

# Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro

Aldo Litaiff

**Resumo:** Desde o início do século XX os Guarani foram do interior das florestas meridionais da América do Sul, onde viveram por séculos, em direção à costa das Regiões Sudeste e Sul do Brasil. Iam atrás da *Yvy mara ey*, a “Terra sem mal”, situada além do oceano. Recentemente estes autóctones ganharam grande visibilidade devido à sua luta pela terra nestas regiões, onde eles podem continuar vivendo conforme os princípios da sua cultura. Este artigo propõe analisar os mitos que continuam circulando entre todos os povos Mbya-guarani na costa brasileira e mostrar como a mitologia pode justificar e também orientar práticas, preferencialmente os estudos dos mitos, os movimentos das populações Guarani e as teorias da práxis.

**Palavras-chave:** Guarani; mito; pragmatismo.

**Abstract:** Since the beginning of the 20<sup>th</sup> century the Guarani have moved from the interior of the southern forests of South America, where they had lived for centuries, in direction of the coast of Southern and Southeastern Brazil. They have been in search of *Yvy mara ey*, a Land without evil located beyond the sea. Recently these autochthons have achieved greater visibility, because of their struggle for land in these regions, where they can continue to live according to the principles of their culture. This article proposes to analyze the myths which are still in circulation among all of the Mbya-guarani peoples on the Brazilian coast and show how mythology can justify and also orient practices, through the study of myths, the movements of the Guarani populations and theories of action.

**Key words:** Guarani; myth; pragmatism.

Departamento de Antropologia e Museu da UFSC, doutor em Antropologia pela Universidade de Montreal, Canadá.

## Introdução

O propósito deste artigo é apresentar os principais aspectos de nossa tese, que tinha como objetivo fazer uma etnografia das comunidades de *Mbya-Guarani* localizadas no litoral do estado de Santa Catarina e registrar os mitos que circulam hoje entre as comunidades *mbya* de todo o litoral brasileiro. Pretendíamos demonstrar como a mitologia pode justificar e também orientar práticas através do estudo dos próprios mitos, de eventos cotidianos e de situações especiais como o deslocamento de populações. Pretendemos também apontar alguns avanços em nossas pesquisas, que vêm sendo desenvolvidas ao longo dos últimos 15 anos de contato com os *Guarani*.

A partir da idéia de “tríades” (enquanto unidade mínima de significação) de Charles S. Peirce<sup>1</sup> e do conceito de “triangulação” (modelo dinâmico e não essencialista de significação) de Donald Davidson<sup>2</sup>, procuramos demonstrar que o sentido que os *Guarani* atribuem ao mito é estabelecido por meio de um entendimento social, de uma busca de consenso. Assim, os *Mbya* interpretam ou “triangulam” o sentido do mito a partir de um modelo de conduta fundamentado nas crenças coletivas e no contexto sócio-histórico. A busca de um consenso coletivo, que constitui o “senso comum”, é o elemento catalisador do processo de “fixação de um hábito” (segundo Peirce<sup>3</sup>, ou “*habitus*”, segundo P. Bourdieu<sup>4</sup>). Por meio dos hábitos, os mitos, ou elemento dos mitos, tornam-se verdades que podem justificar e também orientar ações individuais e coletivas. Estas noções, juntamente com o princípio da “hierarquia” e do “holismo” proposto por Louis Dumont<sup>5</sup>, constituem nosso modelo geral para análise do pensamento e práticas *guarani*.

Acentuamos que, em nossas pesquisas, os informantes sempre se situam ao nível pragmático, refletindo sobre a semântica e a associação de motivos<sup>6</sup> do mito sempre em termos práticos. Como, por exemplo, o conceito de representações coletivas, caro a Émile Durkheim<sup>7</sup>, situa o humano no exterior da natureza, e teorias, como o Estruturalismo de Claude Lévy-Strauss<sup>8</sup>, que não foram bem sucedidas em seus projetos de cancelar estes tipos de dualismo (como o inteligível-sensível), propomos: a) substituí-lo [o dualismo] pelo princípio da interação entre domínio humano e não humano; b) abandonar o atomismo estrutural, adotando uma lógica de conexões causais não-representacionistas, constituída pelas interações comunicacionais, situadas no quadro das práticas dos agentes lingüísticos pertencentes a uma determinada sociedade; e c) adotar uma perspectiva holística, que nos permita aproximar do pensamento e

das práticas das populações humanas que pretendemos conhecer.

Sabemos que, dentre os povos da América que entraram em contato com os Europeus logo nos primeiros anos de colonização, os *Guarani* constituem um bom exemplo daqueles que conseguiram sobreviver até os dias de hoje mantendo aspectos de sua cultura e sociedade, considerados por eles os mais importantes. Sabemos também que no início do século XX os *Mbya* intensificaram seus deslocamentos populacionais das florestas da América do Sul, especificamente Paraguai, Argentina e interior do Brasil, onde habitam há muitos séculos, em direção à costa sul e sudeste do Brasil. Segundo os *Guarani*, eles buscam: reaver as terras que habitavam até a ocupação portuguesa; e *Yvy mara ey*, uma Terra sem males, um paraíso localizado no além mar. Há pouco tempo estes índios conseguiram uma maior visibilidade, principalmente em função de suas lutas para assegurar terras, nas regiões historicamente por eles ocupadas, últimos lugares onde é possível viver de acordo com *teko*, as regras de sua cultura.

