



## Kesuita, uma metáfora mítico-histórica

Aldo Litaiff  
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - UFSC  
Museu da UFSC

\* e-mail: [litaiff@cfh.ufsc.br](mailto:litaiff@cfh.ufsc.br)

I L H A

## Resumo

*Crenças guarani como Nbanderu Mirim, Terra sem mal, são vistas aqui como proposições axiomáticas não demonstráveis, como o sintético a priori kantiano. O mito é uma teoria oral da prática, que utiliza os astros e os elementos da natureza, como animais, vegetais etc., como ferramentas de conceitualização, ou, como diz Lévi-Strauss (1964), “suportes ideográficos”. Os mitos partem do homogeneidade inicial ou seja, do contínuo, em direção à pluralidade heterogênea, ou o descontínuo. Neste artigo pretendemos demonstrar que o discurso mítico pode ter uma ligação indireta ou mesmo direta com a realidade empírica. Ele é um modelo que fornece ferramentas conceituais, mas que vê a realidade de maneira provisória. A partir desta ótica, o mito pode ser visto como uma forma volátil de discurso, produzido pela sociedade, sobre a sociedade, e dirigido à sociedade.*

## Palavras-chaves

*Guarani, etnohistória, tradição, contato*

## Abstract

*Guarani beliefs such as Nbanderu Mirim, Land without evil, are seen here as axiomatic propositions that cannot be proven, as the Kantian synthetic a priori. A myth is an oral theory of practice, which uses the stars and natural elements, such as animals, plants, etc., as conceptualization tools, or as Lévi-Strauss (1964) states, “ideographic support.” Myths depart from the initial homogeneity — the continuum, — towards the heterogeneous plurality — the discontinuum. In this article we intend to demonstrate that the mythical discourse can have an indirect or even direct connection to empirical reality. This model provides conceptual tools, but perceives reality in a provisional manner. Through this view, a myth can be seen as a volatile form of discourse, produced by, about, and directed towards society.*

## Keywords

*Guarani, ethnohistory, tradition, contact*

## Kesuita, uma metáfora mítico-histórica

Aldo Litaiff

Há séculos os Guarani se deslocam do interior das florestas da América do Sul em direção à costa brasileira. Segundo estes índios, estão à procura de parentes, de terras, ou de Yvy dju, uma “Terra sagrada”, também chamada Yvy mara ey, “Terra sem mal”, um paraíso localizado além do mar. Partindo de dados etnográficos colhidos durante 12 anos de pesquisa em todas as aldeias guarani do Brasil, de informações históricas, da mitologia e da mobilidade guarani, o propósito deste artigo é demonstrar como os mitos podem justificar e mesmo orientar ações. Numa análise de contexto, o discurso sobre a “tradicionalidade” bem como o conceito de Yvy mara ey e outras crenças coletivas constituem um corpus de noções emergentes da sua mitologia e de uma teoria autóctone do contato. Procuo demonstrar que o personagem Kesuita ou Nhanderu Mirim, presente atualmente no imaginário guarani, é o resultado da síntese do herói mítico Kuaray e dos Jesuítas das Missões. Assim, para os Guarani, a figura do Kesuita pode ser vista como uma forma de re-apropriação de sua história, alienada pelo violento processo civilizatório.

Mesmo considerando que o projeto missionário era o de criar um território livre para os índios face ao escravismo, sabemos que, entretanto, os jesuítas serviam a interesses econômicos e políticos das cortes européias. Os Jesuítas contataram os Guarani num período de grande crise. Eventos históricos, como a expansão ibérica sobre a região da Prata, provocam 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 eloquência. 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. Partindo da

conhecida narrativa, o “Ciclo dos Irmãos”, os Guarani atuais denominam de Kesuita os antigos Jesuítas das missões, associados a Kuaray, o deus solar, 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 Mbya atuais, 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.

Segundo 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”.

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 Timóteo 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, Timóteo 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**

Como vimos, os Mbya acreditam que, para atingir Yvy dju, a Terra Sagrada, é preciso inicialmente obter aguidje “perfeição espiritual”, para depois alcan-

çar kandire, “imortalidade”. Para os Guarani, Nhanderu Mirim é um modelo, ou o ideal de humanidade. Vimos, também, que 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: 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, percursos das chamas que anunciam a perfeição”. Então, Karai Chiku alcança Aguidje, que é a condição necessária para atingir kandire, que implica em aceder 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, transgressão das regras *teko*, como por exemplo a não-observação das boas regras culinárias (ver Lévi-Strauss, *Mythologiques I e III*), 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 a *Yvy mara ey*. Os Mbya denominam Nhanderu Mirim ou Kesuita, Kerusu, Keiruçuita (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. A pedra é 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 Kesuita é geralmente identificado com o Deus Kuaray, sendo o seu mensageiro ou representante desse deus, agindo como um executor da sua vontade. Todavia, os nossos informantes afirmam que: “o Kesuita 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”.

