

ARTIGOS

A RELIGIÃO GUARANÍ E O CRISTIANISMO *

Contribuição ao estudo de um processo histórico
de comunicação intercultural

Egon Schaden

(Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo)

Retomo um assunto de que já tratei repetidas vezes. Em essência me cingirei a aspectos históricos de aculturação religiosa dos Guaraní. Repetirei, às vezes ao pé da letra, idéias e fatos expostos alhures, mas haverá também pontos de vista em desacordo com opiniões anteriores. O tema ainda requer muita pesquisa. Além de sobremodo fragmentária, a documentação sobre o processo, que se vem desenrolando desde o século dezesseis, está longe de razoavelmente explorada. E em grande parte estaremos sempre sujeitos a especulações.

No estudo desse processo, precisamos, na maioria das questões, tomar como ponto de partida o conhecimento de fatos da cultura atual, procurando descobrir o que de correspondente existia, ou não, no sistema de origem e quais os elementos incorporados após a chegada dos primeiros cristãos. E, também, quais as mudanças de função e de significado que houve ou possa ter havido. Isto requer paciente e criterioso trabalho de pesquisa, a ser empreendido por toda uma equipe de estudiosos.

Fique, pois, desde logo bem claro que não se cogita aqui de exposição sistemática do objeto e dos problemas que envolve, o que exigiria um quadro bem mais amplo. Nada mais se pretende do que assinalar, em forma de mosaico, alguns elementos significativos e chamar a atenção para umas poucas questões fundamentais, no intuito de mostrar a necessidade de uma revisão crítica de quanto se escreveu sobre a cultura e de sugerir a realização de novas pesquisas de campo a par de um reexame das fontes documentais. Trata-se, pois, de notas avulsas, que, espero, tenham o sentido de proposta para a jovem geração de estudiosos.

(*) — Conferência feita no IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários, realizado em Santa Rosa, Rio Grande do Sul, de 20 a 23 de outubro de 1981.

Exceção feita dos Guayakí, que constituem caso à parte, a população guaraní do Oriente paraguaio e de regiões adjacentes do Brasil e da Argentina se divide em três subtribos, os Ñandéva, também conhecidos como Xiripá, os Mbüá e os Kayowá, chamados Paí ou Tavyterã no Paraguai, cada uma com o seu dialeto e suas peculiaridades culturais. Ninguém há de pôr em dúvida a unidade fundamental da tribo, mas tampouco se deve ignorar as notórias diferenças entre esses três grupos. Muitas delas são de importância para a compreensão do processo aculturativo. Quanto às mudanças do sistema cultural, encontramos toda uma escala de variações. Alguns grupos mantiveram no essencial o seu antigo modo de vida. Outros já foram levados à beira da desintegração. Muitas mudanças que se observam no sistema religioso datam do tempo das reduções, outras se devem a influências de época mais ou menos recente. De modo geral, a cultura guaraní revela grande resistência aos efeitos das diferentes situações de contacto. Sobretudo o caráter fundamental da religião se mostra particularmente imune ao contacto com representantes do mundo cristão. Por muito tempo, aliás, a adoção de elementos do cristianismo não decorre de um real confronto de dois sistemas religiosos, mas reflete uma estratégia para melhor conservar as crenças e os valores tradicionais. É uma forma de conceder para não ceder.

Os Kayowá, cujas aldeias estão situadas no território paraguaio de Amambay e na parte vizinha do Sul de Mato Grosso, ocupam a antiga área das fundações jesuíticas do Itatim. Os Mbüá, que são os mais numerosos, se espalham por um vasto território do Paraguai que se estende desde o Iguatemi, no norte, até os territórios argentinos de Misiones e Entreríos; no Brasil, existem muitos núcleos pequenos, quase todos nos Estados do Sul e na região litorânea de São Paulo. Os Ñandéva se encontram para o norte da rodovia Stroessner — Assunção até a altura da Serra de Maracaju; no Brasil há alguns grupos no Sul do Mato Grosso e no Estado de São Paulo.

Sobre poucas tribos selváticas da América do Sul se tem escrito tão profusamente no decorrer dos séculos como sobre os Guaraní. Em grande parte se deve isto, é claro ao fato de que foi entre esses índios que se levou a cabo a mais espetacular experiência ou empresa de comunicação intercultural de que há notícia em terras do Novo Mundo, a das reduções jesuíticas 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.

Diante disso, é de estranhar a relativa precariedade dos nossos conhecimentos sobre a cultura guaraní. Qualquer que seja o tema com ela relacionado em que nos queiramos aprofundar em razoável medida, esbarramos com o entrave da falta de informações bastante completas. Tantas são, ademais, as ambigüidades e, não raro, contradições com que nos defrontamos

que, na maioria dos casos, se baldam os nossos esforços de chegar a uma compreensão verdadeiramente científica.

*

* *

No princípio deste século, em 1903, chegou ao Brasil um jovem alemão que iria tornar-se o maior conhecedor de nossos índios. Chamava-se Curt Unkel. No interior de São Paulo conviveu alguns anos com um grupo ñandéva-guaraní, os Apapokúva, que o adotaram como membro da tribo, dando-lhe o nome Nimuendajú, “o que construiu a sua morada”. Em 1914, Nimuendajú publicou em Berlim um estudo sobre “Os mitos da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní”. Este trabalho, hoje clássico, revelou aos etnólogos um sistema mítico e religioso extraordinariamente rico. Desde logo despertou a curiosidade por um problema que continua desafiando os pesquisadores: o de saber qual teria sido afinal o destino dos ensinamentos cristãos que no período colonial os missionários jesuítas transmitiram aos índios das reduções.

No grupo que estudara, o próprio Nimuendaju não havia encontrado quase nada que pudesse remontar à ação dos padres da Companhia. Depois de expor e analisar o sistema de crenças e o comportamento religioso dos Apapokúva, chegara à conclusão de que tudo o que de origem cristã se podia apontar na cultura desses Guaraní, cujos antepassados admitia implicitamente haverem vivido sob a tutela jesuítica, se resumia na existência da cruz, do batismo, do caixão de defunto, da idéia de representar heróis míticos por meio de imagens esculpidas, da história da morte de *Ñandedjáry* (“Nosso Senhor”), de cunho profano, e do motivo da casa de tábuas (a arca de Noé), no mito de um herói lendário, *Guyraýpotý*. Quanto ao pavor da destruição do mundo, verdadeira obsessão desses como de outros Guaraní, 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 idéias 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.

Em 1948, León Cadogan, paraguaio, autodidata como Nimuendajú e, como ele, notável pesquisador, pôs à minha disposição os originais de um extenso trabalho, *Avvu Rapyta*, em que transcrevia e comentava textos mítico-religiosos que obtivera entre índios Mbüá-Guaraní da selva oriental do Paraguai. No parecer de José Imbelloni, antropólogo argentino de grande renome e indicutível mérito, que leu alguns capítulos da obra, que eu publicara na *Revista de Antropologia*, esses textos careciam de valor cien-

tífico, pois, a seu ver, não continham nada de autenticamente indígena; na melhor das hipóteses, seriam simples paráfrases de idéias transmitidas pelos jesuítas. O livro de Cadogan, depois editado pela Universidade de São Paulo, é tido hoje como uma das fontes principais para o conhecimento da cultura guaraní.

Temos aqui duas opiniões diametralmente opostas sobre a possível presença de herança cristã em tradições de grupos guaraní contemporâneos. E note-se, ainda, que os Apapokúva de Nimuendajú viviam de há muito em contacto contínuo com gente brasileira, ao passo que os Mbüá de Cadogan se mantinham isolados na floresta paraguaia.

*

* *

É notório que a interação mais intensa e intensiva entre a cultura guaraní e a cristã se deu no tempo das reduções, que se estendeu de 1610 até 1768. Mas é sabido também que os primeiros contactos datam do início do século dezesseis. Após a expulsão dos jesuítas houve na área a presença de outros missionários e, de modo contínuo, a de representantes, sobretudo mestiços, da sociedade ibero-indígena, que aos poucos foi absorvendo a maior parte da população guaraní. Não se poderia, pois, dizer que os elementos da religião cristã hoje encontrados em quase todos, se não em todos os grupos da tribo são de modo geral reminiscências da ação catequética dos inacianos. É, aliás, compreensível que o grau de aculturação religiosa não tenha sido o mesmo em todas as reduções. No momento em que se eliminou a tutela jesuítica havia comunidades que durante gerações seguidas tinham estado sujeitas à catequese sistemática, ao passo que outras mal começavam a sofrê-la. E ninguém saberá dizer ao certo quantos grupos guaraní haviam ficado inteiramente à margem da influência cristã.