Alguns grupos autóctones que estão em contato com os *Mbya* os consideram “índios inferiores, atrasados no tempo”, os últimos de uma escala hierárquica das populações que constituem a sociedade nacional. Isso se deve, principalmente, ao fato deles, em sua maioria, ainda resistirem ao processo “civilizatório”, preferindo habitar distante dos brancos. Por outro lado, em contraste, por exemplo, com os índios da região do Xingu, os brancos vêem o *Guarani* como índio integrado, mas que fala língua de estrangeiros (o *Guarani* paraguaio e/ou espanhol), desocupados e outras imagens pejorativas. Os *Mbya* circulam hoje sobre as mesmas rotas que percorriam em períodos históricos e pré-históricos, visitando as comunidades onde vivem seus familiares, procurando terras, vendendo seus artesanatos.

### **Alguns dados históricos**

Nos séculos XVI e XVII, a imagem da América é introduzida na Europa de uma forma alegórica e muito fragmentada, sintetizada, principalmente pela cultura material, com informações parciais e estereotipadas. Essa metáfora cristalizada das sociedades autóctones do Novo Mundo, atinge em especial povos da América do Sul, como os *Guarani*. As crônicas do período da conquista<sup>9</sup> representam o índio como bestas ferozes, terríveis canibais, vivendo num ambiente de guerra constante. O projeto de colonização seria justificado, então, como o desejo dos europeus de

introduzir a “boa cultura ocidental” aos “selvagens”. Os primeiros documentos que fazem referência aos *Guarani*, ainda não mostram essa etnia como uma especificidade étnica, mas populações espalhadas em determinadas regiões, sem nenhuma característica geral precisa.

Desde o século XVI, principalmente em função da invasão de suas terras, vemos, cada vez mais, se acirrar o processo que levou à morte milhares de índios. Os *Guarani* foram submetidos à escravidão ou mortos, sendo que alguns grupos conseguiram fugir para o interior das florestas. Esses seriam os chamados *Ka'a ygua*, “os que habitam em florestas”, supostamente os ancestrais dos *Mbya* atuais, que teriam vivido no interior das florestas do sul da América do Sul, sem contato com os colonizadores. A guerra de extermínio e de resistência armada *guarani* se estendeu por mais de trezentos anos e teve como principal consequência a dispersão das comunidades e a fragmentação do seu território.

As missões, igualmente chamadas de reduções, em função de seu objetivo de “reduzir os índios à vida civilizada”<sup>10</sup>, foram grandes concentrações urbanas de diferentes grupos indígenas (além dos *Guarani*, outras etnias autóctones como os *Kaingang*) numa mesma comunidade, administrada por padres católicos. No total foram mais de trinta missões, com aproximadamente cento e cinquenta mil índios.

Em 1588, os Jesuítas chegam ao Paraguai e em 1609 surgem as primeiras missões também na Argentina e no Brasil. As missões foram viáveis somente através de acordos entre os padres e alguns líderes *guarani*, tendo como principais opositores os xamãs que resistiram à evangelização. Surgiram então revoltas, que se constituíram como grandes movimentos pela libertação dos povos autóctones do jugo da igreja católica, que atingiu todas as missões. Após a destruição das primeiras reduções pela coroa portuguesa e pelos Bandeirantes e “Tupis” de São Paulo, os Jesuítas criaram um exército formado por índios *guarani* para defender suas fronteiras. Entretanto, a iniciativa não foi suficiente para impedir novos assaltos, tendo como consequência a destruição total das missões. Além desses problemas, mudanças políticas ocorridas na Espanha culminaram com a expulsão definitiva destes missionários em 1768.

## ***Kesuita ou Nhanderu Mirim, por uma história guarani***

Os jesuítas contataram os *Guarani* num período de grandes crises. A colonização, a escravidão, a expansão ibérica sobre a região do Prata provocaram o início do fim do antigo mundo *guarani*. Entretanto, esses índios viam os Jesuítas como líderes carismáticos que, como seus próprios xamãs, também gozavam de poderes mágicos, generosidade e grande eloqüência. Em outras palavras, estes missionários eram considerados pelos *Guarani* como sendo poderosos xamãs, que haviam trazido uma nova tecnologia, dentre outras vantagens. É interessante assinalarmos aqui que, curiosamente, este índios acreditavam nos poderes sobrenaturais desses novos xamãs, assim como os próprios Jesuítas acreditavam ter esses poderes.

Os *Mbya* chamam de *Kesuita* ou *Nhanderu Mirim* a esses antigos Jesuítas das Missões, por associação a *Kuaray-Ru-Ete*, divindade solar, o irmão mais velho de *Jacy*, a lua, segundo o Mito dos Irmãos, aquele que leva aos *Guarani* os princípios de sua cultura.. É necessário ressaltar, que os *Guarani* atuais negam que os Jesuítas das Missões seriam padres católicos, afirmando: “a gente sabe que eles são *Nhanderu Mirim*, são *Guarani* mesmo. Mas os *jurua* têm muito ciúmes dos índios, por isto dizem que o *Kesuita* era padre”. Para os *Mbya*, o *Kesuita* é um personagem “mítico-histórico”, que conseguiu atingir *Yvy Mara ey*, 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 um elemento autóctone *guarani*”.