Observando todas as versões do “Ciclo dos Irmãos”, o mito mais conhecido entre os Guarani, por nós colhidas durante mais de dez anos, em todas as aldeias do litoral e algumas do interior, encontraremos em todas elas um episódio em que Nhandecy e o 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 Kesuítas foi um índio como nós... Hoje, o Branco pensa que Kesuítas é o padre branco pois eles sabiam trabalhar na ruína, fazer ferramentas, relógios, igrejas, tudo. É por isso que todas as ruínas são de Nhanderu Mirim; Itanbaém, 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 ruínas, 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, Kesuítas 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 Branco, ele sabe até falar com o mestre do jaguar, da serpente, com tudo. Ele tem muito poder. O Kesuítas 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 Kesuítas o sabem, pois foi Nhanderu que lhes ensinou. Então o Branco tem ciúme e diz que o Kesuítas 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 Brancos, 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 Branco não sabe nada mesmo!*

Como vimos acima, os Mbya relacionam estas e outras narrativas, como a história de Kunham Kandire, conhecida Xamã mbya, com o mito dos irmãos, identificando igualmente o Kesuítas com os Xamãs ou “eleitos de Kuaray”. As-

sim, fazendo uma analogia específica com o episódio em que Kuaray tenta resuscitar 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 crianças.*

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 “Karaí que caminha”, citado a maioria das vezes na literatura histórica por autores como Montoya (1639), Métraux (1979), H. Clastres (1975) e outros: “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 do Guarani, ali havia muitos índios, mais de mil, depois tudo acabou, hoje não existe mais, o Kesuíta 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” afirma Timóteo Karaí. 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, ele declara:

*Agora o Kesuíta 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 Yyraidja, 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 tapepokú, 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.*

No momento em que Timóteo pronuncia essas palavras, uma rajada de vento nos atinge; neste momento, ele e o grupo de mbya presentes comentam:

“Tupã está apontando o Kesuítã, está mostrando que ele está aqui agora mesmo. 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 a mobilidade guarani, mito e os caminhos do Peabiru, Timóteo 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 Kesuítã o leva, eu mesmo conheci os que foram. E também o opyguã 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 Kesuítã. 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 opyguã mais velho dos Guarani é Kereta Vógado 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 Vógado que era o maior opyguã da região. Ela ensinou a muitos outros opyguã. 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 Kesuítã 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 Kesuítã, que são os opyguã mais fortes, é por isso que hoje a gente reza ainda mais para eles. O Jurua os chama Jesuítã, mas para nós é Nhanderu Mirim, eles o chamam “Santo Inácio” mas seu nome mesmo é “Karai Inácio”.*

Para justificar os deslocamentos da população, como a liderada por Tchejary Tatati conhecida xamã da aldeia de Boa Esperança, que conduziu seu grupo do sul do Brasil a regiões setentrionais do território guarani sobre o mar, os Guarani, frequentemente, fazem referências aos seus mitos. Segundo Timóteo,

*Quando o opyguã vai numa aldeia distante ou à Yvy mara ey, nós dizemos ipoata'a apu edja tapedia 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 Nbanderu Tenondegua os leva à Yvy dju.*

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 Nbanderu 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" (ao contrário, o termo "desencantar" significa completar o processo de decomposição do corpo, restando apenas os ossos)<sup>1</sup>. 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" (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 Kesuíta teria passado a caminho de Yvy mara ey, e onde os Brancos não têm acesso. Esses índios afirmam ainda que algumas construções históricas feitas de pedra, como igrejas ou mesmo antigos museus<sup>2</sup>, marcam igualmente a passagem de Nbanderu Mirim, cujos atos são considerados um glossário de "instruções" para o seu povo. Uma das filhas de Maria Candelária, e atual líder da aldeia de Boa Esperança, justifica a viagem realizada pela sua mãe: "Nbanderu 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 Nbanderu 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. Nbanderu nos mostra ruínas onde os Guarani habitavam. É por isso que queremos ficar sempre onde existe ruína de tava". 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 alguém consegue passar todas as

provas, então ele pode se encantar”. 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 teko. 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 Bracuí, 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”. 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 tem 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, eu não entendo os Jurua!”.

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 os 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 qual heróis como Kuaray e Jacy praticam os seus atos.

Os Mbya se referem aos seus Deuses da mesma forma que aos astros celestes, ou seja, como sendo “aqueles lá do alto”, utilizando frequentemente 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 dia”<sup>3</sup>. 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, Timóteo 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”.

A cosmovisão mbya é cíclica e estabelece uma correspondência entre tempo e espaço, que aparece nitidamente nas histórias sobre o Kesuita. Estas narrativas também poderiam ser classificadas como “mito-do-mito” (Lévi-Strauss, 1964), 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, crenças coletivas estão situadas na base dos hábitos humanos (teko, para os Mbya), podendo ser geradoras de ação.

Viveiros de Castro (1986: 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 opyguá 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 à 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 (ibid.: 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, aléofagos, eles se devoram”. 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 Xamãs e os religiosos, que buscam pelo ascese (observação das regras sociais, alimentares e o poraei) o meio de tornar o corpo leve, como o Colibri sagrado que, no mito cosmogônico, alimenta Nhanderu Tenondegua com o néctar do paraíso, transformando-se assim em aguydje-kandire, ou seja, perfeitos e imortais. 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. Para os Guarani, a figura do Kesuita significa então a possibilidade de transcendência da condição humana.

