

NARRATIVAS MITOPOÉTICAS DOS MBORAI (CANTOS GUARANI MBYA)

Alzira Lobo Arruda CAMPOS³³

Marília Gomes Ghizzi GODOY³⁴

Resumo: As narrativas mitopoéticas dos cantos Guarani Mbya (*mborai*) fundamentam-se em valores expressivos do universo sagrado da cosmologia e teogonia desse povo. O sentido de mitopoemas pode ser visto nos discursos que reproduzem a memória coletiva, regida pela oralidade. Como uma expressão educativa, a arte verbal dos cantos recria-se, dando sentido existencial aos *mbya*, no seu compromisso com sua história cultural e étnica. Tendo a interdisciplinaridade como base e a Literatura, a Antropologia e a História como pilares teóricos, procura-se contribuir para a hermenêutica mitológica, por meio da mitanálise e da mitocrítica das práticas discursivas dos Guarani Mbya.

Palavras-chave: Mitopoema. Guarani Mbya. Oralidade. Canto. Narrativa mítica.

Abstract: *The mythical poems narratives of the Guarani Mbya (mborai) chants are based on expressive values of the sacred universe of cosmology and theogony of these people. The meaning expressed by the mythical poems can be seen in the discourse that produces the collective memory, conducted by orality. As an educational expression, the verbal art of the chants is recreated, giving a sense of existence to the mbya, in their commitment to their cultural and ethnical history. Having interdisciplinarity as a basis and the Literature, Anthropology and History, as theoretical pillars, it is sought to contribute to the mythological hermeneutical, through mythanalysis and mythocritic of the discursive techniques of the Guarani Mbya.*

Key-words: *Mythical poems. Guarani Mbya. Orality. Chant. Mythical narration.*

³³ CAMPOS, Mestrado e Doutorado em História Social (USP/SP); Livre-docente em Metodologia da História (UNESP/FRANCA); docente do Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade de Santo Amaro (UNISA/SP). Email: loboarruda@hotmail.com

³⁴ GODOY, Mestre em Antropologia Social (USP), doutora em Psicologia Social (PUC-SP), professora do Mestrado em Educação, Administração e Comunicação da Universidade São Marcos (2000-2012), professora do Mestrado em Ciências Humanas da Universidade de Santo Amaro (UNISA). Email: mgggoday@yahoo.com.br

Introdução

Os recortes epistemológicos proporcionados pela análise literária apresentam-se como meramente circunstanciais quando aplicados a sociedades não concorrenciais, como aquelas dos índios brasileiros, para as quais as fronteiras entre ficção e realidade histórica, cultura popular ou erudita não apresentam caráter operatório para a compreensão de discursos emanados de mitos. E, como tais, pertencentes ao "grande tempo", no qual, a distinção entre passado e presente só existe em enunciados que revelam, muitas vezes, pontos de vista dos estudiosos sobre fatos que atingiram dramaticamente os modos de viver tradicionais indígenas, em suas adaptações/resistências à violência da colonização branca. O mesmo acontece quanto a análises ancoradas em literatura erudita ou popular, categorias não aplicáveis, à evidência, a uma sociedade igualitária, infensa às estruturas de classe. Trata-se, com efeito, de um desafio enfrentado com sucesso por numerosos estudiosos do discurso mítico, que se têm ocupado da "fala instituinte" desse discurso (BORGES, 1998, p. 81).

A mitodologia durandiana, ao inaugurar um novo método que enfoca o mito "latente ou manifesto em toda a narrativa, não circunscrito ao tempo e ao espaço, mas preso à sabedoria de culturas imemoriais e sempre presente na extensão visionária" (TURCHI, 2003, p. 39) constitui o conceito primordial desta análise. O mito é aqui avaliado como uma expressão legítima da condição humana e das relações sociais nos Guarani, por meio de configurações literárias desse grupo – os *mborai*.

Ao entender o mito como "magna de significância" e como constituidor da "razão imaginária que sustenta a sociedade" (BORGES, 1998, p. 9), esta reflexão detém-se nas narrativas mitopoéticas – os *mborai* –, procurando entender o seu papel no reforçamento da identidade dos Guarani *Mby*⁴⁷, como discurso fundador, em suas performances significativas. Nesse sentido, pretende-se contribuir para as pesquisas sobre o símbolo e o mito, que, modernamente,

⁴⁷ A grafia Mbüá tem sido substituída por Mbya por vários autores, que manifestam a sua preferência por uma palavra escrita com o menor número de símbolos gráficos, fato que os levou a substituir a sexta vogal "ü" pelo y. No entanto, esses mesmos autores respeitam a grafia tradicional nas citações presentes em seus textos, posição aqui adotada. Cf. in: LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora UNESP, 2007, pp. 20-21.

provocaram um novo humanismo, envolvendo toda a cultura humana, na interdisciplinaridade da antropologia, da etnologia, da história das religiões, da sociologia, da psicopatologia, das estéticas e das literaturas. A metodologia necessita, pois, de caminhos distintos para enriquecer as possibilidades hermenêuticas dos textos: a mitocrítica e a mitanálise (TURCHI, 2003, p. 39).

Como um dos capítulos mais significativos da cultura literária brasileira, embora e paradoxalmente pouco conhecido, os *mborai* constituem um vetor eficaz para a compreensão da identidade Guarani. E, dados os epistemas e conceitos que regem o estudo literário de sociedades de tradição oral, conduzem-nos à identidade do homem contemporâneo, em sua complexidade, encontros e conflitos.

Adota-se a interdisciplinaridade como metodologia para a análise dos *mborai*, uma vez que a não distinção entre ficção e realidade — já problemática para a literatura não indígena — faz com que os cânticos sagrados guarani espelhem a materialidade histórica de sua existência, no ambiente de exploração a que foram submetidas as etnias não europeias durante a colonização e nas épocas subsequentes. Essa materialidade liga-se a conceitos antropológicos sobre identidade, diversidade cultural, alteridade e pluriethnicidade, transcritos para os limites da reflexão aqui conduzida, no perspectivismo indígena. Trata-se de contribuir com os relatos sobre aspectos de culturas alheias às hegemônicas. Na consideração de Rodrigo Petronio, o olhar sobre o Outro e a descrição da alteridade, embora sempre tenham ocupado "um lugar privilegiado na literatura e na construção do imaginário humano", apenas a partir do século XIX esse saber difuso definiu-se como novo campo do conhecimento, a antropologia, ciência que passou a conferir sentido à abordagem em rede do homem, em especial pelo emprego de seu método central, a etnografia, que consiste em estudar as culturas a partir dos valores internos a elas:

O objetivo da etnografia não é apenas encontrar equivalentes nas culturas ocidentais para palavras, práticas e ideias não ocidentais. Seria preciso acima de tudo compreender a partir de qual sistema de valores (axiologia) os nativos as empregam. A etnografia não se resume à tradução de termos. Define-se por uma tentativa de transposição do sentido. (PETRONIO, 2018, E1).

A transposição de sentido é uma das estratégias usadas para a adequação da análise literária aos mito-poemas guarani, observando que o real é multidimensional, e o que poderia ser entendido como uma insuficiência do método pode ser melhor esclarecido como uma mereografia, isto é, partes que não se totalizam em uma unidade, de acordo com algumas linhas avançadas da antropologia contemporânea, em especial de Marilyn Strathern.

(PETRONIO, 2018, El).