Os *Mbya* definem os *Kesuita* como seres humanos, necessariamente *Guarani*, que, através de suas qualidades, dedicação aos exercícios espirituais (o que inclui uma certa ética de comportamento) e seu poder pessoal, atingiram o estado de *aguidje*, “perfeição”, e, conseqüentemente, *kandire*, “esqueleto preservado”, ou seja, “imortalidade”. Os *Mbya* afirmam que os *Kesuita* são personagens “encantados”, caminham sobre antigas rotas pré-coloniais, que existem ainda hoje sobre o território histórico *guarani*. Segundo um colaborador *Mbya*: “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 está surgindo bem na nossa frente. Mesmo que nós não o vejamos, ele está lá no relâmpago... O *Nhanderu Mirim* era como nós, eles vieram do mar, circulam aqui pela terra<sup>11</sup> até a casa de *Tupã*, e depois voltam para o mar”.

## Algumas informações preliminares sobre os *Guarani* do litoral brasileiro

Existe, atualmente, sobre a costa sul e sudeste brasileira uma concentração de comunidades *guarani* (*Mbya* e *Chiripa*) localizadas no território onde habitavam os históricos *Carijó*, também de cultura *guarani*, que ocupam pequenas extensões de terras, até o interior da América do Sul, especificamente Paraguai, Argentina e estados do sul e sudeste do Brasil. Esses lugares são considerados pontos históricos e mitológicos de referências, muito importantes no deslocamento de populações *mbya*. Estes últimos continuam fiéis ao seu território, elegendo os mesmos “*amba*”, ou espaços criados por *Nhanderu* para serem ocupados pelos *Guarani*, sendo os únicos dos quatro sub-grupos *guarani* (além dos *Mbya* e *Chiripa*, *Chiriguanos*, na Bolívia, e *Kayowa*, no Mato Grosso do Sul,) a perpetuarem de forma intensiva a mobilidade. Esses lugares estão dentro dos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante o período da conquista<sup>12</sup>.

Sobre o litoral do estado de Santa Catarina, onde foram realizadas parte de nossas pesquisas, existem várias comunidades *mbya* e *chiripa*, destacando: *Biguaçu*, Morro dos Cavalos (*Tekoa Yma*, “terra antiga”), *Massiambu* e *Imaruí* (*Tekoa Marangatu*, “terra da tranqüilidade”). Entre essas comunidades encontramos o que os *Guarani* denominam *oka’i*, ou seja, pequenos pontos de parada, localizados próximos a rotas federais, municipais ou secundárias. Assim como as comunidades acima citadas, estas *oka’i* estão geralmente situadas próximas ou sobre antigos lugares onde habitaram os *Guarani* históricos. Segundo os *Mbya*<sup>13</sup>: “nosso avô *Nhanderu Mirim* já morava aqui, pois ele deu nomes para esses lugares. Nós, *Guarani*, já estivemos aqui procurando aquela terra sagrada. Hoje, ainda continuamos aqui”.

Geralmente as comunidades *guarani* são constituídas por pequenas casas habitadas por famílias nucleares, concentradas em determinados espaços, formando um agrupamento caracterizando a família extensa. Estas aldeias são divididas em três espaços concêntricos claramente distintos: casas, plantações e florestas ou outras adjacências (geralmente regiões ocupadas por brancos, como sítios e fazendas; ou aldeia de outras etnias indígenas). A esta organização corresponde um mapa cosmológico [ver anexo], também de divisões concêntricas, onde, entretanto, observa-se uma divisão diametral, da seguinte forma: 1) ao centro, o território *guarani* constituído pelos vários *tekoa*, florestas e, atualmente, os espaços ocupados pelos brancos e outras etnias; 2) o mar, circunscre-

vendo toda a região; 3) e os *amba*, espaços sagrados ocupados pelos deuses, e/ou *Yvy Mara ey*, englobando as duas regiões anteriores. Estes três domínios estão divididos no sentido norte-sul em duas áreas: uma a leste, dominada por *Karai-Ru-Ete*; outra a oeste, controlada por *Tupã-Ru-Ete*. A cosmografia *guarani* é caracterizada, de forma *sui generis*, tanto pela divisão concêntrica como pela diametral, ambas comumente distintas no contexto etnográfico.

Ao centro de cada aldeia existe um *oka*, ou espaço público, aberto, destinado a reuniões e comemorações. Em torno desse local encontra-se a casa do líder político da comunidade, e a *opy*, casa de orações, onde ocorre o ritual noturno da *poraei*, rezas coletivas. A *opy* é o ponto de convergência de todas as atividades sociais, unificando a comunidade; assim como o fragmentado território *guarani* é reintegrado através das constantes visitas que estes índios realizam entre as diversas aldeias. Nestas ocasiões, eles comparam suas normas internas, buscando nivelar as diferenças, discutindo suas causas e uniformizando suas práticas.