Diante disso, coloca-se, entre outros, o problema da chamada “reguaranização” dos índios “missioneiros”, que nunca se discutiu com o necessário rigor. Expulsos os jesuítas e reduzida cada vez mais a possibilidade de outros missionários realizarem um trabalho eficiente no sentido da salvaguarda de um mínimo de ortodoxia doutrinária e do exercício das práticas religiosas que a Igreja prescreve, os índios, abandonados a si próprios, foram adotando, na medida em que se intensificavam os contactos, o sistema de crenças e costumes em vigor nas populações vizinhas, tidas como cristãs. Deixaram de ser Guaraní, para tornar-se “campesinos”. Parte dos índios reduzidos, porém, mormente os ainda mais ligados aos velhos padrões tribais, se embrenharam nas selvas, onde se teriam agregado a comunidades que tinham permanecido fora da órbita da ação missionária, fundindo-se com elas, e transmitindo-lhes, com as inevitáveis distorções, umas tantas coisas que os padres da Companhia lhes haviam ensinado. É esta, pelo menos, uma hipótese que, por tudo o que sabemos, tem alto grau de probabilidade,

mas da qual nunca se dirá com segurança em que medida corresponde aos fatos históricos. Em todo caso, parece que somente para esses índios, que, isoladamente ou em pequenos grupos, voltaram para a floresta, tem validade o conceito de "reguaranização". Quer isto dizer, em última análise, que das comunidades guaraní hoje existentes talvez nenhuma descenda, como tal, de antigos índios "missioneiros".

Certo é que a religião de todos os grupos da tribo que hoje vivem no Brasil, no Paraguai e na Argentina não é a cristã, mas a guaraní. De tudo o que de possível proveniência cristã se possa descobrir no conjunto de suas crenças, ritos e cerimônias conservaram-se apenas aspectos tangíveis e formais. O conteúdo é pagão.

Entre índios cujos antepassados estiveram direta ou indiretamente na órbita de influência dos missionários ter-se-ia a expectativa de encontrar pelo menos uma mitologia sincrética, em que elementos bíblicos e outras reminiscências cristãs estivessem amalgamados com os relatos autóctones. Mas o que na realidade se registrou é um conjunto de mitos que manteve o seu genuíno caráter aborígine. Nada do que se depara na estrutura do pensamento mítico-religioso reflete a visão do mundo que deve ter sido a dos jesuítas.

Da parte destes, embora acentuassem a excepcional receptividade dos índios pelos ensinamentos sobre o mundo sobrenatural, sempre houve particular relutância em reconhecer que os Guaraní tivessem tido uma verdadeira religião antes de serem submetidos à catequese. As crenças e práticas religiosas tribais designavam-nas sumariamente como "ydolatrias". E quando não podiam deixar de admitir que por detrás destas havia de fato um espírito religioso, este estava naturalmente, em sua opinião, deturpado por idéias falsas que vicejavam nas trevas do paganismo.

Outra não poderia ter sido a atitude dos missionários, que, para julgar a mentalidade indígena, só tinham critérios decorrentes de sua própria. Seria insensato querer que um jesuíta espanhol do século dezessete encarasse os Guaraní com os olhos, digamos, de um antropólogo de nossos dias. E afinal os missionários não viam nenhuma razão para se informarem melhor sobre coisas tidas de antemão como falsidades e que, portanto, existiam tão somente para serem erradicadas. Muito menos ainda eram capazes os jesuítas de descobrir valores morais no comportamento dos aborígines. Tudo o que não correspondesse à moral cristã era imoral e, por isso mesmo, contrário à natureza humana.

Não se há de estranhar que assim tenha sido. O que talvez surpreenda um pouco é o fato de que a mesma visão se manteve constante, apesar de toda a experiência, pelo prolongado período da história das reduções na bacia do Prata.

Ouve-se às vezes uma acusação bastante ingênua — para não dizer tola — aos inacianos que trabalharam na bacia do Paraná: a de que não respeitavam a cultura guaraní como forma de vida legitimamente humana e de que faziam o possível para destruí-la. Não menos ingênua parece a tentativa de refutar essa impugnação para defender os missionários. Seria exigir muito dos jesuítas coloniais que pudessem ter tido algum interesse na preservação da cultura dos índios, que era precisamente o que vinham substituir pela mensagem europeu-cristã de que eram portadores. Quando muito — e disso não se descuidaram —, haveriam de mobilizar, para conseguir os seus objetivos, as “disposições naturais” do gentio, que lhes pareciam configurar uma índole propícia à aceitação da nova doutrina. Mas não foram, nem poderiam ter sido capazes de perceber que a profunda religiosidade dos Guaraní, longe de ser “qualidade inata”, era por certo o elemento básico da própria cultura tribal.

*

* *

Os estudiosos dos Guaraní são unânimes em considerá-los um povo profundamente religioso. Já os antigos missionários assinalam o grande interesse desses índios por tudo que seja religião, “verdadeira ou falsa”. O espírito extraordinariamente místico dos Guaraní contemporâneos tem despertado a atenção de mais de um pesquisador. Examinem-se a este respeito, entre outros, os escritos de Nimuendajú, Cadogan, Haubert e Melià. Sabemos, também, que é no apego à religião dos antepassados que os grupos hoje sujeitos à ação desintegradora do contacto com o mundo civilizado encontram o principal estímulo para insistir em sua identidade étnica.

Donde lhes teria advindo esse espírito inteiramente voltado para a esfera do sagrado? De modo explícito ou implícito quase todos os autores o consideram já existente na cultura guaraní antes da conquista espiritual cristã. A semente lançada pela catequese teria, assim, germinado em solo fértil, e o notório êxito missionário dos filhos de Santo Inácio se explicaria, antes de mais nada, pela afinidade entre a orientação da cultura tribal e os desígnios da pregação cristã.

É preciso reconhecer que nas fontes documentais são poucos os dados explícitos em abono dessa opinião. Tampouco parece corroborá-la sem mais nem menos o exame das demais culturas do grupo tupí-guaraní. Nenhuma delas se nos apresenta mais dirigida para a vivência religiosa do que as de outras tribos sul-americanas. Mas, por outro lado, se nos afigura decisivo o fato de que dentre os grupos guaraní da atualidade são precisamente aqueles em cuja religião dificilmente se identifica influência cristã os que têm o pensamento mítico mais elaborado e sutil e, também, o espírito místico mais acentuado. Em especial os Mbüá paraguaios estudados por Ca-

dogan. Outros, como os Kayowá de Mato Grosso, em cuja religião a herança jesuítica é manifesta, têm uma metafísica não menos abstrata do que os Mbüá do Guairá, mas nela não parece haver nada que se possa ou deva remontar a ensinamentos transmitidos pelos missionários.

E aqui damos razão a Nimuendajú, quando afirma que a mitologia apapokúva se nos afigura essencialmente pagã. Esta, como a de outros grupos guaraní, é um "corpus mythorum" coeso, coerente e, por assim dizer, impermeável. Creio ser esta a razão pela qual se revelou praticamente refratária até mesmo à incorporação de figuras e de episódios bíblicos, ao contrário do que é bastante corriqueiro na mitologia de outras sujeitas por algum tempo à catequese cristã. Nestes casos — por exemplo, entre os Mundurukú do Tapajós, entre os quais Robert Murphy colheu algumas histórias de Adão e Eva, que ele chama "versão mundurukú" da Bíblia — costuma haver uma reinterpretação, em termos da mitologia tribal, a tal ponto que, salvo uma ou outra exceção, ninguém atinaria por certo, não fossem os nomes dos protagonistas e alguns outros pormenores, com a origem missionária dos contos. Ora, na mitologia apapokúva-guaraní nem sequer se encontra algo similar, a não ser a história do herói que faz o papel de Noé. Tanto menos provável, evidentemente, que hajam conservado conceitos abstratos da teologia cristã, que, aliás, ao que tudo faz crer, os jesuítas, homens de espírito prático, não se teriam empenhado muito em transmitir aos neófitos. Queriam formar cristãos, não teólogos. Os catecismos e outros textos, como os escritos de Nicolás Yapuguay, de que adiante se falará, foram, como não poderia deixar de ser, redigidos para gente na opinião dos missionários pouco afeita a especulações metafísicas. É certo que os padres nunca tiveram na devida conta a extraordinária capacidade de abstração que se revela nas concepções míticas dos índios. Estas, como já se disse com razão, nada ficam a dever ao que se encontra, por exemplo, na filosofia dos pré-socráticos.