Finalmente, vimos que para os Mbya a inércia significa também a morte, a regressão à natureza ou ao mundo corrompido (segundo Lévi-Strauss, 1968). Por conseguinte, a natureza significa estático-morto, a ferocidade da besta-canibal; a cultura, por sua vez, é o movimento, mais também a 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

CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. *Relation et commentaires du gouverneur Alvar Núñez Cabeza de Vaca, sur les deux expéditions qu'il fit aux Indes*. Paris: Mercure de France, Le Temps

retrové, 1980 (1552).

CADOGAN, León. "Las tradiciones religiosas de los Mbya-guarani del Guaira". *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Assunção, Paraguai, VII – 1, 1946.

\_\_\_\_\_. "La encarnación y la concepción, la muerte y la resurrección en la poesía sagrada Mbya-guarani". *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, Nova Série IV, 1950 B.

\_\_\_\_\_. "Ayyvy-Rapyta (fundamentos da linguagem humana)". *Revista do Museu Antropológico*, São Paulo, v. 1 e 2, 1953.

\_\_\_\_\_. "Las reducciones del Taruna y la destrucción de la organización social de los Mbya-guarani del Guaira (Ka'ygua o Monteses)". In: *Estudios antropológicos*. Publicados por Manuel Gamio, México, 1956.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria M. "Logique du mythe et de l'action, le mouvement messianique canela de 1963". *L'homme*, Paris, v. XIII, 1973.

CLASTRES, Hélène. *La terre sans mal, le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

CLASTRES, Pierre. *Le grand parler, mythes et chants sacrés des indiens Guarani*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1974.

CRÉPEAU, Robert R. "Mobilité économique et sédentarité en Amazonie". *Recherches Amérindiennes au Québec*, Québec, Canada, v. XXVIII, n. 4, 1993.

DÍAZ-MARTÍNEZ, Noemi. "La migration Mbya". *Dédalo*, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, n. 24, 1985.

DOOLEY, Robert. *Vocabulário do Guarani: dialeto Mbya do Brasil*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1982.

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

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

\_\_\_\_\_. *O caminhar sob a luz: o território Mbya e a beira do oceano*. 1992. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

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 manières de table*. Paris: Librairie Plon, 1968.

\_\_\_\_\_. *Mythologiques IV: l'homme nu*. Paris: Librairie Plon, 1971.

LITAIFF, Aldo. "Religião e etnicidade: a volta da caça às bruxas". *Boletim de Ciências Sociais*, Florianópolis, PPGAS, n. 47, out.-dez. 1987.

\_\_\_\_\_. *Representações étnicas dos Mbya-guarani do Rio de Janeiro*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.

\_\_\_\_\_. "O sistema médico Mbya-guarani". *Revista do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*, Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1995.

\_\_\_\_\_. *Les fils du soleil: mythe et pratique des indiens Mbya-guarani du littoral du Brésil*. 1999. Tese - Departamento de Antropologia da Universidade de Montreal, Canadá.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS I. *Jesuitas e Bandeirantes no Guaira (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

MELIA, Bartolomeu. "O Guarani reduzido". In: *Das reduções latino-americanas às lutas atuais*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

\_\_\_\_\_. *O Guarani: uma bibliografia etnográfica*. Santo Ângelo: FUNDAMES - FISA, 1987.

\_\_\_\_\_. "A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia". *Revista de Antropologia*, Faculdade de Ciências Humanas, Editora da Universidade de São Paulo, v. 33, 1990.

\_\_\_\_\_. *El Guarani: experiencia religiosa*. Assunção, Paraguai: CEADUC CEPAG, 1991. (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, v. XIII).

- MÉTRAUX, Alfred. *Migrations historiques des Tupi-guarani*. Paris: Maison-neuve frères, 1927.
- \_\_\_\_\_. *A religião dos Tupinambá*. Editora Nacional, Brasileira, Universidade de São Paulo, 1979. v. 267.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1985 (1639).
- \_\_\_\_\_. *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la Lengua Gvarani*. Leipzig: Julio Platzmann, B.G. Teubner, 1876 (1639).
- NIMUENDAJU, Curt U. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapoduna-guarani*. São Paulo: Editora HUCITEC da Universidade de São Paulo, 1987 (1914).
- ROULET, F. *La resistencia de los Guaraní del Paraguay a la conquista Española (1537-1556)*. Misiones, Argentina: Editorial Universidad Nacional de Misiones, 1993.
- SCHADEN, Egon. "Características específicas da cultura Mbya-guarani". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. XI, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- \_\_\_\_\_. *A mitologia heróica de tribos indígenas brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/USP, 1988 (1557).

## Notas

<sup>1</sup> 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 um "poder mágico" (M. Cherobin, 1986 : 132).

<sup>2</sup> 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

<sup>3</sup> É importante salientar aqui que a expressão nhamam significa "círculo" e nhamandu, segundo nossos informantes, "circular".