Como recurso de sobrevivência desenvolvido ao longo dos séculos de contato, os *Guarani* possuem mecanismos sociais discursivos, bastante eficientes no controle de informações, como o *jakore*, “simular” ou “enganar” e o *nhande apu*, “mentir”. Estes dois recursos têm por principal objetivo, a dissimulação de certos aspectos culturais, vistos como tabus, como religião (compreendendo rituais considerados “secretos”), mitos sagrados (“Criação da Primeira Terra” e “Criação da Palavra-alma”) etc. Como exemplo, um dos nossos colaboradores *mbya* ressalta: “o *Guarani* tenta convencer ao *jurua* [homens e mulheres brancas] que é cristão, que não tem mais a antiga religião, que não fala mais sua língua, que não tem mais nada do *teko* [“hábitos *Guarani*”], que agora é civilizado. Então o branco não persegue mais o índio e deixa ele viver em paz na sua comunidade, sem contar nada que não pode, como *Nhanderu* quer. O *nhande reko ram idjypy* [como denominam seus mitos] mostra como nossa gente deve viver, como se deve agir com os *jurua* e os outros índios”. É importante salientar aqui, que algumas das principais normas previstas por *teko*, ainda predominante entre as populações *mbya*, é a endogamia e a regra de habitação centrada no prestígio dos pais do casal.

A agricultura e a comercialização de artesanatos são atualmente as principais fontes de subsistência destas populações. A fabricação de cestaria, figuras zoomórficas, arcos e flechas, são fortes características culturais. Os *Guarani* plantam, predominantemente, milho (na maioria das vezes, híbrido), mandioca, batata-doce, amendoim e banana. Prati-

cam também a coleta de frutas silvestres, plantas medicinais, objetos para a confecção de artesanato e construção de habitações (como o cipó *guembe*). Sublinhamos aqui, que a saúde, principalmente a subnutrição, mais grave entre a população infantil, o alcoolismo e a falta de terras, constituem, atualmente, seus maiores problemas.

## Do cosmológico ao social

Os *Mbya* denominam *mboraiupa* a relação de reciprocidade ou de solidariedade que mantêm, internamente, entre os indivíduos que habitam a mesma aldeia; e, externamente, entre as comunidades do mesmo grupo. Além das trocas de bens e serviços, a reciprocidade é vivenciada de muitas outras formas, como, por exemplo, o *opotyro*, literalmente “muitas mãos”, ou seja, o ato de trabalhar em grupo. Ainda hoje a economia de reciprocidade é um dos aspectos centrais da dinâmica social *guarani*. Sobre o *mboraiupa*, um *Mbya* afirma: “dizemos aos brancos que esta é a nossa maneira de pensar e de agir. É por este motivo que somos diferentes dos *jurua*, que pensam de um jeito, falam de outro e agem ainda de uma outra maneira diferente! E isso eles chamam de política! Não dá para entender! Mas hoje está cada vez mais difícil viver como manda *Nhanderu*. Aqui nesta terra é tudo muito difícil para nós”. É, então, em *Yvy Mara ey* que existem as condições ideais de livre reprodução, não só da economia de reciprocidade, como de outras importantes características, especialmente, a mobilidade e a religiosidade. Para os *Mbya*, estes são objetivos que constituem uma história a ser contada e refeita a cada dia, no decorrer de suas ações coletivas e individuais.

Por meio de seu talento oratório e de seu prestígio, os caciques e/ou xamãs, procuram convencer seu povo a observarem os princípios de *teko*, evitando os costumes do branco, principalmente no que diz respeito à práticas religiosas, que se constituem como forte traço étnico. Hoje, os *Mbya* continuam a praticar o ritual da *poraei*, que, como vimos, são preces, cantos e danças efetuadas durante a noite, quando parte da comunidade se reúne na *opy*. Segundo os *Mbya*, a *poraei*, assim como outras práticas coletivas, como o *mboraiupa*, mantém a terra em equilíbrio.

A partir de um quadro cosmológico bem definido (conforme visto acima), as principais divindades *mbya* são: *Nhanderu Tenondegua*, “nosso primeiro e verdadeiro pai”, considerado o Deus supremo, num plano sempre tridimensional, situado acima, ao centro do céu; *Jakaira*, também situado ao centro do céu, ao lado de *Nhanderu*; *Kuaray*, o sol, filho de

*Nhanderu*, circulando em torno da terra; *Tupã*, ocupando a metade oeste do corte diametral; e *Karai*, o leste do mapa cosmológico. Logo abaixo destes deuses considerados maiores, vêm os *Ne'eng Ru Ete* e *Ne'eng Cy Ete*, “pais e mães das palavras-almas”, ou seja, dos espíritos humanos. Estes possuem atribuições de enviar, no momento de seu nascimento, emanações espirituais que irão se incorporar no indivíduo, definindo suas qualidades morais, os principais traços de sua personalidade, assim como a posição que irá ocupar dentro da sociedade. Cada *Guarani* possui também um nome em português (ou espanhol), utilizado no momento do contato com a população branca; e um “nome *Guarani*” ligado a *Ne'eng*. É durante o ritual de *Nhemongarai*, “batismo do milho”, realizado na *opy*, quando o xamã, *opygua* ou *yoyra idja*, para os *Guarani*, “descobre o nome do espírito enviado por Deus, para dar vida à criança”.