No tocante ao conteúdo propriamente religioso dos mitos, é razoável admitir que a ação dos jesuítas tenha incrementado a sua função motivadora. Principalmente os mitos relativos à escatologia e o do Paraíso são vividos como verdadeira obsessão pela maioria dos Guaraní da atualidade. Mais de uma vez aventei a hipótese de que, em certo sentido, haveria nisso uma hipertrofia ou exacerbação de valores centrais do sistema cultural. Não sei se virá a ser comprovada, o que não impediria que, em certo sentido também, os missionários, dando maior ênfase aos valores morais do que aos essencialmente religiosos, teriam tido, como já se afirmou, uma ação antes secularizadora.

Quanto aos textos míticos fundamentais — e isto vale para todos os grupos, na medida em que deles temos informações bastante consistentes —, trata-se de narrativas encontradas em tribos da grande família tupí-guara-

ní. A criação da terra por um ser supremo (salvo entre parte dos Kayowá, que ignoram um deus criador e falam num princípio impessoal responsável pelo surgimento do Universo), a série de peripécias dos irmãos míticos, identificados com o sol e a lua, e outras tantas histórias se encontram espalhadas por toda a América do Sul, também entre numerosas tribos de outras famílias lingüístico-culturais.

Para dizer religião em sua língua, o Guaraní usa a expressão *ñandé rekó*, “nossa maneira de ser”, que traduz em português por “nosso sistema”. A rigor, as crenças e o comportamento relativos ao mundo sobrenatural não constituem esfera distinta do conjunto da cultura. É esta uma característica das chamadas religiões étnicas em oposição às superétnicas ou universais. Como as religiões étnicas valem, por definição, para um determinado povo e não necessariamente para os demais, também não há o perigo de intolerância para com doutrinas diferentes, ao contrário do que se dá com uma verdade que se tenha como válida para toda a humanidade. A religião guaraní, em que pese às transformações que possa ter havido com a pregação do Evangelho, continua sendo uma religião tribal. E se, como se costuma dizer, os Guaraní cristianizados, após a expulsão dos jesuítas, “volvieron a la gentilidad” — expressão que, como já foi assinalado, se deve tomar “cum grano salis” —, esse retorno à condição tribal se manifesta sobretudo na revitalização do antigo caráter da doutrina, na qual atitudes e valores de origem cristã haveriam de sobreviver apenas na medida em que não estivessem em conflito com esse caráter.

*

* *

Não seria possível, é obvio, expor aqui, para explicitar a sua natureza autenticamente indígena, a mitologia de que emana o pensamento metafísico-religioso dos Guaraní da atualidade. Mas será de interesse apresentar, para uma orientação preliminar, pelo menos o arcabouço de duas variantes da doutrina: uma, dos Kayowá, e outra, dos Mbüá.

Vejamos, para começar, um quadro muito sumário da teoria e da teologia de um grupo guaraní do qual temos indícios bastante seguros de tratar-se de índios cujos antepassados sofreram influência jesuítica. São os Kayowá de Amambai, no Sul de Mato Grosso. Trabalhei entre eles em 1949 e 1950 e tornei a visitá-los em 1963.

É muito complexa a imagem que os Kayowá de Amambai têm do Universo. Entre a superfície da terra (*Yvý*, *Yvýkatú*) e o firmamento (*Yvá*, *Yvága*, *Yvánga*) situa-se o espaço chamado *Yváraguay*. Este se divide em numerosas regiões, sobrepostas como os andares de um edifício. Cada uma tem seu próprio nome e é domínio de determinados deuses e espíritos.

O todo é um céu densamente povoado de divindades, como também de outros entes, em parte brejeiros e perigosos.

Ao contrário do que refere a mitologia de outros grupos Kayowá, onde *Ñané Ramõi Papá*, o deus supremo, figura como criador do mundo, a tradição dos índios de Amambai não conhece autor do Universo, embora também para eles *Ñané Ramõi Papá* seja a divindade máxima. Dizem que do rocío primitivo (*Ysapý*) se originou o “embrião da terra” (*Yvý Reñõi*). E declaram peremptoriamente que “a origem das coisas não tem pai”. Doutra parte, afirmam que *Ñané Ramõi Papá*, por ter sido o primeiro a existir, é também *Ñypywumbý*, “origem do princípio”. Todas as divindades, tal como os homens, surgiram de uma origem impessoal das coisas, que se chama *Djasaká* (wy). Ou melhor, cada categoria de seres vivos, terrenos como supratrenos, tem o seu *Djassuká* (wy).

O deus supremo é, como vimos, *Ñané Ramõi Papá*. *Ñané Ramõi* significa “Nosso Avô” ou “Nosso Ancestre”. Como tradução de *Papá* deram-me a palavra portuguesa “padre”, o que estranho, uma vez que os sacerdotes da religião tribal têm o título *pa’í*. A esposa do chefe dos deuses é *Ñandé Djarýi*, “Nossa Avó”. As demais divindades e figuras celestes, graduadas entre si por escala hierárquica, servem a *Ñané Ramõi Papá* como *Yvyráidjá*, “senhores dos pequenos bastões”, isto é, das varas rituais de dança. *Ñané Ramõi Papá* tem a sua sede no centro do *Ywáraguy*. Seu irmão, *Ñané Ramõi Hyapú Gwasú*, ou simplesmente *Hyapú Gwasú*, “Grande Trovão”, reina numa região oriental do céu. (Entre outros Kayowá os dois *Ñané Ramõi* são um só personagem). Dentre os numerosos filhos de *Ñané Ramõi Papá* se destacam *Pa’í Kwará* (ry), o deus lunar. Não há, porém, muita clareza quanto às relações genealógicas, pois certa vez me disseram que os dois irmãos são filhos de *Ñandé Ru*, “Nosso Pai”, por sua vez filho de *Ñané Ramõi Papá*. (*Ñandé ru*, “nosso pai”, é também, ao lado de *tupã* e de outros, nome comum para dizer deus). Ao passo que de *Pa’í Kwará* (também chamado *Ñandé Ryké’y*, “Nosso Irmão Maior”) ora consta que faz o sol brilhar, ora, que é o próprio sol (*kōarahý*), afirma-se de *Yvakadjú* simplesmente que move a lua e a faz iluminar o mundo durante a noite. Na língua dos sacerdotes se usa *yvakadjú* também para dizer clarão da lua e, ainda, *arapitxá* para designar um brilho lunar especial.

Pa’í Kwará, o mais avisado dos filhos do deus supremo, habita a região superior do centro do céu, de onde governa a vida dos homens na terra. A ele o *Kayowá* se refere com o mais profundo respeito, e a maior ventura que o devoto pode almejar é ver o semblante de *Pa’í Kwará*. O empenho com que se pratica o culto, dizem os índios, visa, em última instância, a obter essa graça.

Iríamos longe se quiséssemos aqui passar em revista as demais divindades e entes do céu. Anotei mais de trinta nomes de deuses menores.

Quase todos descem à terra em diferentes épocas do ano e são, em sua maioria, responsáveis pela chuva, pelos trovões, pelas tempestades, pelo granizo e por outras coisas mais. Além disso, existe, nas regiões do Além, o povo dos “Kayowá celestes”, com os quais os da terra se sentem estreitamente ligados. São os *Tavyterã (djú)*, que não têm morada fixa e eram pelo espaço, sem saber para onde ir. É este, ao que me disseram, o significado do nome, que seria derivado de *tavý*, ignorante, desorientado.

Dos homens que vivem na terra se distinguem os deuses pelo fato de serem entes puros — corpóreos, sim, mas com corpos isentos da consistência e do peso da matéria e, por isso, transparentes. Por meio do canto e da dança o Kayowá procura purificar o seu corpo — por assim dizer, espiritualizá-lo — e tornar-se como que divino. Assim espera alcançar o estado de *agwydjé* e talvez subir ao Paraíso sem antes passar pela morte. À medida que se aproxima deste estado de perfeição, a pessoa se vai tornando cada vez mais rica, no sentido espiritual da palavra. O *djegwaká*, diadema do sacerdote, e as flores de penas amarelas de seu cinto de dança representam a sua riqueza. A vestimenta dos deuses reluz como ouro e os seus próprios corpos são fontes de luz. Dessa luz fazem participar os fiéis durante a dança, tornando-os semelhantes a si próprios. *Idjú*, “amarelo”, é a côr sagrada. Na linguagem religiosa, a palavra — da qual há variantes, como *padjú*, *ndadjú* e *djadjú*, cada uma com seu significado específico — exprime o esplendor dos seres divinos e, de maneira geral, tudo o que é sublime ou sagrado.