Aculturação e resistência identitária indígena

Os primeiros contatos dos brancos com os índios brasileiros deram-se nas condições de dominadores e dominados, pois os descobridores portugueses tomaram posse solene e imediata da nova terra posta em seu caminho para as Índias. Os contatos pacíficos com os silvícolas logo se transformaram na luta direta ou disfarçada entre brancos e não brancos. Caracteres estranhos aos colonizadores forneceram o alicerce justificativo para a aculturação dos novos súditos da Coroa. Nudez, antropofagia e poligamia transformaram-se em alvos preferenciais de um combate que se prolongou pela história do Brasil, com o objetivo claro de escravizar os primitivos habitantes da terra, que urgia conquistar. *Avant la lettre*, surgiam as primeiras visões etnológicas, claramente eurocentradas. Os indígenas andavam nus, habitavam grandes cabanas coletivas, dormiam em redes e se utilizavam de fogueiras para se aquecer. A sua alimentação era composta por raízes, especialmente de mandioca, de milho, frutas, peixes e caça, produzidos em roças rudimentares ou coletados por meio da caça e da pesca. Os instrumentos por eles utilizados eram machados, facas, porretes, lanças, arcos e flechas de pedra lascada ou polida e madeira. Algumas etnias construía canoas, usadas para a pesca, o transporte e a guerra. Não conheciam o uso de metais, até a chegada dos europeus (MESGRAVIS, 2015, p. 15).

O estado de guerra constante entre etnias diversas foi logo observado pelos portugueses, particularmente chocados com os rituais antropofágicos a que assistiam e que se encontram narrados minuciosamente em cartas, relatórios e crônicas produzidas durante o primeiro século de colonização.

Nesse cenário, os indígenas foram sujeitos a um processo de extermínio e de escravização pelo branco. Sem defesa contra as doenças europeias, "caíam como folhas secas", na versão jesuítica, debilitando suas aldeias e extinguindo etnias inteiras. Para escapar, refugiaram-se nas florestas ou se rebelaram em combates desiguais com os portugueses. Uma grande migração de índios pela Amazônia, em direção ao Peru, verificada em 1540, foi provocada por um choque havido com colonos, mas teve como efeito a interiorização das doenças europeias. O século XVI foi marcado por uma resistência indígena generalizada, assinalando levantes nas Capitânicas de São Vicente, São Paulo, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Pernambuco e Ceará. O ano de 1556 assinalou os Combates dos Caetés, que haviam destruído

o navio que levava D. Pero Fernandes Sardinha, o primeiro bispo nomeado para o Brasil, devorando as vítimas do naufrágio e recusando, segundo a crônica, a devorar o corpo do bispo, de tanto que o odiavam. Após esse massacre, os Caetés foram alvo de uma guerra de extermínio e os seus remanescentes foram escravizados sob o artifício jurídico de "guerra justa", isto é, ataques defensivos que permitiam, contra a legislação vigente, que índios amotinados fossem apreendidos e usados como escravos pelos colonos (MESGRAVIS, 2015, p. 18)

Outros levantes se assinalaram, como o das chamadas Santidades, na Bahia, de caráter messiânico. Ao desembarcar no litoral baiano, os portugueses encontraram nele uma população indígena numerosa liderada por alguns homens, chamados de "caraíbas", que tinham o poder de se comunicar com os espíritos dos ancestrais. Os caraíbas tupis, guerreiros errantes e muito respeitados como "senhores da fala", faziam pregações pelas manhãs e durante festas que promoviam, incentivando os indígenas a combater os portugueses e a buscar a terra da bem-aventurança, onde moravam os guerreiros antigos e onde não se morria jamais. As suas pregações davam-se durante transe que os acometiam após terem absorvido a fumaça de uma erva e conversado em sussurros com cabaças mágicas, nas quais se alojavam o espírito dos deuses. Enquanto durava o ritual, a aldeia ouvia a voz de seus profetas, dançando ao som de flautas e batuques e entoando uma melodia monótona e triste. Os portugueses chamavam inicialmente esses rituais e os caraíbas que os dirigiam de "santidades", vendo-os, após um primeiro momento de perplexidade, como réplicas do sabá europeu. Vainfas historiou as santidades em geral, consideradas como rituais ou festas rebeldes dos tupi, detendo-se na Santidade de Jaguaripe, que irrompeu ao sul do Recôncavo Baiano, por volta de 1580, comandada por um caraíba já catequizado pelos jesuítas, que incendiou engenhos e promoveu fugas em massa dos aldeamentos. Essa santidade conseguiu cooptar as simpatias de um poderoso senhor de engenho da época, Fernão Cabral de Taíde, que propôs aliança e proteção à seita de Jaguaripe, chegando a participar de seus rituais (VAINFAS, 1995, pp. 13-14), indício a apontar para o poder do discurso dos caraíbas sobre os seus próprios inimigos naturais, isto é, os colonizadores que combatiam.

A estreita relação entre os grupos étnicos em contato, exemplificado pela Santidade de Jaguaripe, mostra um processo interétnico, como o aqui analisado, referente à aculturação em uma realidade especificamente antropológica: o seu condicionamento e a sua resultante culturais. Os processos relacionais consequentes aos contatos entre brancos e índios desenrolaram-se de acordo com um esquema que aponta para planos distintos, mas

dependentes entre si: o cultural, o social e o psíquico. A extraordinária complexidade de um processo aculturativo aconselha uma visão conjunta de disciplinas, numa integração de diferentes perspectivas. A aculturação configura uma realidade viva que se funde na unidade das disciplinas embora a perspectiva predominante seja a do antropólogo, uma vez que:

não pode ser outra se não a da análise e discussão do processo propriamente cultural, isto é, das mudanças que se operam na herança social, sem aprofundar em igual grau a pesquisa das transformações ocorridas na estrutura das personalidades individuais ou a das repercussões havidas na existência social do grupo ou dos grupos em apreço (SCHADEN, 1969, p. X).

Em estudo realizado mais tarde sobre a religião indígena e o cristianismo, Schaden reflete sobre a interação intensa ocorrida entre a cultura guarani e a cristã, observando que a etnia estudada era, por unanimidade, considerada como profundamente religiosa, com um interesse manifesto por tudo que significasse religião "verdadeira ou falsa", como assinalavam já os antigos missionários. Pesquisadores modernos, como Nimuendajú, Cadogan, Haubert e Melià, têm notado igualmente o espírito extraordinariamente místico dos Guarani contemporâneos. Com efeito, conhece-se que os grupos atuais, sujeitos à influência desintegradora do contato com os brancos, encontram no apego à religião dos antepassados o principal estímulo para fortalecer a sua identidade étnica. Dessa forma, o notório êxito missionário dos jesuítas pode ser explicado, prioritariamente, pela afinidade entre a orientação da cultura tribal e os objetivos da pregação cristã (SCHADEN, 1982, pp. 4-6).

Teoria antropológica e direitos dos indígenas brasileiros: aculturação e identidade cultural

O termo "aculturação" tem merecido investimentos constantes dos antropólogos para o esclarecimento de seu significado, uma vez que implica visões ideologicamente demarcadas pelo tempo e pelo espaço. Como substantivo, apareceu por volta de 1880, na pena de um antropólogo americano, para definir a transformação dos modos de vida e de pensamento dos imigrantes em contato com a sociedade americana. Em sentido estrito, a palavra não designa uma simples "deculturação", pois o prefixo "a" procede etimologicamente do latim *ad*, que indica aproximação e não privação. Foi preciso, no entanto, esperar por uma reflexão surgida meio século mais tarde para que "aculturação" passasse a indicar a reflexão sistemática dos

cientistas sociais sobre os fenômenos resultantes do encontro de culturas. Um comitê designado pelo Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais dos Estados Unidos, em 1936, e composto por Roberto Redfield, Ralph Linton e Melville Herskovits, encarregou-se de organizar a pesquisa sobre os fatos da aculturação, produzindo o célebre *Memorando para o Estudo da Aculturação*, que assim define o termo:

A aculturação é o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos (*patterns*) culturais iniciais de um ou dos dois grupos (CUCHE, 2002, p. 115).

De acordo com o mesmo documento, "mudança cultural" é uma expressão distinta de aculturação, pois refere-se apenas a um de seus aspectos, podendo resultar de causas internas ao grupo e não de contatos com outros grupos. Portanto, é improvável que mudanças endógenas e exógenas obedeçam às mesmas leis. Na mesma linha, não é possível confundir "assimilação" com "aculturação", uma vez que a primeira deve ser entendida como a fase final da segunda, implicando o desaparecimento integral da cultura de origem de um grupo e a interiorização completa da cultura do grupo dominante, o que é raro e improvável (CUCHE, 2002, pp. 115-116).