### **Sobre a mitologia guarani**

Os mitos *guarani* podem ser divididos em dois gêneros: 1- os considerados “sagrados”, que tratam da criação de *Yvy Tenonde*, a “primeira terra” e *Ne'eng* o “espírito humano”; e 2- os considerados “não-sagrados”, que se dividem em dois tipos: I. os mitos que tratam da criação de *Yvy Pyau*, “terra nova”, ou “segunda terra”, a terra atual, compreendendo especificamente o “Mito dos Gêmeos” ou “Ciclo dos Irmãos”; e II. os relatos históricos, que tratam de eventos considerados mais recentes como a conquista da América, a Guerra do Paraguai, os deslocamentos *guarani* em direção ao litoral brasileiro, dentre outros. A diferença entre mitos e relatos históricos fica nítida quando os *Guarani* assinalam: “os brancos só dão valor às histórias que são escritas; é por isso que não respeitam *nhande rekoram idjypy*, que é a nossa história”. Estas palavras marcam, sinteticamente, a distinção entre narrativas da história escrita, cronológica; e mito, história não-linear, não-cronológica, estritamente verbal.

O tema mais corrente nos discursos míticos é o “Ciclo dos Irmãos”, uma narrativa que trata das aventuras de *Kuaray* e *Jacy*, que auxiliam seu pai *Nhanderu Tenondegua*, na criação de *Yvy Pyau*. Nesta história complexa existem episódios que falam da origem da periodicidade e da vida breve, origem dos animais, dos vegetais, das regras de matrimônio, da tecnologia, etc. Durante nossa pesquisa de campo, colhemos várias versões deste mito entre todas as comunidades *guarani* do litoral brasileiro, desde o Estado do Rio Grande do Sul até o Espírito Santo.

As normas de conduta previstas nos mitos podem orientar práticas, de forma indireta e, dependendo do contexto, de forma direta. Como exemplo, em suas jornadas cotidianas, os *Mbya* adultos estão, quase sempre, acompanhados por jovens e crianças que observam suas atividades, aprendendo técnicas e outras práticas, através da imitação, de forma similar a um dos episódios do Mito dos Irmãos, onde *Kuaray*, o irmão mais velho, ensina a *Jacy*, o irmão caçula, técnicas como a da caça e da coleta.

Após análises, constatamos que as narrativas míticas podem ser reduzidas à “unidades mínimas”, ou proposições lógicas que marcam seus principais aspectos, caracterizando os episódios que definem sua fisionomia. Desta forma, cada um destes episódios é definido por uma unidade mítica, constituindo o que podemos chamar *étalons*, ou seja, “modelos” que permitem marcar a relação existente entre o aspecto ideológico ou normativo e a realidade empírica, que, dependendo da conjuntura histórica e social, pode se aproximar mais ou menos deste modelo<sup>14</sup>. Estas proposições são conhecidas na teoria e/ou na prática por todos os membros de sua comunidade de origem. Para os *Mbya*, os atos praticados pelos irmãos *Kuaray* e *Jacy* são modelos com relação aos quais os indivíduos da sociedade procuram nivelar suas crenças e atitudes. Nesse contexto, crenças como em *Yvy Mara ey* podem ser vistas como catalisadores de práticas sociais e individuais. De uma forma geral, as versões *Mbya* do Mito dos Irmãos contém dez episódios, que podem ser resumidos em suas unidades mínimas, constituindo o seguinte quadro:

1. Após ter criado *Yvy Pyau*, *Nhanderu Tenondegua* se retira para *Yvy Mara ey* deixando sua esposa grávida para trás.
2. Falando no ventre de sua mãe, *Kuaray* guia *Nhandecy* em sua busca do caminho que levará à casa de *Nhanderu*.
3. Após ter repreendido *Kuray* [seu filho] por ter sido ferida por uma *mamangava* [espécie de abelha, vespa ou marimbondo] no momento em que colhia uma flor ou uma fruta para lhe dar, ele pára de guiar sua mãe, que toma o caminho errado, chegando à terra dos jaguares, que a devoram.
4. *Kuaray* sobrevive ao ataque dos jaguares e é criado pela avó jaguar.
5. *Kuaray* cria [*mbojera* - faz nascer] *Jacy*, seu irmão caçula.
6. Os dois irmãos descobrem que os jaguares mataram sua mãe e se vingam eliminando-os.
7. A partir de seus ossos, *Kuaray* tenta ressuscitar sua mãe, entretanto, em função da intervenção de *Jacy*, não é bem sucedido.

8. *Kuaray* cria os animais e os vegetais.
9. Os irmãos enganam *Anham*.
10. Enfim, *Kuaray* e *Jacy* conseguem encontrar o caminho que leva à *Yvy Mara ey*, a casa de seu pai.