Não alonguemos, porém, estas explicações, o que iria muito além do intuito de dar uma noção do caráter original do pensamento mítico-religioso de índios Kayowá-Guaraní da atualidade.

E agora, também apenas de relance, alguns dos ensinamentos míticos registrados por León Cadogan entre os Mbüá de Paso Yoguai, no Leste paraguaio.

Por meio de profunda meditação, *Ñamandú Ru Papá Tenondé* criou do rocío primevo o seu próprio corpo. De uma parte ínfima de sua sabedoria criou o *Ayvú Rapytá*, “sede da fala” ou origem das almas. Criou também o *Mborayú Rapytá*, a fonte do amor ao próximo. Depois criou o *Mbax'é-A-ã Rapytá*, a fonte do cântico sagrado. Meditou sobre quem deveria ser partícipe das palavras de seu cântico. Criou então os primeiros deuses (ou chefes de deuses), “os que não têm umbigo”, cada qual estirpe de numeroso povo celeste, e deu-lhes a consciência da divindade. Criou a *Ñamandú Py'á G'atxú*, “Ñamandú de Grande Coração”), a *Karái Ru Etê*, “Verdadeiro Pai dos Karái”, que é o deus do fogo e que mora a leste; criou a *Djakairá Ru Etê*, “Verdadeiro Pai dos Djakairá”, o deus da neblina e da primavera, que mora no norte; criou a *Tupã Ru Etê*, “Verdadeiro Pai dos Tupã”, o deus da chuva (ou das trovoadas?), que mora no oeste. Cada um dos povos celestes por eles governados tem as suas próprias tarefas. Cuidam das esta-

ções do ano, do tempo, do crescimento das plantas. Todo chefe de um povo celeste é também *Ñeë Ru Etê*, “verdadeiro pai das almas”, e cada ser humano é afim de um deles. *Ñamandú Rú papá Tenondé* criou os sete Paraísos do céu, criou o firmamento, que repousa sobre quatro esteios, *yvyrái*, e a “Primeira Terra”, fazendo-a descansar sobre uma coluna de madeira. A “Primeira Terra” foi vítima de um dilúvio, que a inundou por causa de um incesto. A “Terra Nova”, em que vivemos, foi criada por *Ñanderú Papá Miri*. Também ela poderá ser destruída.

Que bastem estes rudimentos do gênesis para se lóbrigar o grau de especulação filosófica e teológica de que são capazes os Mbüá-Guaraní. Seria talvez temerário supor a natureza autóctone dessa mitologia se não fosse o fato de que os Mbüá do Guairá são os únicos que desconhecem a cruz e outros elementos cuja origem remontamos com bastante razão ao tempo dos filhos de Santo Inácio. E, salvo idéias muito gerais, como a da criação do mundo e a do Dilúvio, não há nada nessa mitologia que lembre alguma coisa do gênesis bíblico. Poderia alguém dizer que o incesto que provocou o Dilúvio é análogo ao primeiro pecado, de que nos fala a Bíblia. Mas para admitir que se trata de herança jesuítica seria necessária a existência de outros elementos da história, como, por exemplo, a serpente ou os nomes de Adão e Eva.

*

* *

Por fim, leia-se, a título de contraste, a história da morte de Cristo, registrada em dois grupos, os *Ñandéva* ou *Apapokúva* de *Nimuendajú* e os *Kayowá* ou *Paí-Tavyterã* do Paraguai, narrativa que nada tem a ver com o sistema mítico, nem com a vida religiosa.

Apresentando a versão que colheu entre os *Apapokúva*, *Nimuendajú* escreve o seguinte: “Finalmente quero ainda reproduzir a história de *Ñandejáry* (nosso senhor) ou *Ñandecý membý* (filho de nossa mãe), visto que sobrou como única tradição oral da doutrina dos jesuítas. — *Ñandecý* mora com seu menino entre os homens. Certa manhã, ele ouve alguém chorar na vizinhança e pergunta a sua mãe o que foi que aconteceu. Esta lhe proíbe incomodar-se com a coisa. Apesar disso, vai ao lugar do choro e dá com uma negra. Perguntando-lhe por que chora, ela responde que seu filho morreu durante a noite. O menino *Ñandejáry* põe-se diante do cadáver e fala: Afinal por que é que você chora? Seu filho está só dormindo! Com isso desperta a criança morta, mas recomenda expressamente à negra que não revele a ninguém o milagre. Não obstante, ela o faz, e os homens, que desconfiam do poder mágico de *Ñandejáry*, se põem em movimento para matá-lo. Amarram-no a uma árvore — segundo outros, ele mesmo subiu nela — e tentaram de todo jeito matá-lo. *Ñandecý* ficou perto, a chorar. Afinal trouxeram um negro cego, puseram-lhe uma lança na mão, colocando a

ponta junto ao pescoço de *Ñandejáry*, e mandaram-no dar uma estocada. *Ñandejáry* morreu finalmente, mas o sangue da ferida espirrou nos olhos do negro e de um momento para outro este estava curado da cegueira. Viram então os homens que *Ñandejáry* fora de fato um grande mago e que não o deviam ter morto. — Esta é a única conclusão da narrativa; a qualquer moralidade da história ou relação com o batismo, a cruz ou algum procedimento ritual não se faz referência. A história da *Ñandejáry* é muito menos conhecida do que a de *Ñanderyqueý*, e sempre se acrescenta que os Guaraní originalmente não a conheciam. Afirma-se, porém, que é verdadeira”. (Nimuendajú, 1914, pág. 380).

Ao incluir a tradução desse texto em meu livro *Aculturação Indígena*, acrescentei o seguinte comentário: “Vê-se, portanto, que os índios não encontraram nenhum ponto de contacto entre seu próprio sistema religioso e os elementos bíblicos bastante díspares aqui enfeixados numa narrativa essencialmente secular. Nem sequer se decidiram pela identificação do herói da história com algum personagem da mitologia nativa, solução corriqueira nas mais variadas tribos. E, como já escrevi alhures, ‘A confusão entre os judeus e o soldado romano que abriu com a lança o lado de Jesus Cristo é coisa insignificante em comparação com o que se observa em outros casos’ (...). De ordinário, a algaravia resultante da combinação de elementos de diferentes passagens da Bíblia é bem maior, ainda mais quando se fundem com a própria mitologia tribal”. (Schaden, 1959, nota a págs. 214-215).

Não menos despida de conotação religiosa é a história de *Pa'i Tani*, ouvida pelo Padre Melià entre os Kayowá ou Tavyterã do Paraguai. *Pa'i Tani* “era um pa'i” que lutou contra os ricos e graúdos, defendendo os interesses dos pobres. Era muito popular e tinha muita influência sobre o povo. Suas atividades pareciam perigosas aos manda-chuvas e eles decidiram matá-lo. Como ninguém se animasse a fazê-lo, trouxeram um cego, indicando-lhe o lugar em que devia dar uma estocada com a faca; este lugar era o coração de *Pa'i Tani*, que estava amarrado de pés e mãos. Ao ser apunhalado *Pa'i Tani*, saltaram gotas de seu sangue nos olhos do cego, gotas que o fizeram ver de novo. Quando viu a quem tinha morto, ajoelhou-se arrependido diante de *Pa'i Tani* e lhe pediu perdão, que lhe foi concedido”. Quanto ao nome do protagonista, somos informados de que *Tani* lembra *Santani*, forma guaranizada de San Estanislao, nome de uma missão jesuítica do Paraguai (Melià-Grünberg, 1976, pág. 233).

*

* *

A existência da cruz, como idéia e como objeto, no contexto religioso da tribo, é uma das primeiras coisas que despertam a atenção de quantos se põem a investigar o assunto que nos interessa aqui. Justifica-se, por isso, que a ela se faça uma referência, ainda que muito rápida.