Os antropólogos americanos rejeitaram o conceito simplista e etnocentrista de uma aculturação que funcionasse a favor da cultura ocidental sobre povos dominados, introduzindo o termo "tendência" para explicar que aculturação não significa a conversão de uma cultura em outra, mas a transformação da cultura inicial por meio da seleção de elementos emprestados, segundo a "tendência" profunda da cultura receptora de tal ou qual traço cultural (CUCHE, 2002, pp. 117-118). De acordo com a teorização adotada, os elementos técnicos e materiais de uma cultura são transferíveis com maior facilidade do que os elementos pertencentes ao universo simbólico, tais como os religiosos e os ideológicos (CUCHE, 2002, p. 119).

Os índios brasileiros encontram-se presentes nesse conceito, uma vez que adotaram com facilidade elementos não simbólicos da cultura ocidental, mas conservaram aqueles concernentes à religião e cultura tradicionais. Desse prisma, é notório que a interação mais intensa entre a cultura guarani e a cristã ocorreu no tempo das reduções, nos séculos XVII e XVIII, mas após a expulsão dos jesuítas por Pombal houve a presença de outros missionários e de representantes da sociedade ibero-indígena que, aos poucos, foi absorvendo o maior contingente da população guarani. Diante de um processo tão complexo, é lícito colocar-se a

questão da chamada "reguaranização" dos índios "campesinos", que foram adotando crenças e costumes de populações vizinhas a eles, mas situadas fora da órbita da ação missionária. O que parece certo é que a religião de todos os grupos que hoje vivem no Brasil, no Paraguai ou na Argentina não é a cristã, mas a guarani. No conjunto de suas crenças, ritos e cerimônias, é difícil, se não impossível, determinar quais elementos proviriam do cristianismo (SCHADEN, 1982, pp. 4-5).

Na medida em que a teoria antropológica absorveu e tornou prioritários os conceitos de pluralismo e hibridismo culturais em suas análises sobre identidades étnicas no universo globalizado, a discussão sobre a autodeterminação dos indígenas para a determinação de seus destinos como povo têm-se tornado imperativos no cenário brasileiro.

As dimensões pluralistas da cultura e a construção do debate democrático após a Constituição de 1988 geraram reflexões sobre os aspectos pluralistas da cultura nas sociedades modernas. Nesse quadro, os índios brasileiros assumiram a primeira posição como atores políticos de seus destinos, garantindo seus direitos ancestrais à terra e à cidadania plena, à luz dos processos constitucionais e reformas políticas, especialmente aqueles consubstanciados nas três últimas décadas. Durante esse processo, as legislações monárquicas e republicanas foram submetidas a uma crítica radical: as leis não passariam de estratégias para aniquilar os povos indígenas, desapropriando-os de suas terras, subordinando-os aos brancos, discriminando-os e debilitando as suas culturas originais. As políticas de assimilação adotadas durante o século XIX espelharam-se no integracionismo forçado de meados do século XX, numa linha que deu continuidade à exclusão dos benefícios sociais, teoricamente assegurados por leis, mas que, na realidade histórica, resultaram em desigualdades extremas para a população indígena, submetida a um regime de exploração próximo à servidão.

Sob a pressão dos próprios atores sociais, nos últimos anos reforçaram-se políticas de apoio estrutural aos indígenas, considerando-os como povos com direitos à cidadania plena, assegurados por um *corpus* legal que, além de afirmar os seus direitos na atualidade, afirma o direito histórico que têm a reparação do tratamento que receberam no passado. Com base em entendimentos dos indígenas com o Estado Nacional e a sociedade brasileira, apareceram duas propostas de âmbito internacional, ratificadas pelo Brasil: o Convênio 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), de 1989, sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007. Esses diplomas configuraram um dossiê de direitos indígenas, destinado a integrá-los às sociedades democráticas, mas com espaços de autodeterminação e de reconhecimento

igualitário de sua dignidade como povos. Com esse objetivo, o convênio 169 rompeu com o integracionismo e estabeleceu um modelo nacional pluralista, reconhecendo a autonomia dos povos indígenas e estabelecendo, como prioridade, o direito incontestável que teriam quanto à territorialidade nacional.

Corporificando essas medidas, a partir dos anos de 1980, os indígenas esforçaram-se para participar da política nacional, estruturando-se em organizações próprias, como no caso da UNI (União das Nações Indígenas), apoiada por vários órgãos — INESC (Instituto de Estudos Socioeconômicos), CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), CDPI (Centro de Documentação e Pesquisa Indígena), ABA (Associação Brasileira de Antropologia), e, principalmente, o Cimi (Conselho Indigenista Missionário) —, que vieram a compor um campo próprio de teoria e de práxis sobre os indígenas, em suas reivindicações, direitos e cidadania. Entre as realizações por eles alcançada, vale ressaltar a inclusão do capítulo "Dos índios" na atual Constituição Federal, cujos artigos 231 e 232 declaram os direitos indígenas sobre as terras que ocuparam historicamente e à conservação e livre exercício de sua cultura. Além disso, foi-lhes assegurado o direito de ingressar em juízo, em defesa de seus direitos e interesses, como personalidades jurídicas plenas. Entretanto, do mesmo modo do ocorrido em outras constituições latino-americanas, as estruturas históricas de dominação não se modificaram após a incorporação dos direitos específicos dos indígenas ao texto constitucional de 1988, ocorrendo um hiato de fato entre a lei e as práticas sociais, em especial nos capítulos referentes ao autogoverno e ao controle dos recursos naturais sobre os territórios a eles demarcados.

Senhores de seus destinos, pelo menos na letra da lei, e conscientes das condições multiculturais e pluriétnicas da sociedade, os indígenas brasileiros enfrentam o desafio de lutar contra as raízes eurocêntricas da História, que os subjugou aos brancos colonizadores. Nesse campo, o protagonismo indígena continua precário na formulação e controle das políticas públicas do Estado, permanecendo ativo o antigo vício tutelar do Estado Colonialista Brasileiro.

Os Guarani Mbya: nome e história

O Guarani antigo usava a palavra "aba" para indicar índio, em oposição a "caray", designativa de branco. *Mbya* é como os Kayaguá do Paraguai se intitulam. Entre os Apapocúva, essa expressão é usada para se referir a "povo", com a conotação de gente

atrasada, quase de ralé, aplicada predominantemente aos Kayguá, em relação aos quais o Apapocúva se julga muito superior. Os Guarani usam como autorreferência o termo "Nandéva", quando se dirigem a um interlocutor do mesmo grupo, e "Oréva" ao se dirigirem a uma pessoa de outro tribo. Ambos os termos significam "nossa Gente", o primeiro incluindo o interlocutor, o segundo, excluindo-o. Apenas aquele que fala o mesmo dialeto é considerado como membro da tribo pelos Guarani (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 7).

A população Guarani do oriente paraguaio e de regiões adjacentes do Brasil e da Argentina, com exceção dos Guayakí, subdivide-se em três subgrupos: os Ñandeva, também conhecidos como Xiripá, os Mbüá e os Kayowá, cada um deles detentor de dialeto e peculiaridades culturais próprias. De modo geral, o processo aculturativo dos Guarani revela grande resistência às mudanças consequentes de diferentes situações de contato, especialmente quanto ao caráter fundamental da religião. Desse ponto de vista, a adoção de elementos do cristianismo reflete uma estratégia para melhor conservar crenças e valores tradicionais. Os Mbüá que são os mais numerosos, espalham-se por um vasto território do Paraguai, compreendido desde o Norte do Iguatemi até as Misiones e Entreríos da Argentina. O Brasil abriga muitos núcleos pequenos de Mbüá situados em geral nos Estados do Sul e na zona litorânea de São Paulo. Há alguns grupos situados no Sul do Mato Grosso e no Estado de São Paulo. A grande profusão de escritos sobre os Guarani deve-se obviamente ao fato de que foi entre eles que se verificou o que Schaden chama de:

a mais espetacular experiência ou empresa de comunicação intercultural de que há notícia em terras do Novo Mundo, a das reduções jesuítas dos séculos dezessete e dezoito, que deu origem a muitos textos de missionários, historiadores, filósofos, literatos e, em época mais recente, também de pesquisadores no campo da antropologia e das ciências sociais em geral (SCHADEN,1982, p. 2).