Nos processos de transmissão de regras, técnicas e outros conhecimentos que concernem tanto a aspectos ideológicos como a performances ou atitudes, essas unidades mínimas são incorporadas pelos indivíduos, sob a forma de hábitos<sup>15</sup> (ou “*habitus*”<sup>16</sup>), que, por sua vez, são associados às crenças coletivas. Isso pode explicar o fato de uma parte dos jovens não conseguirem verbalizar as narrativas míticas, mas agirem conforme as premissas básicas que constituem seus episódios<sup>17</sup>. Em outras palavras, eles possuem um conhecimento prático das regras implícitas nas unidades mínimas. Desta forma, se a conjuntura for propícia, crenças como na Terra sem Mal podem significar uma atitude efetiva de vida<sup>18</sup>. Assim como os “mitos sagrados” são a exegese de rituais como a *poraei*, negociadas num contexto de ação, as unidades mínimas do Ciclo dos Irmãos podem justificar e orientar práticas, no momento em que são apresentados aos indivíduos, mesmo de forma fragmentada, em sua vida cotidiana.

Observamos durante os vários anos de contato com os *Guarani*, que as unidades mínimas são técnicas mnemônicas eficazes, especificamente, nas situações de ensino e aprendizagem de crianças e adolescentes, quando eles recorrem aos seus mitos. Segundo um colaborador *mbya*: “é assim que Deus fez, então nós não podemos desobedecer. Assim, a criança, o jovem, sempre repete e nunca esquece... O índio não tem papel para escrever como os *jurua*; então, se não contamos o *nhande rekoram idjypy* aos mais novos, eles vão esquecer tudo e crescer sem saber *nhandereko*. O primeiro a fazer as coisas certas foi *Kuaray*, e depois ele ensinou para nós. Então, temos sempre que seguir, ele é nosso pai”.

### **Mito e prática, uma relação necessária**

Estabelecendo uma relação direta entre mito e crença na Terra sem Mal, um colaborador *Mbya* afirma: “toda comunidade sabe que estamos aqui na beira do mar procurando *Yvy Mara ey*. Mesmo os que estão longe se preparam para vir também. Quando Deus manda, ele faz um sinal, então todo o povo vem até a beira do mar esperar *Nhanderu* chegar em seu *apyka*”<sup>19</sup>. Existe um certo consenso entre os *Mbya*, segundo o qual, para ter acesso a esta Terra sem Males é necessário estar vivo e

pertencer a uma comunidade *guarani*. Entretanto, segundo eles, alguns indivíduos são “escolhidos por Deus”, após sua morte: “então ele é chamado *Nhanderu Mirim*... Logo que volta a viver, ele se torna *Kesuita*, então ele fica um tempo aqui ou vai direto para *Yvy Mara ey*, e de lá ele cuida de nós. É por causa deles que ainda estamos aqui”.

Quando interrogamos um de nossos colaboradores *mbya* sobre a crença em *Nhanderu Mirim*, ele respondeu energicamente: “com os *jurua* é sempre assim! É por isso que nunca dizemos nada a ninguém. O branco sempre duvida daquilo que não vem dele mesmo e pergunta ‘você já viu isso? já viu aquilo?’ Então nós temos sempre que explicar tudo, dizer que se eu não vi, meu avô viu, meu pai e minha mãe viram, quase todo mundo viu, porque vou duvidar? Mas vocês não acreditam, então eu pergunto, ‘e você já viu Jesus? Você viu ele ressuscitar? Nunca! Mesmo assim vocês acreditam! Então, acho que vocês não acreditam mesmo é na palavra do índio, por que nós não vivemos como vocês, não pensamos como vocês, então vocês sempre duvidam”.

Em nossas análises dos mitos, por uma questão de probidade metodológica<sup>20</sup>, optamos por partir da interpretação *guarani*, principalmente, do Ciclo dos Irmãos. Observamos várias *nhemboaty guaçu kuery*, “reuniões” organizadas pelos *Mbya* para discutirem os mitos, em seus detalhes e/ou na sua totalidade, em que participam homens e mulheres, adultos e jovens, sob a observação atenta das crianças. Durante a narração do mito por um ou vários oradores, ocorrem debates sobre o sentido de alguns episódios; a semântica referente a animais, plantas e lugares e a relação entre as unidades mínimas e atitudes efetivas. Numa dessas ocasiões, indagamos a um jovem *Mbya* sobre o seu conhecimento do mito: “não conheço todo, afirmou ele, então só sei contar algumas partes. Mas tem outros mais novos como eu que conhecem outras partes. O mais velho sabe contar tudo e mostra aos mais novos que com uma pequena parte que cada um sabe, se conta toda a história”. Assim o processo da narrativa das versões e a memorização de partes do mito pelos jovens, além de buscar uma uniformidade de atitudes, funciona como um forte recurso de coesão da sociedade. Sobre esta questão, assinala um outro *Mbya*: “o *nhande rekoram idjypy* mostra para nós o que se deve fazer, é como o caminho do trem dirigido no céu por *Kuaray*. Tudo isto é muito importante para nós”<sup>21</sup>. Os *Mbya* afirmam, com muita ênfase, que, tendo os mitos como pontos de referência, em seus deslocamentos populacionais, seguem em direção ao leste, da mesma forma que observam as regras transmitidas por *Kuaray*. Partindo da metáfora do trem, um dos nossos colaboradores *Mbya* assinala: “*Kuaray* conduz seu trem pelo céu

porque a luz do sol, que está no seu peito, o ilumina". A partir da imagem de um trem se deslocando sobre os trilhos, os *Guarani* fazem analogia entre seguir regras e seguir um caminho, o que lembra o episódio do Ciclo dos Irmãos, onde *Nhandecy* segue por uma estrada à procura da morada de *Nhanderu Tenonde*. A partir do mito, a metáfora se completa, se transforma e se materializa no movimento.