Na religião guaraní a cruz tem lugar de relevo como objeto de culto e também como elemento mítico, até como divindade. Dá-se-lhe o nome de *kurusú*, do espanhol, em substituição a *yvyrá djoasá*, “paus cruzados”, que, segundo os dicionários, ainda existe no chamado guaraní paraguaio ao lado de *kurusú*. Nas reduções, os jesuítas empregaram, pelo menos para o sinal da cruz, a expressão híbrida “*santa joaçaba*”, introduzida, como explica Melià, por missionários que haviam trabalhado entre Tupí do Brasil. Mas em Montoya e na quase totalidade dos autores, antigos e modernos, predomina a palavra *kurusú*.

A expressão *yvyrá djoasá* ocorre no mito cosmogônico dos Apapokúva, do grupo Ñandéva, onde designa a cruz de madeira que serviu ao Criador como suporte da terra e que, na versão de Nimuendajú, a sustentará até o dia em que esta for destruída. Segundo Nimuendajú, os *yvyrá djoasá rekó ypý*, “eternos paus cruzados”, seriam elemento genuinamente indígena, não devendo ser confundidos com o símbolo do cristianismo. Tratar-se-ia duma cruz horizontal, orientada para os quatro pontos cardiais, e os quadrantes por ela formados. Ñanderuvusú teria preenchido com barro quando criou a terra.

Em 1946, Pedro Pires, velho Ñandéva do litoral paulista, me narrou o mito da Criação, em que se diz: “Era um homem. Não se sabe o pai dele e não se sabe a mãe dele. É o deus verdadeiro, Ñanderuvusú. Não havia iluminação no ar. Eles viviam no escuro, em cima de uma cruz. Ñanderuvusú mandou *Mbaékwáá* gritar. Então ele gritou. Ñanderuvusú desceu para o pé da cruz. Desceu e viu uma bolinha de terra. Aí ele subiu outra vez e contou a ele que lá estava uma bolinha de terra. Aí ele o mandou gritar outra vez, com mais força. Aí, quando ele foi, estava grande, muito grande, tinha espichado bastante. Aí, o primeiro bicho que houve foi o grilo: txim, txim, txim, começou a falar. Aí eles desceram. Estava feito o mundo”. E assim por diante. Aqui se trata, pois, de uma cruz vertical, o que, é óbvio, não impede que seja elemento guaraní autêntico. Num artigo sobre os Ñandéva (Xiripá) paraguaios, León Cadogan escreve: “Chamou-me a atenção a insistência com que designavam as varas ou colunas do culto com o nome de *kurusú* (cruz), tanto é assim que fui à dança convencido de que se iria efetuar ante uma cruz cristã, mas em nenhuma das casas dos *ñanderú* que visitei havia uma cruz; sem embargo, todos designavam com este nome a coluna do meio, a cujo lado se eleva o suporte da flecha ritual, insistindo em que é sinônimo de *yvyrá’í*. Igual insistência encontrei, no princípio, em designar o Criador com o nome guaraní paraguaio: *Tupã Ñanderujary*”. (Cadogan, 1959 b, págs. 82-83). Diga-se de passagem que o *yvyrá’í* lembra o bastão dos alcaides, símbolo de autoridade, e pode-se supor que haja convergência ou sincretismo com o bastão de culto, usado ainda em muitos grupos guaraní. Em algumas aldeias kayowá coexiste com a cruz

de dança. *Yvyráidja* é o nome dos auxiliares do culto e também o dos espíritos protetores, que, aliás, têm analogia com o Anjo da Guarda.

Entre os Kayowá ou Paĩ-Tavyterã do Paraguai, o mito da Criação, tal como o resume o Padre Melià, que estudou esses grupos, começa assim: “Ñane Ramõi criou o mundo (a terra?) sobre a base de dois paus cruzados, *yvy jekoka* — *kurusu* — e por meio de *Jasuka*” etc. (Melià-Grünberg, 1976, pág. 228). Para os mesmos índios, *kurusú* “é símbolo do *yvy jekoka*, que mantém a ordem cósmica”. (*Ibidem*, pág. 247.) *Kurusú* simboliza a equilíbrio, assim como, por exemplo, *Ñanduá* representa a força e *Mbaékwaá* o saber impessoal. Com referência a *kurusú*, Marcial Samaniego anotou, também entre os Kayowá, a explicação de que o *yvy yekoká*, *yvy rechapávy*, é o sustentáculo da terra; que abarca (com a vista) tudo o que existe na terra. (Samaniego, 1968, pág. 377). E o gênesis kayowá por ele recolhido reza a certa altura: “Com a Cruz levantei esta terra, disse o Criador. Com o brilho da Cruz levantei esta terra, disse o Criador. Com as chamas da Cruz levantei a terra, disse o Criador” (pág. 379).

Tudo leva a crer que nos conceitos de *kurusú*, como os encontramos hoje na cultura guaraní, há a soma ou fusão de elementos autóctones com a cruz cristã.

*

* *

Entre os índios sul-americanos, sobretudo os da grande família tupí-guaraní, são numerosos os mitos de um cataclismo que destruiu uma primeira humanidade ou até, com ela, a própria terra em que vivia. Na maioria dos casos se fala de um dilúvio, mas ocorre também o mito do Incêndio Universal. A seqüência das duas catástrofes fazia parte da tradição oral dos Tupí litorâneos e se encontra igualmente entre os Guaraní. O dilúvio que apagou o fogo deu origem ao oceano, cuja água é salgada por causa da cinza que contém. A profecia da destruição — ora mais, ora menos iminente — do mundo em que vivemos é uma das grandes preocupações coletivas, não de todos, mas de grande parte dos grupos guaraní da atualidade. De tempos em tempos desencadeia movimentos messiânicos, cujos participantes procuram encontrar refúgio na Terra sem Males.

Já que é considerável o número de trabalhos que tratam da escatologia guaraní, podemos limitar-nos aqui a alguns poucos aspectos com referência ao problema fundamental.

Parece que as primeiras notícias sobre a mito da destruição do mundo no futuro entre os Guaraní são as que Nimuendajú nos deixou em seu trabalho sobre os Apapokúva. Tal era o pavor que estes tinham da catás-

trofe que o autor considera a profecia como um dos fundamentos de sua religião. Entretanto, não se pode excluir de antemão a hipótese de o mito haver surgido com a pregação jesuítica sobre o Dia do Juízo. Entre os Mbüá do Guairá, Cadogan registrou a idéia apenas como acontecimento eventual.

Para os Apapokúva dos princípios do século, o anunciado cataclismo era o *mbaé meguá*, desgraça ou ruína. Nimuendajú reconhece que Montoya registra a expressão com o sentido oposto, de felicidade. Mas talvez haja aí engano da parte de Montoya. Cadogan informa que os Paĩ, isto é, os Kayowá do Paraguai, usam *mba'e meguá* como sinônimo de *Piraguai*, nome que dão ao Inferno ou Purgatório. De minha parte, só posso dizer que todas as vezes que procurei descobrir algo sobre o *mba'e meguá*, os índios não mo souberam dizer. Recentemente, dois autores, Pierre Clastres e Helène Clastres se referem a um *yvy mba'e meguá*, de composição um tanto estranha, que dizem significar terra imperfeita ou ruim. Não revelam de onde houberam a expressão.

Em 1949, quando trabalhei entre os Kayowá de Panambi, perto de Dourados, os índios da aldeia estavam em alvoroço por causa da decisão do Governo de fundar uma colônia agrícola em seu território. Achavam que o fim do mundo estava próximo, e o próprio sacerdote do grupo promovia danças religiosas para precipitar o evento. Quando pedi aos Kayowá que me fizessem desenhos a lápis, um dos temas preferidos era o cataclismo apocalíptico. Um desses desenhos é *yvy opá*, acabou-se o mundo. "No centro, um círculo preto: *kó yvy*, esta terra; em redor, a imensidão do espaço cósmico, cortado pelas veredas dos deuses quando caminham pelo céu; nos pontos cardiais, as sedes das divindades; nos cantos, os suportes do mundo. Pairando, no espaço, os índios Kayowá e, do lado oposto (...), os míticos macacos flechadores, presos num cercado, do qual serão soltos no dia da destruição, a fim de melhor alvejarem, com suas flechas incandescentes, os pobres índios desprotegidos. Como se isto não bastasse, virão dos quatro lados os *Kavadjú vevê*, os cavalos voadores, indicados como que por uma franja ornamental que remata o desenho. É evidente a reminiscência das palavras jesuíticas nessa impressionante imagem do Juízo Final." (Schaden, 1963, pág. 82).