O trabalho desenvolvido por Nimuendajú intitulado *Os Mitos da Criação e da Destruição do Mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*, publicado em 1914, revelou aos etnólogos um sistema mítico e religioso extraordinariamente rico colocando um problema que continua a desafiar os pesquisadores contemporâneos: compreender qual o impacto dos ensinamentos cristãos dados pelos missionários jesuítas nas reduções aos destinos das crenças indígenas. Nimuendajú não pôde encontrar, em sua pesquisa, quase nada

que pudesse remontar à atuação dos jesuítas, concluindo que tudo aquilo que poderia apontar como de origem cristã resumia-se:

na existência da cruz, do batismo, do caixão de defunto, da ideia de representar heróis míticos por meio de imagens esculpidas, da história da morte de *Ñandedjáry* ("Nosso Senhor"), no mito de um herói lendário, *Guyraypotý*. Quanto ao pavor da destruição do mundo, verdadeira obsessão desses como de outros Guarani, opina que, se fosse realmente reminiscência do tempo das missões, haveria aí uma prova cabal da capacidade dos jesuítas de inculcar nos índios uma das ideias fundamentais do cristianismo. Teriam neste caso desviado o pensamento dos neófitos das atrações terrenas, dirigindo-o para o Além. Mas não se decide a aceitar essa explicação, porque, a seu ver, os Apapokúva haviam mantido em tudo uma visão do mundo inteira e coerentemente pagã, sem o menor indício de tendências cristãs (SCHADEN, 1982, p. 3).

Transportadores do mito, sujeitos/objetos de seu discurso, os Guarani Mbya, como uma sociedade de tradição oral, têm a sua estruturação étnica, histórica e religiosa baseada no mito. Dele provém a sua identidade fundacional sempre lembrada, de modo imemorial e ritualístico – memória viva a refletir o *status* de suas relações sociais. Por tais motivos, parece necessário apresentar um resumo etnográfico desse povo.

Este estudo focaliza o subgrupo Mbya, que se distinguiu por ser considerado mais isolado e arredio no contato com os brancos, tendo permanecido desconhecido até a segunda metade do século XVIII. A designação *kaingua*, associada aos “selvagens”, é consensualmente admitida como indicativa dos Mbya (GODOY, 2003, pp. 17-18). Na atualidade, eles mesmos reforçam a forma de identificação “*ka'aguyre mbyte pe*” (moradores do meio do mato). Em situações nas quais se torna imperativo assumir um olhar de distintividade, ouve-se a expressão *nhandeva ete*, sendo que o termo *nhandeva* significa “nós índios” e *ete*, real verdadeiro (DOOLEY, 1982, p. 54). Tais expressões retratam o caráter de radicalismo com que os Mbya seguem suas tradições (SCHADEN, 1974).

Entre as 28 terras indígenas existentes no estado de São Paulo, destacam-se 18 aldeias Mbya, das quais apenas seis encontram-se homologadas. Essas aldeias compreendem uma população de 1.802 habitantes (Diário Oficial da União, FUNAI & ISA, fevereiro de 2013). A demografia das aldeias varia de sete a 350 habitantes (Diário Oficial da União, FUNAI & ISA, fevereiro de 2013). No entanto, ouvem-se notícias de núcleos com maiores

concentrações, como nos casos das aldeias *Tenonde Porã* (São Paulo) e Ribeirão Silveira (São Sebastião), cada uma das quais abriga 500 habitantes, aproximadamente.

A situação contemporânea das aldeias guarani espelham a ação imprevidente dos invasores portugueses, que destruíram a notável realização cultural dos habitantes nativos, isto é, a sua capacidade de sobreviver em seu meio natural. Esses habitantes haviam armazenado no transcorrer de 12.000 anos seus próprios estoques de informação sobre a vida na Mata Atlântica. E, como observa Warren Dean, tendo-se em conta que cada aldeia acumulara recursos e experiências diferentes de seus vizinhos, milhares de espécies da Mata Atlântica tinham sido catalogadas na memória de seus habitantes humanos. Uma vez retirados os indígenas de seus habitats, como somente a tradição oral preservava essa cultura, toda a informação acumulada começou a se deteriorar, e a floresta se tornou estranha e carente de propósito humano (DEAN, 1996, p. 83). Como guardiões da floresta, destruída a ferro e fogo pelos brancos, os Guarani Mbya sobrevivem em suas aldeias, envolvidos com o desafio perene de reconquistar a autonomia decisória que lhes foi retirada, por meio do xamanismo e de adoção de regras de sobrevivência que não impliquem a sua visão sobre a Terra Sem Males.

Mitos e movimento messiânico na discursividade Guarani

O mito da Terra Sem Males (*yvy mara e'ỹ*) e a vida voltada para um profetismo religioso constitui a representação simbólica central dos Guarani, que buscam o seu aperfeiçoamento espiritual contínua e ritualisticamente, uma vez que, para eles, a vida terrena é identificada como um estágio de incompletude do indivíduo e de seu grupo. Assim, as aldeias tornam-se o local de ações comprometidas com o próprio modo de ser do Guarani, o seu *nhandereko*. As memórias sobre um passado fortemente mitificado das tribos operam sobre o cotidiano, como estratégias de autoidentidade cultural, reativando o compromisso de serem adotados costumes e normas estabelecidos por ancestrais fundadores. Mito, como se sabe, pode ser definido como uma narrativa de caráter simbólico, sobre histórias transcorridas em passados imemoriais – no "grande tempo" – sobre a identidade do grupo, com o objetivo de responder a questões sobre a origem e destinos da etnia. O mito deve ter influências performativas sobre a sociedade, inspirando as suas maneiras de ser e de se identificar. Os mitos, em geral, fazem referência a casais primordiais que teriam dado a origem e o significado simbólico ao grupo, além de conter diretrizes para o futuro.

A bibliografia Guarani tem enfatizado que o movimento messiânico é a raiz significante do processo de um povoamento orientado miticamente pela procura da "Terra Sem Males", localizada no além-mar. Trata-se da região *yvy apy re* (extremidade da terra) e também do reconhecimento da Mata Atlântica como um antigo berço do povoamento Guarani. Desta última, existem registros consagrados sobre a flora e a fauna. É preciso entender que essa situação reflete uma antiga era de formação do universo (a Primeira Terra) conforme a concepção cósmica *mbya*. Com efeito, a Primeira Terra, considerada ideal, verdadeira, é o local em que vigoram os ideais de perfeição, o espelho do saber divino. Com a destruição dessa era *Yvy Tenonde* (Terra Primeira), reconstruiu-se, posteriormente, uma segunda, a *Yvy Pyau* (Terra Nova), que distanciou os homens de suas propriedades divinas, fazendo emergir a humanidade na condição de aperfeiçoamento e especialização espirituais de seu destino – *teko axy* (modo de ser imperfeito, doentio). As duas eras encadeiam-se de forma apocalíptica (GODOY, 2003, p. 23). A paisagem cultural e sociológica a identificar esse mito coloca as divindades em moradias (*amba*) sagradas e os homens na posição de assumir o compromisso de reverter a sua condição de imperfeição. Etnólogos chamam a atenção para o fato de pajés competentes divergirem a respeito da localização do paraíso e dos meios que devem ser usados para o seu encontro. Alguns desses pajés consideram que os índios devem tornar o corpo leve mediante o jejum e a dança, a fim de poderem ascender ao zênite e ingressar no paraíso pelos portais celestes. Essa crença é compartilhada ainda hoje pelos Guarani, que acham que, após dançar uma noite inteira, ficam cansados e com os joelhos duros, mas, ao continuar em suas danças, já na terceira noite, o relaxamento dos músculos das pernas começa a diminuir, como se o corpo se acostumassem ao movimento uniforme, dando ao índio a conclusão de que seu corpo começa a se tornar leve (UNKEL, 1987, pp. 97-98). Alguns grupos consideram que a "Terra Sem Males" ficaria no centro da superfície da terra, mas a maioria esmagadora dos pajés buscava-a no leste, além do mar (UNKEL, 1987, p.98).