Fundamentado num forte discurso, o pensamento *guarani* vincula crenças cujas práticas são retratadas nos mitos, como *Yvy Mara ey* é relacionada aos deslocamentos populacionais sobre o litoral brasileiro e o movimento do sol. Os deslocamentos percorrem o sentido contrário da trajetória executada pelo astro solar, que coincide com a direção seguida por *Kuaray* no Mito dos Irmãos. Confirmando esta hipótese, um de nossos colaboradores *Mbya* assinala: "todas as manhãs *Kuaray* mostrar a casa do seu pai para nós seguirmos na direção dela. É por isso que nós estamos aqui agora". Com a construção de uma narrativa linear e a busca de um acordo coletivo quanto a seu sentido, a partir das contribuições de cada indivíduo da sociedade, os *Guarani* procuram manter e/ou instaurar (em momentos de crise) a unidade interna de sua comunidade, ou externa, entre as várias aldeias, transformando, desta forma, um território descontínuo numa continuidade comunicacional. Conseqüentemente, enquanto as narrativas míticas tiverem a capacidade de despertar suas crenças, fornecendo soluções às questões teórico-práticas, os *Mbya* se manterão em movimento, continuando a fazer circular seus mitos.

Mesmo considerando que a distinção entre os dois grupos *guarani* atualmente presentes no litoral atlântico tende a diminuir gradativamente, principalmente em função da intensificação do convívio entre eles, e do contato com a sociedade envolvente, comparando os *Chiripa* e os *Mbya*, podemos constatar que, ao contrário dos primeiros, os *Mbya* não acreditam que os dois irmãos míticos sejam gêmeos. Entretanto, mesmo considerando que os irmãos são gêmeos, os *Chiripa* apontam com nitidez algumas importantes diferenças. Segundo coloca um colaborador *Chiripa*: "*Jacy* é filho do pecado, já o *Kuaray* é bom, pois logo que ele nasceu já saiu andando. A lua não, ele é muito preguiçoso, quando nasceu só conseguiu andar muito tempo depois, mas somente em quatro patas!". Os *Mbya* afirmam que os irmãos "são muito diferentes" pois, "um nasceu antes, o outro veio depois, então *Kuaray* é mais velho, mais inteligente<sup>22</sup>. O *Jacy* não sabe quase nada, já o *Kuaray* sabe tudo". Ambos os grupos relacionam a lua à causa de todas as imperfeições humanas, especificamente, à passagem da mobilidade ao sedentarismo que, segundo eles, caracteriza o abandono de um importante traço cultural: "hoje a maior

parte de nossa gente segue a lua e fica a maior parte do tempo parada”, afirma um outro colaborador *Chiripa*. Os *Mbya* confirmam esta visão, assinalando, entretanto que: “nós que seguimos *nhande reko*, o nosso sistema, vivemos como manda o Deus. Já os *Chiripa* e os *Jurua*, são quase todos loucos como a lua, não respeitam nada, não seguem a lei de *Kuaray*. Nós, puro *Guarani*, somos os filhos do sol”.

### Considerações finais

A partir do que foi, podemos perceber que a relação entre os dois irmãos míticos é antitética mas complementar, ou seja, *Kuaray* e *Jacy* têm características opostas, mas constituem os dois pólos entre os quais os *Guarani* situam seus modelos de comportamento e buscam justificativas para suas atitudes. Em outras palavras, em função destes aspectos, o Ciclo dos Irmãos constitui, principalmente para os *Mbya*, uma fonte de regras que utiliza as “boas” e as “más” ações executadas pelos heróis, como exemplos positivos e negativos de atitudes, ou seja, os irmãos míticos são vistos por eles como a personificação de modelos e anti-modelos de atitudes. Se consideramos que numa sociedade estamos sempre em relação proposicional uns com os outros, ou seja, estamos constantemente trocando frases lógicas, que, em suas discussões, buscam triangular o sentido de objetos, eventos e estados. Desta forma, os *Mbya* negociam o sentido do mito em um contexto de justificação, a fim de unificar práticas e convencer aos participantes.

