se referem aos seus deuses da mesma forma que aos astros, ou seja, como sendo “aqueles lá do alto”, utilizando freqüentemente esta expressão para mostrar a direção onde está localizado o sol naquele momento. Segundo estes *Guarani*, o sol seria a luz de um trem que, conduzido por *Kuaray*, circula pelo céu, desde a manhã até a noite, de leste a oeste, transportando os outros Deuses. Eles afirmam que durante o dia “*Kuaray* está transportando *Karai* até o oeste, morada de *Tupã*”. De madrugada, acompanhado por *Jakaira*, “*Kuaray* vai até a casa de *Karai*”, situada a leste, viajando “pelo outro lado da terra. Mas, tarde da noite, eles descansam e *Jacy*, a lua, vai passear, vai brincar. Na manhã seguinte, tudo recomeça novamente”. Este informante assinala ainda que:

É por isso que quando se reza à noite, não se pode dizer *Kuaray*, mas *Nhamandu*, que é o mesmo deus. Nós usamos este outro nome somente para lhe falar à noite, porque é mais respeitoso e mesmo de noite o *Kuaray* não pára. Ele não é como *Jacy* que não vem de dia⁷ (Entrevista com Tito Karai, dezembro de 1996).

⁷ Sublinho que a expressão *nhamam* significa “círculo” e *nhamandu*, segundo nossos interlocutores, “circular”, “movimentar-se”.

Sobre isto, um outro informante assinala: “meu avô dizia que este sol é como uma lanterna, com esta claridade *Kuaray* pode circular por toda a Terra, senão os outros deuses não chegariam à *Yvy dju* e tudo iria acabar”. Para os *Mbya*, inércia significa morte, pois ela implica estar social e cosmologicamente no mundo corrompido, ou *Yvy mara*.

No que diz respeito à sua cosmologia, segundo os *Mbya*, *Yvy mara ey* está situada em *Yvy mbyte*, como vimos, o centro do céu. Entretanto, ela também pode estar localizada no oriente, isto é, “no lado de onde vem *Kuaray*”, ou “a casa de *Nhanderu Tenondegua*, o pai de *Kuaray*”. Quando interrogamos uma velha xamã (que não quis ser identificada) sobre a localização exata da casa de *Nhanderu*, ela respondeu: “Você não entende porque se esquece que, como a terra é redonda, *Yvy mara ey* está ao redor dela! Então, a casa de *Nhanderu* é tudo, todos os lados da terra”. Após ouvir estas palavras, Tito Karai acrescenta:

Toda a terra é uma ilha, Brasil, Paraguai, Argentina, Peru, pois ao redor de tudo isso existe o mar. O lado de Tupã é oeste, de Karay, leste, no meio tem uma linha que vem lá do céu e vai até o chão, dividindo tudo pelo meio. Nhanderu Mirim vem do Paraguai que é a casa de Tupã e vai até o lado onde mora Karai. Ele, Karai, fica lá dia e noite para vigiar o mar, porque se ele não vigiar o mar vem sobre a terra, então toda a cidade iria para baixo do mar e tudo acabaria (Entrevista com Tito Karai, dezembro de 1996).

Fazendo analogia entre *Kesuita*, Terra sem Mal e território, os *Mbya* afirmam: “sem nossa terra não podemos viver conforme *nhandereko*, o nosso sistema, sem o *Nhanderu Mirim* o Guarani não teria mas *teko* nem *tekoa*”, ou seja “sem *tekoa* não há *teko*” (MÉLIA, 1990).

Lévi-Strauss (1964) classifica essas narrativas como “o mito-do-mito”, isto é, um relato explicativo produzido pelos indivíduos a partir da transformação de outro mito. No caso dos *Nhanderu Mirim*, esse outro mito seria o ciclo dos irmãos. Para os *Mbya*, estes mitos estão situados entre os conhecimentos práticos e associados aos deslocamentos da população *guarani*. A relação indireta, ou mesmo direta, entre instância mítica e prática, pode ser demonstrada através da constatação das transformações ou adaptações do mito, realizadas

pelos indivíduos de uma comunidade, sempre a partir do contexto histórico e social. Isto significa que, num nível comunicacional, os *Guarani* de uma determinada aldeia, através de um processo de negociação, procuram chegar a um consenso sobre o significado do mito. Segundo Peirce (1977), crenças coletivas estão situadas na base dos hábitos humanos (*teko*, para os *Mbya*), podendo orientar ações.

Considerações finais

O antropólogo Eduardo B. Viveiros de Castro (1986, p. 628-645) afirma que o *Guarani* procura transcender a cultura “pelo alto”, isto é, pela *sobrenatureza*, pois o herói mítico *guarani* é um xamã, líder religioso, e não um guerreiro (canibal), como entre os *Tupi*. O *opygua guarani* é um anti-jaguar que, na sua busca de *aguydje*, evita a ingestão de carne e outros comportamentos considerados mundanos. Assim, o seu corpo purificado em decomposição não mais poluirá a terra, o seu esqueleto se elevará aos céus acompanhando o seu espírito. No pensamento *guarani*, a cultura é um estado de ambigüidade, de incerteza ou de instabilidade, cujo movimento é a alternativa que implica a vida eterna, pois através da progressão até a *sobrenatureza* eles alcançaram *Yvy mara ey*.