*

* * *

A imagem mítica do Paraíso, terra da imortalidade, onde se estará a salvo das agruras deste mundo, é uma das maiores preocupações de grande parte dos Guaraní atuais. Ainda não sabemos em que medida se trata de um anelo existente na cultura tribal antes da chegada dos missionários, que apenas o teriam avivado. Em todo caso, tal como se

nos apresenta hoje, o mito, variando, aliás, de uma aldeia para outra, revela em quase todos os grupos alguma influência cristã.

O mito do Paraíso foi registrado não somente entre índios tupí-guaraní, mas também em tribos de outras famílias lingüísticas da América do Sul. Quanto às migrações dos Guaraní do Paraguai para a costa atlântica, que se iniciaram antes do Descobrimento, tem elas sido interpretadas como movimentos devidos, desde o princípio, à presença desse mito, segundo o qual, na versão hoje mais comum, o Paraíso fica além do oceano, na direção do sol nascente.

O primeiro a discutir em maior profundidade as migrações guaraní foi Curt Nimuendajú, em seu trabalho sobre os Apapokúva. Viviam esses índios exaltados pela profecia da inevitável e iminente destruição do mundo e pelo mito da terra da bem-aventurança eterna, a que se pode chegar sem antes morrer. Os Apapokúva chamavam o Paraíso de *Yvy Marã Eỹ*, Terra sem Males. Esta denominação vem sendo empregada pelos etnólogos em geral para designar o Paraíso em todos os grupos guaraní. Mas parece que foi ouvida apenas por Nimuendajú. Até na aldeia de Araribá, onde este fizera as suas pesquisas, encontrei, nos anos 40, outro nome em lugar daquele: *Yvy Ñomimbyré*, Terra Escondida, assim chamada, ao que me disseram, “porque ninguém enxerga essa terra”. Afirmaram-me categoricamente que fica acima de nós, no zênite. E comentaram: “Nós estamos no meio do mar, que cerca este mundo”... “Lá é como aqui, é com papagaios, antas, gente, mas diferente dos homens deste yvy”. Na mesma aldeia, entretanto, me deram também outras explicações.

León Cadogan usa *Yvy Marã Eỹ* para o Paraíso dos Mbüá, mas nos textos que estes lhe ditaram se lê *Yvy Katu*, Terra Boa, situada além de *Kurutuê Retã*, Terra dos Portugueses, e para lá do Mar Grande. (Cadogan, 1959 a, págs. 144 e 145.)

O Padre Bartomeu Melià assinala o fato importante de que no *Tesoro* de Montoya *yvy marane'ỹ* aparece com o significado de “suelo intacto, que no ha sido edificado” e “*ka'a marane'ỹ*” com o de “monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado”. Enfim, simplesmente terra virgem, o que não tem nada a ver com o sentido religioso que hoje se dá a *Yvy Marã Eỹ*. Seria, antes, uma acepção ecológica e econômica, sobretudo ligada talvez, conjetura Melià, à mobilidade espacial devida à necessidade de encontrar novas terras para o cultivo e a caça e, mais tarde, também à de fugir aos atropelos inerentes à história colonial. “Na busca de um solo onde pudessem viver o seu modo de ser autêntico, os Guaraní podem ter feito cristalizar tanto suas antigas aspirações religiosas como a consciência de novos conflitos históricos. *Yvy marane'ỹ* se convertia numa “terra sem mal”, terra física como em sua acepção an-

tiga e, ao mesmo tempo, terra mística depois de tanta migração frustrada". (Melià, Ms., págs. 11-12.)

León Cadogan chamou a atenção para a descrição de dois Paraísos que Nicolás Yapuguay, índio Guaraní instruído pelos jesuítas e homem bastante culto, inseriu em seus *Sermones y Exercicios*: do terrestre, que seria o Éden Bíblico, e do celeste, a que chama *yvá Tupã retá*, céu país de Deus. Sobre o primeiro escreve: "Nosso senhor Deus fez o nosso primeiro pai e fez também sua esposa, e para morada deles fez uma bela terra, chamada Paraíso. Neste lugar fez um bonito horto e diversas árvores frutíferas de frutos muito doces para eles". Quanto ao Paraíso celeste, consta que lá a alma do virtuoso viverá como filho de Deus, 4/8, que nela só entram os bem-aventurados, 67/27; irão ao reino de Deus para gozar e bem-aventurança eterna, 90/15; e aos que tenham por santo patrono a São Francisco Xavier, "depois de mortos, os conduzirá, no céu, de uma árvore frutífera de formosos frutos a outra". (*Apud* Cadogan, 1968 a, págs. 70-71.)

Por certo o confronto desses citações com as várias versões do mito do Paraíso guaraní de que temos conhecimento comprovaria, se necessário fosse, a existência de sincretismo na maioria delas.

Mas convém destacar pelo menos um elemento central, a noção de *agwydjê*, aí implícita ou subjacente, que corresponde à do estado de graça da doutrina cristã. Todo o empenho dos que pretendem ir para o Paraíso antes que desabe o grande cataclismo converge para a obtenção do *agwydjê*, sem o que não é possível entrar ou, segundo as palavras de Yapuguay, "nela só entram os bem-aventurados". Para ser digno do Paraíso, é preciso dedicar-se com o máximo fervor, durante semanas e meses, a danças e cantos litúrgicos e sujeitar-se a umas tantas restrições, como jejuar e abster-se das carnes ditas pesadas. Uma vez satisfeitas todas as exigências, o corpo se torna bastante leve para poder subir em direção da Terra Prometida. Conta-se a história dos que já o conseguiram. O grande deus solar *Kwará* ou *Kwerahy*, foi, dizem os textos míticos, o primeiro a alcançar o estado de *agwydjê*, indo para a sua morada celeste. Provou assim que é possível realizar o grande sonho. Para algumas comunidades em que permanece viva a memória das missões, um dos que já partiram foi um herói a que chamam *Ketxuíta* ou *Kétxu Kírito*. Mas também grupos que não parecem haver estado na órbita da influência missioneira têm a tradição de uns tantos grandes sacerdotes ou heróis lendários que viajaram para o Paraíso.

*

*

*

Em seus *Sermones y Exercicios*, Nicolás Yapuguay se refere a certa altura “às almas que habitam aquele fogo eterno situado no centro da terra” (11/30). Ao *tatá guasú apyre'y*, “grande fogo sem fim”, são condenados os que roubam (21/2); os que comem carne em dia de jejum (abstinência) (22/4); os que amam pecaminosamente (32/8), os adúlteros (22/19), os desobedientes (38/18), e assim por diante. Os pecadores irão para “aquele fogo, morada do demônio, que jamais se apagará, situado no centro da terra” (135/12). Pelo sermão *Postquam impleti sunt* se pode ter uma idéia de como deve ter “sido difícil a qualquer índio normal”, como diz Cadogan, “livrar-se do fogo eterno descrito em termos tão vívidos pelos missionários”. (Cadogan, 1968 a, pág. 69).

Montoya traduz Inferno com *añã retã*, “terra do diabo”, e fala também em *tatá apĩrey* (...), “fogo grande sem fim”. Ambas as expressões parecem ter sido cunhadas pelos jesuítas. Em “guaraní paraguaio” ainda hoje se usa *añã retã* para dizer Inferno. Para Purgatório o *Vocabulario* de Montoya traz, entre outras coisas, a expressão *angaipá hipába*, “pecado” e limpar, por sua vez provavelmente neologismo da linguagem cristã.

Tudo nos faz crer que para os Guaraní das reduções não há de ter sido nada fácil compreender e aceitar essas idéias, que pressupõem a existência de um sistema religioso em que tenham relevo noções de morais tais como pecado, culpa e castigo, tão pouco desenvolvidas na cultura da tribo. A este respeito é significativo o fato de hoje haver, entre os Nandéva mais aculturados, indivíduos em cujo espírito a concepção de pecado se exacerbou a ponto de se tornar idéia fixa. Isto, devido, em parte pelo menos, à grande frustração de não se haver obtido o estado de *agwydjê*, perfeição ou bem-aventurança, para o acesso ao Paraíso.