Para os *Mbya*, guardar uma distância entre eles e os “outros”, índios e brancos, é uma necessidade premente. Todavia, quando essa distância é impossível, além do controle da permeabilidade de suas fronteiras étnicas, a mobilidade pode ser a única solução viável. “Somos filhos do sol”, afirmam incessantemente os *Mbya*, “como ele, também estamos sempre caminhando sobre a terra, assim como *Kuaray* viaja agora lá no céu”. A partir de seus mitos, os *Mbya* controlam a permeabilidade de suas fronteiras étnicas, estabelecendo distâncias entre seus *tekoa* e a sociedade envolvente; entre *teko katu*, “bons hábitos *guarani*”, e o “*teko achy*”, “maus hábitos”, frutos do violento processo “civilizatório” imposto pelo ocidente. Os *Guarani* se adaptam, transformando, entretanto, somente aqueles aspectos de sua cultura por eles considerados como sendo menos importantes; mantendo, porém, suas principais características (língua, religião etc.), logicamente, com as devidas alterações impostas pela ação do tempo e do contexto.

Na busca de uma visão livre de dualismos comuns aos modelos inerentes à tradição da ciência e da filosofia ocidental, como a idéia de “esquema conceitual” ou “*praxis*”, caras a Lévy-Strauss<sup>23</sup>; propomos uma abordagem holista das totalidades significantes, que implica a continuidade relacional entre regras e práticas, normas e atitudes, inteligível e sensível, que, nesta ótica, constituem dois aspectos da realidade humana. Enfim, essa proposta permite nos aproximarmos do pensamento e das práticas das populações que nos propomos conhecer, evitando uma atitude colonialista, que, num movimento de ação especular, reduz o horizonte de conhecimentos destes “outros” às categorias do nosso próprio entendimento.

### Notas:

<sup>1</sup> *Semiótica (The Collected Papers)*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

<sup>2</sup> *The social aspect of language*. In: *The Philosophy of Michael Dummett*, Dordrecht, Boston, 1994.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Raisons Pratiques, sur la théorie de l'action*, Paris, 1994.

<sup>5</sup> *Homo Hiérarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1966.

<sup>6</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*. Paris: Librairie Plon, 1958, especificamente em “la structure des mythes”.

<sup>7</sup> *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Librairie Générale Française, 1991.

<sup>8</sup> *La Pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon, 1962. Especificamente no capítulo IV, Totem et Caste, Lévy-Strauss propõe a mediação do “esquema conceitual”, ou seja, o “signo”, como solução para a dicotomia sensível-inteligível, mantendo assim o dualismo. Ver também *Le Cru et le cuit, Mytologiques I*. Paris: Librairie Plon, 1964.

<sup>9</sup> Cf. Litaiff, A. *Les Fils du soleil: mythe et pratique des indiens Mbya-Guarani du litoral du Brésil*. 1999, Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia da Universidade de Montreal, Canadá.

<sup>10</sup> Cf. Kern, A. A., *Missões: uma utopia política*. Ed. Mercado Aberto, Porto alegre, 1982.

<sup>11</sup> Existe, ainda atualmente, um sistema de rotas que ligava antigas comunidades guarani, unificando a região do litoral atlântico e o interior da América do Sul, denominado “Tapepocu” ou “Peabiru”, pelos Guarani. Assinalamos que estes mesmos caminhos foram utilizados pelos colonizadores para atingir, inicialmente, o Paraguai e o Peru.

<sup>12</sup> Litaiff, 1999.

<sup>13</sup> Assim como este, a maioria dos depoimentos que aparecem neste artigo fazem parte de nossa tese.

<sup>14</sup> Cf. Robert Crépeau, “Le chamane crot-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?” in *Recherches Amérindiennes au Québec*. Vol. XXVII, 3-4, Québec.

<sup>15</sup> Cf. C. S. Peirce. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

<sup>16</sup> Cf. P. Bourdieu. *Raisons Pratiques, sur la théorie de l’action*. Paris: Seuil, 1994.

<sup>17</sup> Sobre esta questão, ver Maurice Bloch, “Le cognitif et l’ethnographie” in *Études et notes*. *Gradhiva*, 17, Paris, 1995.

<sup>18</sup> Cf. Litaiff, *As Belas Palavras, a identidade étnica dos Guarani-mbya*, Editora da UFSC, SC., 1996.

<sup>19</sup> Pequeno banco de madeira, geralmente, em forma zoomórfica, utilizada pelo xamã guarani.

<sup>20</sup> Litaiff, 1999.

<sup>21</sup> Esta observação sobre o que é seguir regras, é muito similar a de L. Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas* (Os pensadores, Ed. Abril Cultural/Vitor Civita, 1975), cf. nossa tese, cap. sobre mitologia guarani.

<sup>22</sup> Em sua *Teoria Hierárquica*, Dumont aponta o caráter ordenador das “ideologias”, que afirmam a prioridade de um elemento(s) sobre outro(s), em uma determinada totalidade, como no caso dos Mbya quando, assinalam que “o sol sempre vem antes da lua, ele é o mais velho” (ver, principalmente, *ibid.*, p. 49-68 e 296-300).

<sup>23</sup> *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962. Cf. Lévy-Strauss (p. 173): “...entre praxis e práticas sempre se intercala um mediador, que é o esquema conceitual, pelo qual uma matéria e uma forma, desprovida uma e outra de existência independente, se constituem como estrutura, quer dizer, como seres ao mesmo tempo empíricos e inteligíveis” (trad. do autor).