Uma das características mais marcantes do pensamento *guarani* é o desejo de ir além da condição humana, e a ascese anti-canibal seria uma transformação da mesma matriz triádica: animal-humanidade-divindade, sob a forma de regime alimentar, e marcada pela instabilidade da cultura, que oscila entre a natureza e a *sobrenatureza*. Segundo Viveiros de Castro (1986, p. 693-696), o que nos distingue dos animais é, sobretudo a detenção do fogo e as leis, pois os homens “sem fogo são..., comedores de carne crua, sem justiça, *alelófagos*, eles *se devoram*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 126-128). O pensamento *guarani* caracteriza-se por uma ética anti-canibal, dirigida à busca da divindade ou do homem-deus. Pretendendo romper o limite que separa os homens dos Deuses, separando-se da condição humana “pelo alto” em direção de *Yvy mara ey*, os *Mbya* evocam uma dupla ética: uma para os homens comuns, que se contentam em manter a parte mundana da

alma, ou o espírito da carne crua, ou do jaguar adormecido que habita o homem; e outra para os xamã e os religiosos, que buscam pelo ascese (observação das regras sociais, alimentares e o *porae*) o meio de tornar o corpo leve, como o colibri, que no mito cosmogônico alimenta *Nhanderu Tenondegua* com o néctar do paraíso. A cosmologia *guarani* coloca o humano (segundo a matriz triádica animal-homem-deus) não somente intercalada entre o animal e o deus, mas de forma precária, instável, como um momento a ser ultrapassado, pois a cultura é um ponto de passagem, um lugar equívoco e ambivalente. Segundo os *Guarani*, a figura do *Kesuita* significa mobilidade, ou seja, movimento sobre seu território ou a possibilidade de transcendência da condição humana.

A partir do que foi colocado anteriormente, marcando o território *guarani*, o personagem "*Kesuita*" pode ser visto como uma "transformação" - no sentido dado por Lévi-Strauss (1958 e 1964) - mítico-histórica da fusão dos Jesuítas missioneiros, com "*Kuaray*", o deus solar guarani. Em síntese, crenças como "Terra sem Mal", "*Kesuita*" ou "*Nhanderu Mirim*" são princípios que organizam teorias e práticas individuais e coletivas. Vimos que para os *Mbya* a inércia implica a morte, a regressão à natureza ou ao mundo corrompido - segundo Lévi-Strauss (1968). Por conseguinte, a permanência na natureza pode significar o estático-morto, a ferocidade da besta-canibal; a cultura, por sua vez, é movimento mais também instabilidade, a incerteza. Assim, a condição humana é pura possibilidade, pois ela pode conduzir à vida eterna ou à morte; já a sobrenatureza é plenitude, perfeição, imortalidade, análoga à tríade *aguydje-kandire-Yvy mara ey*. Este último nível é catalisado pela função *Kesuita*, os divinos-dançarinos-rezadores, com corpos leves como um colibri.

Referências bibliográficas

CADOGAN, León. Las tradiciones religiosas de los índios Jeguará Tenondé Porã Gué y del Guaira comúnmente llamados Mbyá, Mbya-Apyteré o Kayngúá. **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay**. Asunción, v. 7, n. 1. p. 15-47, 1946.

CLASTRES, H el ene. **La terre sans mal, le prophetisme tupi-guarani**. Paris: Éditions du Seuil ,1975.

KERN, Arno A. **Missões**: uma utopia política. Porto Alegre: Ed. Mercado Aberto, 1982.

LADEIRA, Maria I. **Mbya Tekoa, o nosso lugar**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

_____. **O caminhar sob a luz**: o território Mbya e a beira do oceano. 1992. 199 f. Disserta o (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-gradua o em Antropologia, PUC-SP, [1992].

LÉVI-STRAUSS, Claude: **Anthropologie structurale**. Paris: Librairie Plon, 1958.

_____. **La pensée sauvage**. Paris: Librairie Plon,1962.

_____. **Mythologiques I**: le cru et le cuit. Paris: Librairie Plon,1964.

_____. **Mythologiques III**: L'origine des manieres de table. Paris: Librairie Plon, 1968.

LITAIFF, Aldo. **Representa es étnicas dos Mbya-guarani do Rio de Janeiro**. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.

_____. O sistema médico Mbya-guarani. **Revistas do Centro de Filosofia e Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 14, n. 19, p. 107-115, mar. 1995.

_____. **Les Fils du Soleil**: mythe et pratique des Indiens *Mbya-Guarani* du littoral du Brésil. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Montreal/ Canadá, [1999].

MELI , Bartolomeu. O Guarani reduzido. In: HOORNAET, Eduardo (Org.). **Das redu es latino-americanas às lutas indígenas atuais**. São Paulo: Edi es Paulinas, 1982. p. 228-241.

_____. **O Guarani: uma bibliografia etnográfica**. Santo  ngelo: FUNDAMES/FISA, 1987.

_____. A Terra sem Mal dos *Guarani*: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

MÉTRAUX, Alfred. **Migrations historiques des Tupi-guarani**. Paris: Maison-neuve freres, 1927.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1985.

PEIRCE, Charles S. **Semiótica**: estudos. São Paulo: Perspectiva, 1977.

SCHADEN, Egon. Caracteres específicos da cultura *Mbya-guarani*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 11, n. 1-2, p. 83-94, 1963.

_____. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: Editora da Universidade de, 1974.

_____. **A Mitologia Heróica de tribos indígenas brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

Viveiros de Castro, Eduardo B. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1986.