O papel central que o mar ocupa nas crenças Guarani é estranho para um povo que vive nas regiões mais remotas do território nacional e que tem um modo de vida integralmente interiorano. Nenhum dos grupos que chegou ao litoral estabeleceu-se em suas margens, procurou nele navegar ou dele extrair o seu sustento. Como regra, procuraram se estabelecer em regiões nas quais não pudessem ver ou ouvir o mar, internando-se, por vezes, a mais de um dia de viagem do litoral. As razões para essa atitude são apontadas como decorrentes da impressão que lhes causa o quebrar das ondas: um inimigo feroz que estaria sempre se arremetendo sobre a terra (UNKEL, 1987, p. 99).

Na mitologia de todos os grupos Guarani hoje existentes no Brasil, teriam ocorrido um Incêndio Universal e um Dilúvio Universal, responsáveis pela destruição de uma Terra anterior, como representações prováveis da antiga tradição mítica da tribo. Schaden considera, a respeito, ser possível que uma das versões atuais sobre a destruição do mundo no futuro, em que se localizam elementos evidentemente cristãos, deva-se aos ensinamentos sobre o Juízo Final, transmitidos pelos missionários jesuíticos dos séculos XVII e XVIII (SCHADEN, 1974, p. 163).

No caminho correto a percorrer, que permitiria aos Guarani aperfeiçoar suas vidas, o comando divino impõe-se, exigindo a dedicação dos homens aos *tekoa* (local dos costumes, a aldeia). A cosmogonia Guarani enfatiza a necessidade de se reproduzir com perfeição o *nhandereko* (nosso modo de ser), termo que exprime o universo simbólico *mbya* e o seu desempenho *mbaraete* (força, fortaleza) nesse universo.

No seio dessa cosmovisão, situa-se a terra, conceituada como uma realidade histórica incompleta e imperfeita. Em contraste, a Terra Sagrada (*Yvy ju*) exprime-se como o ideal da perfeição e como a fundadora da sacralidade. A construção do mundo, expressa como terra verdadeira e terra sombria, implica o sentido de messianismo e de profetismo, do tipo apocalíptico, característico dos Guarani. Esse mito fundador assume um sentido de crise que impulsiona os Guarani em direção "à existência ou presença fantasmagórica da terra sem males, mas que contribui, igualmente, para a reafirmação da identidade *mbya*" (BORGES, 2002, p. 117). A relação íntima entre a terra e o céu institui uma ordem sagrada, que norteia os indivíduos em sua realidade mágico-profana. Nessa mesma vertente, o domínio predominante do sagrado pressupõe um tempo que toma sentido por meio da busca contínua do mito.

Profetismo, oralidade e memória

O xamanismo, definido como um fenômeno transcendental, baseado na técnica arcaica do êxtase, ocupa um lugar central na cultura tradicional indígena. Os xamãs são indivíduos que descobrem a sua vocação, por meio de um esquema baseado na tríade "sofrimento/morte/ressurreição", durante o qual sofrem uma morte simbólica e renascem para a nova condição, que lhes garante a comunicação privilegiada com o sobrenatural. Os sinais de inspiração para a transformação dos índios em xamãs devem-se à irrupção do sagrado em suas vidas, provocando uma ruptura do cotidiano em que se inserem. Dá-se, então, um ritual

de iniciação que permite ao índio tocado pelos deuses o acesso ao mundo dos seres invisíveis, tornando-o detentor de saberes ocultos e exclusivos, vistos como mistérios pela sociedade profana (CICCARONE, 2008, p. 87).

Os xamãs dominam a arte terapêutica, pelo poder de cura que detêm, manifestada no universo das subjetividades no qual o público considera que o doente e o xamã são partes indissociáveis do mesmo complexo xamanístico, representado por dois polos: a experiência íntima do xamã e o *consensus* coletivo (Levi-Strauss, 1975, p. 207). O doente, como expressão do desequilíbrio cósmico, imprime significado a uma lógica inerente a uma visão que expurga o mundo de conflitos e ameaças.

No contexto da busca/vivência do mito, a cultura, polarizada pela visão profética do destino humano, permanece como o caráter central dos indivíduos, em sua caminhada em direção à Terra Sem Males (*Yvy mara e'ý*). Por esse processo, recriam-se as estruturas sociais, de tal forma que o modo de ser (*nhandereko*) renova-se sempre e, nessa renovação, torna-se original. Assim, os Guaraní Mbya são tomados não por uma nostalgia impulsiva, mas sim por uma atitude positiva, marcada pela afirmação do conceito de *kandire*, que se traduz como a possibilidade de alguém continuar vivo, ao mesmo tempo que se torna imortal, como uma justa medida para os mortais e os imortais (H. CLASTRES, 1978, pp. 89-89). *Ayvu* significa a substância simultânea do divino e do humano (P. CLASTRES, 1978, p. 27). E, como lembra Melià, para o Guaraní a palavra é tudo, ao mesmo tempo em que tudo, para ele, é palavra (MELIÀ, 1989, p. 306). É por meio dos discursos de origem divina, estruturados pela palavra mito, que a sociedade se define como história. Portanto, a palavra relatada do/no mito institui o imaginário social, mediante seus efeitos discursivos. É ela que permite ao indivíduo-sujeito afirmar-se no mundo, através de representações que (con)formam um efeito de identidade aos membros da sociedade, como co-partícipes de uma mesma história (BORGES, 1998, p. 95).

É preciso frisar que o profetismo transfere a busca real (geograficamente delineada e simbolicamente necessária) de um lugar, identificado em visões e sonhos como existente e à espera do único povo eleito como capaz de o alcançar por meio de seu próprio esforço coletivo, de seu significado coletivo para o individual. Nesta última categoria, o profetismo se define como uma busca pessoal de ascese, do retorno do coração e da conduta às normas da vida antiga, sem a mescla – na pessoa e na cultura – do mal inserto nos valores do homem branco. Estaria aí a vocação coletiva da história, transformada em um desejo de ética (BRANDÃO, 1990, p. 72).

O viver dos Mbya sustenta-se na esfera de sua formação religiosa, esfera que dá origem a um desejo pleno de poder: o de (re)integrar os homens ao convívio verdadeiro com os deuses. Essa dimensão, conciliadora da distância e da reversibilidade, abriga as experiências místicas e religiosas que se dirigem continuamente para o além. Ademais, é ela que define a passagem como “uma linha de fuga” para “um além sempre adiável – e isto é o presente” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, pp. XXXIII, XXXIV). Esse seria o espaço de realização do desejo de ascensão e de transcendência da condição humana (marcada pela efemeridade e pela imperfeição). Espaço a definir a existência do homem como intermediária entre a Terra Sem Mal, significando a nostalgia do futuro, e a Terra Má, conceituando o tempo-espaço do presente. Confrontado com o desafio de suas imperfeições, o sujeito *mbya* existe e constrói sua historicidade e discursividade (BORGES, 1999, p. 132).

O quadro acima delineado permite que se compreendam as práticas discursivas *mbya* em seus compromissos com o imaginário mítico e em suas imposições histórico-sociais. Nesse processo, a palavra ganha expressão, mediante recursos da arte verbal, expressos em cantos, danças e rezas. Como observam os Guarani, “a reza é um canto dançado, assim como a dança é uma reza cantada”; portanto, a palavra é o canto e este, por seu turno, é o caminho que conduz o sujeito Guarani a se conformar à ética Guarani (modo de vida ou *teko*) (BORGES, 2001, p.187).