Um antigo missionário se refere à reação de uma índia que, ao se lhe falar do Inferno, disse que lá pelo menos deixaria de sentir frio. A referência que na mitologia atual se faz à “panela do diabo” não tem nada a ver com castigo. Não existe nos textos a idéia de condenação a um sofrimento eterno. As penas que se conhecem são a aniquilação da alma e a transformação em animais. Segundo os Nandéva de Jacaréi, todos os que não se haviam dedicado com bastante fervor às rezas e danças cerimoniais foram transformados em javalis, macacos, e outros bichos quando se deu a primeira destruição do mundo. Quanto a esse delito, é de supor-se que outrora nem sequer se teria imaginado a sua possibilidade, já que surgiu como um dos efeitos do contacto com a civilização. Hoje é um problema que aflige a população de várias aldeias e tende a agravar-se. O *ñanderú* de Jacaréi me explicou também que a porta para o reino de *Koarahy* se abre apenas para os que tenham “pouca culpa”, sendo as almas dos demais destruídas por *Añã* ou um outro

entre demoníaco qualquer. — Na versão de Pa'í Tomás, dos Kayowá de Dourados, as almas dos maus feiticeiros, dos assassinos e de outros facínoras não recebem a vestimenta sagrada para entrar no Céu e são aniquiladas.

Na mitologia kayowá, como ficou dito, se fala de *Piraguai*, palavra que designa um lugar de tortura. Os índios o pintam, com cores bem carregadas, como espécie de Inferno ou Purgatório, criado pelo Ser Supremo para nele serem purificadas as almas que se destinam ao Paraíso e destruídas as dos impenitentes ou “pecadores”. É passagem obrigatória para todas as almas de defuntos. Cadogan, apoiado em pesquisa de Samaniego, o descreve da seguinte maneira: “Em Piraguai há *yvyku'í vevé* (areia que voa), que cega a alma errante; *pytumbeté* (escuridão genuína), em que a alma se perde, *itapé sy* (pedra larga escorregadia), sobre a qual é impossível à alma do pecador caminhar; *itá pirirí* (pedra que solta chispas que queimam); *mbutungusú* (mutuca grande), que chupa todo o sangue. Se consegue vencer todos esses obstáculos, chega a *pytūvóy* (casa das trevas), abismo que deve cruzar usando como ponte a *Mboi Jusú* (serpente grande). Se a alma foi condenada à perdição: *kañy-mbávy*, se contorce a ponte-víbora: *oñekoní yryvôvô*, e o pecador despenca para sempre no abismo.” (Cadogan, 1968 b, pág. 439.) Bartomeu Meliá, cuja descrição é semelhante a esta, acrescenta: “Depois de superar estes obstáculos e assim comprovar sua pureza, a alma chega à porta do céu. Entretanto, há homens que chegaram à perfeição, aguyje, sem ter de passar pela prova da morte e pela purificação da alma no piraguái. São os kandire, heróis divinizados que se tornaram perfeitos com a dança e o canto ritual.” (Meliá-Grünberg, 1976, pág. 234.)

De meu livro *Aculturação Indígena* transcrevo aqui um trecho sobre os perigos a que estão sujeitas as almas dos defuntos entre os Kayowá na “corrida de obstáculos” em sua viagem para o Além: “A representação daqueles perigos, ao que tudo indica genuinamente indígena, pôde facilmente ligar-se ou mesmo fundir-se com o do Inferno cristão. Certa vez, Pa'í Vitaliano, velho sacerdote kayowá de Dourados, me enumerou algumas das ameaças que amedrontam as pobres almas: *pytū aywa kuá* (buraco das trevas em que habitam os morcegos; é o Saco de Carvão na Via-Láctea), *itakarú*, *tatá pirirí* (região em que saltam fagulhas), *yvy ku'í akú* (zona de areia quente), *verava akú* (reflexo quente da água; refere-se a uma passagem da mitologia), *yvydjé rotá re'y* (riacho que se alarga quando se pretende atravessá-lo), *añākarú* (demônio antropófago), *mbopíkarú* ou *guarudjê* (morcego monstro), *djytapakarú* ou *kyvukyvú* (formiga-leão gigante), *tatá yvy kuá* (buraco do fogo celeste) e outros mais. Todos esses lugares e seres originaram-se do desgosto de Pa'í Kuará (“Pa'í Kuará ñemoy rōguê”), que ficou inconsolável por causa da morte da mãe, devorada pelas onças, segundo o mito tribal. (De acordo com outro informante, essas “pragas” nasceram do aborrecimento de Pa'í Kuará, que não fora reconhecido como filho pelo pai). Os

perigos da alma são, assim, o fruto da profunda mágoa do deus solar, que as deixou pelo seu caminho. Tão estreita ligação com a mitologia aborígene me parece provar à evidência o caráter primitivo dessas idéias, que não têm nada a ver com o Inferno cristão. Monstros e outros seres medonhos que aguardam o espírito do defunto são representações bastante comuns entre índios sul-americanos". (Schaden, 1959, págs. 112-113.)

Com isto coincide em grande parte a imagem que os Paĩ ou Kayowá do Paraguai têm do Dia do Juízo: "... os deuses enviarão seus avate e os marandy járy, donos da destruição. Alguns são: mbói veve, serpente voadora; ka'í hu'y, macacos que atiram flechas de fogo; mbopi rusu, morcego grande; guaripi, monstro em forma de avestruz; guaruje, um monstro voador, kavaju veve, cavalos voadores que virão das quatro direções do céu. Esses monstros e o fogo destruirão a terra e todos os seus habitantes num grande cataclismo final". (Melià-Grünberg, 1976, pág. 235.)

*

* *

No processo de aculturação religiosa, tal como o observamos na atualidade, se podem distinguir três fases, todas elas representadas por grupos pertencentes aos três ramos da tribo.

É na vida religiosa, em conexão com a existência social, que encontramos ainda hoje o que de mais genuíno tem a cultura desses índios. Certo, para prevenir discriminação ou escárneo, o Guaraní que já esteja há algum tempo em situação de contacto mais ou menos intensivo com o mundo dos brancos se apressa em protestar que é católico ou "crente", que venera os santos e faz batizar seus filhos uma ou várias vezes na igreja. Muitos elementos do catolicismo popular brasileiro se infiltraram na cultura guaraní, mas é fácil verificar que no princípio a maioria deles, despojada de teor religioso, nada mais representa em seu novo contexto do que uma série de recursos mágicos e medicinais.

Com uma ou outra exceção, como a da missão evangélica entre os Kayowá e Nandéva da região de Dourados, no Mato Grosso do Sul, onde a maioria dos índios participa tanto do culto cristão como de práticas e cerimônias pagãs, não há hoje em dia catequese sistemática entre os Guaraní do Brasil. Em geral conhecem o cristianismo pelo convívio com gente cabocla e por visitas ocasionais de padres católicos e, sobretudo, pregadores protestantes. Situação, portanto, bem diferente da que conheceram os índios na época das reduções, quando se defrontaram com um corpo de missionários movidos pela firme decisão de substituir uma doutrina por outra.

A religião guaraní, núcleo de resistência da cultura nas situações de contacto, persiste como doutrina e expressão ritual enquanto tenha um mínimo de apoio na organização social do grupo. O seu exercício (e isto vale, é claro, para outras religiões também) requer uma concepção comunitária da vida. Quando as aldeias começam a desintegrar-se, já não se realizam as cerimônias mais importantes. Entre os fatores responsáveis pela desintegração estão os casamentos mistos. Os mestiços não são tidos como verdadeiros membros do grupo; por sua vez, tendem a renegar a herança cultural indígena e deixam de participar da vida religiosa. Outro fator é a necessidade de trabalhar para patrões civilizados, o que faz com que muitos se encontrem por longo tempo fora da aldeia, de modo que as cerimônias coletivas, das quais devem participar todos, se vão tornando cada vez menos regulares. Por fim o exercício da religião fica restrito ao âmbito das famílias. Quando o processo atinge este ponto, pode-se dizer que o sistema cultural como um todo já deixou de existir.

Na medida em que se pode falar em estratificação social entre os Guaraní, esta se baseia em critérios religiosos. O prestígio do indivíduo decorre de seu papel nas danças e festas pelas quais se estabelece a comunicação coletiva com o Além. Mas tão logo o índio, no afã de obter umas tantas coisas que antes não conhecia e agora lhe parecem indispensáveis, seja colhido pelas malhas da economia regional, começam a entrar em jogo também o ideal da eficiência econômica e o da posse de valores materiais. Em outras palavras: já se distingue entre ricos e pobres. E pelo fato de os homens em grande parte passarem a semana trabalhando em fazendas e outras propriedades de civilizados, é inevitável que a família-grande, antes o principal grupo responsável pelas práticas regulares ou diárias de culto, se fragmente em famílias elementares.