Teoria literária e narrativas mitopoéticas: os *mborai*

As narrativas sobre os ameríndios têm uma longa história, uma vez que se tornaram frequentes desde as primeiras décadas que se seguiram à descoberta de Colombo. Para a reconstrução do sujeito selvagem, como figura central da cultura europeia moderna, os primeiros textos e imagens sobre os primitivos habitantes do Novo Mundo têm sido objeto de uma produção vigorosa e desigual, que mistura lendas à realidade, configurando o imaginário europeu sobre os novos súditos das Coroas Ibéricas. E, dessa forma, definindo o papel do sujeito selvagem, em torno do qual se delineiam as distinções entre natureza e cultura, no desenvolvimento de uma semântica cultural europeia, no início da Modernidade. Essas narrativas, como produtoras de diferenças, foram usadas como estratégias retóricas utilizadas para a justificação da dominação colonial, acomodadas aos anseios expropriativos e aos repertórios tradicionais dos sujeitos europeus. As respostas suscitadas pela América convergiram, a partir dos primeiros tempos de sua incorporação à Europa, para a assimilação

gradual de sua novidade, sempre do ponto de vista inabalavelmente europeu (KIENING, 2014, p. 13). O território americano é mais do que um lugar de passagem, é um lugar de disseminação cultural, levando-se em conta que as trocas culturais e a articulação de identidades criaram, em zonas de contato e conflito, os chamados "entrelugares", onde as novas formações culturais se demarcam pelo espaço ao qual se referem e no qual estabelecem relações. Nessa vertente, Richard White e Homi Bhabha cunharam os conceitos de *middle ground* e *third space*, que passaram em pouco tempo a integrar o vocabulário dos estudos literários e culturais,

justamente porque designam o espaço menos como grandeza física do que lugar de manifestações linguísticas: "o terceiro espaço é um espaço de linguagem". As relações entre territorialidade, cultura, espaço e identidade articulam-se pela oscilação entre o sentido dominante e o latente, o denotativo e o conotativo. Assim, no âmbito das discussões sobre o terceiro espaço, a reflexão política sobre as diferenças culturais é inextricável de determinada concepção pós-estruturalista da linguagem (KIENING, 2014, p. 14).

E é, justamente nesse terceiro espaço, que os *mborá* se localizam, como produção literária sobre os índios, realizada por eles próprios, a fim de se definirem como povos autônomos e significativos, material e simbolicamente. Nesse sentido, os critérios do que se considerava literatura alargaram-se notavelmente nos últimos 50 anos, vindo a abranger escritos "criativos" ou "imaginativos" e não todo o conjunto de obras valorizadas pela sociedade, nos quais se incluíam os poemas (EAGLETON, 2006, p. 26). O sentido moderno do termo "literatura" surgiu a partir do século XVIII e sofreu notáveis transformações desde essa época, uma vez que não é um assunto imutável. A própria obra literária é mais difícil de ser fixada:

Comumente, a crítica literária não determina nenhuma leitura particular, desde que seja "crítica e literária"; e o que é considerado crítica literária é determinado pela instituição literária. Assim o liberalismo da instituição literária [...] geralmente não enxerga seus próprios limites constitutivos (EAGLETON, 2006, p. 26).

As ideias acima evidenciam a dificuldade de aplicar cânones literários às narrativas indígenas, sempre coletivas e imemoriais, cujas concepções cosmológicas e de caráter teogônico espelham-se nas experiências narrativas de canto e dança, concebidas como mitopoemas, que se constituem ao se materializarem na prática discursiva. E é do ponto de vista do discurso que o mitopoema deve ser compreendido como um *locus*, ou uma dimensão do real (do plenamente real) do tempo-espço *mbya*, isto é, da ordem, tanto simbólica quanto sócio-histórica dos Guarani-*Mbya*. O *locus* singular, que se abre no ato da performance, torna-se simultaneamente materializado e percorrido pelos membros da comunidade (BORGES, 2001, p. 190). As narrativas, como discursos mitopoéticos, podem ser melhor compreendidas quando se considera que o mito, qualquer que tenha sido a forma em que chegou até nós, é sempre poesia. Em forma poética e com recursos de fabulação, oferece um relato das coisas que se apresentam como ocorridas (HUIZINGA, 1972, p. 154). É igualmente por entender o mito como produto de uma atividade criadora, poética, que ele pode ser designado como um mitopoema, assim como o conjunto de mitos como mitopoética e o narrador ou criador, como mitopoeta (BORGES, 1998, p. 175).

Em relação à definição dos *mborai* como peças literárias é útil termos em conta que não existem padrões verdadeiros para diferenciar uma estrutura literária de uma que não o é. Na situação cultural de selvagens que possuem palavras designativas de freixo e salgueiro, mas nenhuma para árvore, seria preciso "ponderarmos se de fato não existe algo como ser deficiente *demais* na capacidade de generalizar" (FRYE, 2014, p. 123). O pensamento de Frye torna-se útil a esta análise especialmente quando se refere à teoria dos símbolos como arquétipos, no campo do que ele chama de "fase mítica". É evidente que a sua "anatomia da crítica" dirige-se a autores individuais do Ocidente, enquanto que a mitopoética guarani é obra coletiva. No entanto, o princípio da fase formal da crítica apontado por Frye, segundo o qual "um poema é uma imitação da natureza" pode ser analogicamente encontrado nos *mborai*, cujos símbolos unem os poemas entre si, de forma a que uma crítica a eles aplicada teria por objeto final "considerar não simplesmente *um* poema como *uma* imitação da natureza, mas a ordem da natureza como um todo conforme imitada por uma ordem correspondente de palavras" (FRYE, 2014, p. 217). Nessa mesma linha de reflexão, o aspecto arquetípico da arte "é uma parte da civilização, e definimos civilização como o processo de criar uma forma humana a partir da natureza". Assim, um símbolo arquetípico geralmente é um objeto natural com um sentido humano (FRYE, 2014, p. 123), como podemos observar nos *mborai*. De

outro prisma, no ritual que acompanha os cânticos indígenas podemos ver a aplicação teórica da análise de Frye ao se referir à imitação da natureza impregnada fortemente pela magia:

O mágico parece se iniciar como algo próximo a um esforço voluntário para recapturar um elo perdido com o ciclo natural. Esse sentido de uma captura deliberada de algo não mais possuído é um traço distintivo do ritual humano. O ritual constrói um calendário e se esforça para imitar a correspondência precisa e sensível dos movimentos dos corpos celestes e a reação da vegetação a eles. [...] a poesia imita a ação humana como um ritual total, e assim imita a ação de uma sociedade humana onipotente que contém todas as forças da natureza dentro de si (FRYE, 2014, p. 245).

A fase anagógica, que identifica a passagem do sentido literal ao místico, encontra-se mais profundamente na escritura sagrada ou revelação apocalíptica dos *mborai*. Nestes, os deuses e os heróis glorificados são a imagem central que a poesia usa na tentativa de transmitir o sentido de poder ilimitado em uma forma humanizada. Essas escrituras são documentos de religião, que misturam o imaginativo com o existencial, o passado com o presente e o futuro das etnias indígenas no Brasil.

A música e outras sonoridades expressas no cosmos (como o som dos pássaros, trovões, palavras, balbucios) apresentam-se relevantes na comunicação estabelecida pelos Mbyá com as divindades e outros seres humanos e extra-humanos, para a perpetuação dessas relações e do próprio cosmos. Nesse sentido, o corpo/a pessoa Guarani é constituído/a sonoramente para se dispor e ter habilidades de travar comunicação com os seres de outras ontologias. Os Mbyá expressam sonoramente o seu mundo, compartilhando-o com outros seres através de sons musicais, falados, trovejados ou cantados, de forma que a existência do cosmo consubstancie-se na dimensão sonora (BORGES, 1998, p. 118).

Ao contrário do evolucionismo, os guarani encaram os animais como humanos em sua origem. A divisão mítica considera que os animais perderam os atributos herdados ou próprios aos humanos, sendo, portanto, ex-humanos, enquanto que os homens permaneceram iguais a si mesmos. O pensamento indígena conclui que os animais e outros seres do cosmos, por terem sido outrora humanos, continuam a ser humanos, embora de modo não evidente. Como observa Descola, o homem não constitui o referencial comum a todos os seres da natureza, mas sim a humanidade, enquanto condição (BASEIO & CUNHA, 2015, p. 103).

Os aspectos musicais da cultura guarani encontram-se registrados em numerosos escritos de missionários, viajantes e agentes administrativos coloniais, que se referem à

maneira incansável com que os ameríndios dedicavam-se a danças e cantos, acompanhados pela música que produziam por meio de instrumentos específicos, em festas frequentes. Esses textos exaltam as *performances* dos índios, caracterizando-os como exímios cantores, que se destacavam nas entonações musicais, com uma impressionante precisão rítmica (WITTMANN, 2014, p.53).

A musicalidade dos ameríndios logo se incorporou ao sistema educacional-religioso jesuítico, sendo usada como estratégia para a entrada em aldeias desconhecidas e na educação infantil. A cultura musical foi introduzida no trabalho missionário, tornando-se corriqueira entre os inacianos. Assim, a alteridade musical ameríndia levou os jesuítas até mesmo a adaptar as regras de sua Companhia, levando-os a cantar missas nas florestas tropicais, fora dos altares e locais consagrados ao culto (WITTMANN, 2014, pp. 58-59).

A análise dos *mborai*, registrados em compact-discs, que circulam pelas aldeias guarani, pode ser um fio condutor para a compreensão do papel dos *mbya* na jornada mítica Guarani em busca da Terra Sem Males. Nas aldeias do Estado de São Paulo (Boa Vista, em Ubatuba, e Ribeirão Silveira, em São Sebastião) e nos núcleos paulistanos há uma influência muito grande dos seguintes Cds: CD1: *Ñande Reko Arandu*. Memória Viva Guarani: [s.d.]; CD2: *Ñande Arandu Pyguá*. Memória Viva Guarani: 2004; e CD3: Guardiões Guarani. *Kyryngue Nhembovy'a*: 2011.

As temáticas centrais das narrativas gravadas transmitem ensinamentos emanados diretamente dos mitos, os quais regem, recorrentemente, a vida real e simbólica dos Guarani, e podem ser organizadas em categorias onipresentes nos cânticos sagrados. Tais categorias expressam:

1. A busca pela proteção e comunicação com diferentes divindades, concebidas como paternidades e maternidades míticas. Insere-se neste item os objetos ritualísticos, integrados ao contexto mítico das divindades.
2. A busca da Terra Sem Males, com uma intenção de “ir mesmo” (*já'a katu*: vamos de verdade).
3. A preparação de guerreiros e guerreiras para as lutas diárias (*xondaro, xondaria*).
4. Os *mymba'i*, isto é, os animais de estimação de *Nhanderu*, ao lado de outras coisas (*mba'emo*) da natureza (frutos, árvores, animais, aves).
5. Os rituais religiosos que organizam um ciclo natural-religioso, tempo/espço para as crianças da comunidade (na *opy* e dos grupos de canto e dança).

O sentido comunal da representação realça-se a cada verso cantado, com palavras que

se repetem: "todos dançam, todos se alegram". A aldeia, como *locus* material e espiritual do povo, é adjetivada como "bela", indicando tratar-se do território adequado para se reverenciar o divino, a ele se integrando. É provável que o monoteísmo, insinuado em vários dos versos cantados, reflita a influência missionária sobre o grupo, levando-o a projetar as suas crenças tradicionais no cristianismo do colonizador. Como observa Capistrano de Abreu:

Das suas lendas, que às vezes os conservavam noites inteiras acordados e atentos, muito pouco sabemos: um dos primeiros cuidados dos missionários consistia e consiste ainda em apagá-las e substituí-las (ABREU, 1954, p. 55).

As línguas por eles faladas divergiam quanto ao léxico, mas obedeciam à mesma tipologia:

Quanto ao léxico, obedece ao mesmo tipo das línguas indígenas: o nome substantivo tinha passado e futuro como o verbo; o verbo intransitivo fazia de verdadeiro substantivo; o verbo transitivo pedia dois pronomes, um agente e outro paciente: a primeira pessoa do plural apresentava às vezes uma flexão inclusiva e outra exclusiva; no falar comum a parataxe dominava. A abundância e flexibilidade dos supinos facilitaram a tradução de certas ideias europeias (ABREU, 1954, p.55).

Nos mitopoemas aparecem, de forma expressiva, verbos que indicam emoções e engajamento simbólico, tais como: *endu*: "ouvir", "perceber", também registrado em algumas expressões (*Nhamoendu katu*: nós entendemos verdadeiramente (DOOLEY, 1982, p. 51); o, *je'oi*: registrado como *jaje'oi* (vamos novamente), *jaje'oiju* (vamos outra vez), *roota* (iremos), *javy'a* vamos alegres (DOOLEY, 1982, pp. 132, 268); *vaẽ*: chegar, *nhavaẽ jajerojy japorai* (chegamos reverenciando e cantando) (DOOLEY, 1982, p. 187); *jerojy*: marchar em fila (*nhavaẽ jajerojy japorai* (chegamos reverenciando e cantando); *jeroky*: dançar; *jajerojy jajeroky* (nós marchamos e nós dançamos); *jerovia*: exercer a fé (DOOLEY, 1982, p. 74).

O sentido de salvação coletiva apresenta-se nos *mborai*, assim como a integração do homem a sua essência divina. Um dos temas preferenciais é a referência à Terra sem Males, situada além do oceano, assim como o modo de a ela chegar, por meio das luzes propiciadas pelos ancestrais. Mais uma vez, trata-se de uma invocação aparentemente monoteísta, resultante de um hibridismo cultural, mas na qual avulta o paganismo.

Nos apelos e invocações intermitentes dos poemas, sobressai a necessidade coletiva de salvação, o que contraria o individualismo das religiões cristãs, que se impôs, soberano, a partir do século XVI, em decorrência do humanismo renascentista. É interessante notar que o salvacionismo coletivo "pagão", expresso pelos *mborai*, aproxima-se da concepção cristã vigente na Idade Média Ocidental, segundo a qual o povo de Deus deveria caminhar, sempre unido, em direção à Jerusalém Celeste (a "Terra Sem Males", numa analogia estrita). Não se

concebia, assim, uma salvação que não fosse coletiva, dada a pouca representatividade jurídica do indivíduo na sociedade. Nessa linha interpretativa, deveria ser pouco problemático, para os catequistas, aproximar o mito fundador indígena ao mito cristão, e o princípio divino, integrador do caráter divino no panteão ameríndio, ao monoteísmo desejado pelos evangelistas.

Os *mborai* retratam alguns deuses, demonstrando a resistência das crenças tradicionais politeístas, mesmo sob o impacto da "colonização" monoteísta cristã.

O processo de análise literária dos cânticos sagrados leva em conta que o caráter simbólico e alegórico ocidental afasta-se dos termos significantes dos cânticos na cultura Guarani, na qual a alegoria não diz "A" para se referir a "B", de modo inverso à conceituação de símbolo:

A alegoria parte de uma ideia (abstrata) para resultar numa figura, enquanto o símbolo é primeiramente e em si mesmo figura e, como tal, fonte de ideias, entre outras coisas. Pois a característica do símbolo é ser centrípeto, além do caráter centrífugo da figura alegórica em relação à sensação. O símbolo, assim como a alegoria, é a recondução do sensível, do figurado, ao significado; mas, além disso, pela própria natureza do significado, é inacessível, é epifania, ou seja, aparição do indizível, pelo e no significante (DURAND, 1988, pp. 14-15).

O símbolo para o Guarani significa, de fato, a realidade histórica. Os cânticos sagrados à ela remetem, diretamente. O significado do "modo de ser" do homem une o espírito à matéria, a epifania sagrada ao cotidiano: todos os atos são sagrados, mesmo os mais comezinhos. Estamos, assim, diante de uma cultura que rejeita a oposição binária clássica entre valores, como faz o Ocidente.

A invocação do deus obedece à repetição da mesma ideia, por meio de falas e gestos repetitivos, encenando um ritual que leva os participantes à comunhão divina, de natureza xamânica. Ou, em outras palavras, à união do humano com o divino. As referências constantes à luz, como atributo divino, adotam formas derivadas de *exakã*: clareza, *moexakã*: clarear (DOOLEY, 1982, p. 56).

A análise dos versos ressalta a junção de lugares geograficamente situados "abaixo", no qual está a humanidade, com outros situados "acima", em que moram os deuses. Trata-se de mais uma referência constantemente lembrada no decorrer da execução ritualística dos cânticos, além da presença da luz, como propriedade divina.

Diversos *mborai* apresentam claramente o desejo de perfeição do Guarani, visto no momento místico de atravessar as "grandes águas", em direção à Terra Sagrada. A Tupã, o Pai, são consagradas as crianças, simbolizando a permanência do grupo, o seu futuro,

indicado objetivamente pela expressão "Ano Novo". A grande dimensão que as narrativas concedem à presença das crianças (*kyringue*) e dos jovens (*kunhataigue*, *kunumigue*) nos rituais indica a crença de que as camadas mais jovens da sociedade são responsáveis pelos resultados provenientes da caminhada ou jornada mítica em direção à Terra Sem Males.

A arte verbal, expressa nos poemas, conduz os sujeitos ao compromisso coletivo assumido pelas expressões "almas palavras", "belas palavras", "belo saber" (*arandu porã*) (MELIÀ, 1989, pp. 293-357), destinadas a oferecer provas sobre a existência dos Deuses e a concepção de um destino humano, que transporta a essência real do ser.

Conclusão

As questões aqui discutidas dizem respeito ao funcionamento discursivo da sociedade *mbya*, por meio da análise da mitopoesia dos *mborai*. Os mitopoemas retratam o caráter sagrado com que as palavras expressam o "belo saber" (*arandu porã*). Os cantos são sentidos como recursos da arte verbal, que são experimentados no convívio dos participantes, quando assumem uma capacidade mística, como um reflexo da cultura, que se faz representar por intermédio de sua dimensão sagrada.

O centro de significação dos *mborai*, como mitopoemas, compreende a concepção da temporalidade à luz de uma discursividade, em processo que anula a distância entre os narradores e o seu mundo mítico. Da mesma forma, o tempo inaugurado pela poesia e materializado no tempo histórico apresenta-se por meio da memória viva, ou a imemorialidade, configurando o grande patrimônio cultural dos *mbya*. O tempo cosmológico – mítico-sagrado – funciona como uma cronologia referencial para a memória social e a conceituação da identidade étnico-cultural dos *mbya*. A educação, ligada ao mito, assume um significado pelo qual a existência humana é avaliada na plenitude ritualística dos saberes poéticos.

A análise dos cânticos sagrados Guaranis extrapola as fronteiras literárias estabelecidas classicamente entre o erudito e o popular, a ficção e a realidade histórica, o profano e o sagrado, impondo novas categorias que põem em questão as divisões ocidentais acima enunciadas. Essas categorias ligam-se a estudos contemporâneos sobre símbolos e signos, vistos na dimensão de sociedades de tradição literária oral.

Os *mborai* expressam as vivências materiais e espirituais dos Guaraní no todo indivisível de seus rituais, rituais esses que unem o passado ao presente e prenunciam um

futuro desejável – e alcançável, por meio de uma caminhada "correta" em direção à Terra Sem Males. Essa caminhada, rumo à morada dos deuses, conforma-se como uma visão coletiva, que se reflete na identidade dos Guarani, como instituinte imaginária de sua cultura.

A incorporação da literatura produzida pelos indígenas brasileiros apresenta-se como decorrência inescapável do reconhecimento legal de seus direitos como cidadãos plenos, mas dotados de especificidades que devem ser respeitadas. Nesse sentido, as teorias clássicas de análise literária aplicam-se aos *mborai* na medida em que levem em conta os caracteres fundamentais da cultura guarani, que não distinguem a realidade da ficção, o passado do presente ou do futuro, categorias de base nos estudos literários clássicos. As crenças indígenas incluem o imaginário à realidade humana, o tempo ao "Grande Tempo" dos mitos.

Referências

- ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de História Colonial (1500-1800)**. Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro. Livraria Briguiet, 4. ed., 1954.
- BASEIO, Maria Auxiliadora Fontana & CUNHA, Maria Zilda da. Fios do Imaginário na trama literária: um estudo interdisciplinar sobre o prespectivismoamazônico¹⁹. In: BRANDÃO, Jack. (org.) **Diálogos Interdisciplinares: Novos olhares nas Ciências Humanas**. São Paulo: Lumen et Virtus, 2015.
- BORGES, Luiz Carlos. Discurso religioso e patrimônio intangível guarani mbya. **Revista Museologia e Patrimônio**. n° 1, pp.44-56, Jul/dez 2008.
- _____. **Fala Instituinte do Discurso Mítico Guarani Mbya**. Tese de Doutorado. 366 p. Curso de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. UNICAMP/CEL, Campinas, 1998.
- _____. Oralidade e Autoria em Narrativas Míticas Guarani Mbya. **Revista Anpoll**, n° 10, pp. 179-204, jan-jun 2001.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guarani: índios do Sul. Religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados**. São Paulo, USP, vol. 4, n° 10, pp. 53-90, set/dez 1990.
- CICCARONE, Celeste. Uma incursão teórica sobre o xamanismo e os motivos da paisagem cultural. In: **Mosaico – Revista de Ciências Sociais**, Vol. 1, Ano 1, Número 1, 2008, p. 87.
- CLASTRES, Hélène: **Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- _____. **A sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.
- DOLLEY, Robert A. **Vocabulário do Guarani**. Summer Institute of Linguistics. Brasília/DF, 1982.
- DEAN, Warren. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura: uma introdução**. Tradução Waltensir Dutra, 6.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRYE, Norfthrop. **Anatomia da crítica. Quatro ensaios**. Trad. de Marcus de Martini; prefácio à edição brasileira João Cezar de Castro Rocha; prefácio à edição canadense Robert D. Denham. São Paulo: É Realizações, 2013.

GODOY, Marília Gomes Ghizzi. **O Misticismo Guarani Mbya na era do sofrimento e da imperfeição**. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

_____. Os rituais de “canto-dança” e de formação da “palavra-alma-nome” entre os Guarani Mbya. In: CARVALHO, Silvia M. S. (coord). **Rituais Indígenas Brasileiros**. São Paulo, CPA Editora Ltda., 1999, pp. 158-168.

HUIZINGA, John. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo, Perspectiva, editora da USP, 1971.

KIENING, Christian. **O Sujeito Selvagem: Pequena Poética do Novo Mundo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano**. Editora UNESP: São Paulo, 2007.

MELIÁ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, M. M. et al. **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989.

MESGRAVIS, Laima. *História do Brasil colônia*. São Paulo: Contexto, 2015.

NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apocúva-Guarani**. Editora da Universidade de São Paulo: São Paulo, 1987.

PETRONIO, Rodrigo. A Ciência da Cultura. Aliás, Antropologia, E1. **O Estado de S. Paulo**, 16/12/2018.

SCHADEN, Egon. **Aculturação Indígena**. Editora da Universidade de São Paulo: São Paulo, 1969.

_____. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo, Editora Pedagógica Universitária, EDUSP, 1974.

_____. A Religião Guarani e o cristianismo. In: **Revista de Antropologia**, Volume 25, São Paulo, 1982, pp. 4-6.

TURCHI, Maria Zaira. **Literatura e Antropologia do Imaginário**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os guarani. In: **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-guarani**, São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987, pp. XXVII-XXXVIII.

WITTMANN, Luisa Tombini. História e religiosidade indígena: reflexões sobre um campo e um tema. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann (org.). **Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul: Manifestações da Religiosidade Indígena**, São Paulo: ANPUH, 2014.