Para a religião dos Guaraní são de importância também, embora de modo igualmente indireto, a ordem política e as transformações que nela se operam. Nas comunidades mais fiéis à tradição, a chefia do grupo, originalmente composto de várias famílias-grandes, cabe ao pajé, cuja vida é toda voltada para o sobrenatural. Sua mentalidade o impede de compreender as exigências que o contacto com o mundo dos brancos traz consigo. Guardião da herança cultural de seu povo, procura defendê-la dos efeitos nefastos da nova situação. Pouco se interessa por aprender a língua dos estranhos e mantém-se alheio a quaisquer interesses e aspirações econômicas que venham a manifestar-se na geração dos jovens. Surgiu, assim, uma nova instituição, mais condizente com a realidade atual, a do "capitão", que tem entre suas funções principais a de representar o grupo perante a sociedade nacional. Devido às mudanças lentas, mas contínuas e inevitáveis, o capitão acaba por tornar-se figura de importância vital, mas não entra em competição com o chefe religioso, cuja autoridade e prestígio se mantêm inalterados.

Já que, para todo Guaraní, as experiências místico-religiosas constituem o objetivo último da vida, não se há de estranhar a sua dificuldade de compreender o mundo dos brancos e de nele encontrar o seu lugar. Ao passo que em outras tribos — entre os Tupí, por exemplo, os Tene-tehára, do Maranhão — arrefece aos poucos a resistência à aculturação, inclusive no que diz respeito aos valores religiosos, o Guaraní se aferra a eles com obstinação, embora em muitos casos já não disponha da necessária organização social para exprimi-los satisfatoriamente e torná-los efetivos. É esta uma das razões dos notórios problemas psíquicos e psicossociais que tanto afligem o indivíduo e o grupo em geral, impedindo-os de adaptar-se de maneira satisfatória ao novo ambiente.

Isto não impede que na esfera religiosa ocorram mudanças a partir dos primeiros contactos. Enquanto, porém, a organização social não sofre grandes abalos, esses fenômenos dizem respeito a aspectos mais ou menos periféricos da religião, tais como os símbolos e certas formas rituais. Convém insistir em que a fase crítica e decisiva se inicia quando já não é possível realizar o culto no seio da família-grande, nem promover as grandes festas, que exigem a participação de toda a aldeia, sem a exclusão de nenhum de seus membros.

Na aculturação religiosa, que na maioria dos casos, como vimos, significa a aceitação de umas tantas idéias e ritos do catolicismo rural dos vizinhos brasileiros, de uma seita protestante ou de um espiritismo permeado de elementos de origem cabloca e africana, é possível distinguir três fases. Na primeira, o Guaraní aceita elementos estranhos sem atribuir-lhes função e significado religiosos. Têm valor apenas mágico, medicinal, econômico ou social. Ocorre então, por exemplo, como algo muito natural, que de manhã o índio assista à missa e de noite participe de danças rituais na cabana de seu pajé. A presença na missa nada mais é do que fonte de prestígio nas relações com a população brasileira. Levam-se as crianças para serem batizadas na igreja a fim de receberem presentes de seus padrinhos, não raro pessoas estranhas à tribo, e, sobretudo, porque o evento é ensejo para uma festa. Dois motivos, portanto, o econômico e o de sociabilidade. Do pecado original a ser apagado pelo sacramento o Guaraní não tem noção alguma. Objetos de devoção, como medalhas e cruzinhas de alumínio, usam-se ao pescoço como defesa mágica ou medicinal contra quaisquer malefícios. O mesmo vale para imagens de santos, que se colocam em lugar visível na cabana. Servem para afastar maus espíritos, efeitos de magia negra e cobras venenosas e também para curar toda sorte de moléstias. No comportamento dos Guaraní se nota nesta primeira fase muita coisa disparatada, o que se manifesta de maneira característica nas explicações contraditórias que se recebem de diferentes membros do grupo.

Na segunda fase se aceitam padrões de comportamento, símbolos e conceitos religiosos enquanto tais, mas reinterpreta-os em termos da

religião tribal e sobre a base de analogias. A divindade suprema é identificada com o Deus cristão e recebe o nome de *Ñandé Djara*, Nosso Senhor. Outros entes sobrenaturais se equiparam a santos católicos, à semelhança do que se deu nas religiões afro-brasileiras. Os anjos cristãos são *yvyrái djá*, os espíritos auxiliares da mitologia guaraní. Com o batismo cristão acabam por confundir-se as cerimônias pagãs de nomeação, nas quais se integram, aliás, elementos do tempo dos jesuítas.

A terceira e última fase, em que predominam cada vez mais os elementos de origem estranha, coincide, como foi dito, com a desagregação da comunidade de aldeia. Corresponde a uma situação de conflito aberto entre os valores tradicionais e os do cristianismo.

Embora eminentemente social, a religião guaraní é também fonte de contínuas e profundas vivências individuais. Cada Guaraní tem seu espírito protetor, *yvyráidjá*, que é seu mestre e conselheiro. Dele recebe, durante o sono, as rezas de que precisa para livrar-se dos males e, em cerimônias coletivas, ajudar a promover o bem-estar de todo o grupo. Alguns têm poucas rezas. Outros, mais afortunados, chegam a possuir grande número delas, o que os habilita a assumir a chefia religiosa da comunidade. "Todo saber vem de Deus", diz o Guaraní. Acha estranho os cristãos ensinarem as crianças a rezar. De igual maneira, as boas qualidades e os defeitos de cada um, inatos e inseparáveis de sua índole, não podem ser adquiridos nem suprimidos. É por isso, também, que para o Guaraní não tem sentido o propósito de educar as crianças, como não o tem o nosso conceito de responsabilidade moral. Mas, uma vez adotado, este passa a acelerar o processo aculturativo. Cedo se perde então a esperança de ir para o Paraíso sem antes passar pela morte; pois, reconhecendo as suas fraquezas, que se evidenciam em seu invencível vício da embriaguez, o índio acaba por sentir-se indigno dessa graça. "Nós pecadores", disse-me um Ñandéva-Guaraní, "não a merecemos".

Em síntese, a aculturação religiosa pode caracterizar-se da seguinte maneira: embora convivendo com gente de outra cultura, o índio, enquanto integrado em grupos mais ou menos autônomos, permanece por muito tempo fiel a suas tradições. Os elementos culturais de origem estranha são reinterpretados até a fase em que se instala um conflito de valores. A ruína da religião guaraní sobrevém com a da ordem social, que lhe serve de fundamento.

BIBLIOGRAFIA

CADOGAN, León

- 1959 a. — *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.* Boletim nº 227, Antropologia, nº 5. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Universidade de São Paulo, São Paulo.

- 1959 b. — “Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual”. *Revista de Antropologia*, vol. 7, págs. 65-99. São Paulo.
- 1968 a. — “Chonó Kybwyrá: Aporte al conocimiento de la mitología guaraní”. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, vol. 3, págs. 55-158. Assunção.
- 1968 b. — “Ñane Ramói Jusú Papá Ñengaretê”. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, vol. 3, págs. 425-450. Assunção.
- MELIÀ, Bartomeu
 Ms. — “El ‘modo de ser’ guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)”.
- MELIÀ, Bartomeu, e Georg e Friede GRÜNBERG
 1976 — *Los Paî-Tavy:erã. Etnografía guaraní del Paraguayo contemporâneo*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Assunção.
- NIMUENDAJÚ UNKEL, Curt
 1914 — “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guaraní”. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. XLVI, págs. 284-403. Berlim.
- SAMANIEGO, Marcial
 1968 — “Textos míticos guaraníes”. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, vol. 3, págs. 373-405. Assunção.
- SCHADEN, Egon
 1955 — “Überlieferung und Wandel in der Religion der Guaraní”. *Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques* (Viena, 1952), tomo II, págs. 379-384. Viena.
- 1963 — “Desenhos de índios kayová-guaraní”. *Revista de Antropologia*, vol. 11, págs. 79-82. São Paulo.
- 1969 — *Aculturação Indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. Livraria Pioneira Editora e Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- 1974 — *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní* (3a. edição). Editora Pedagógica e Universitária Ltda. e Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- YAPUGUAY, Nicolas
 1727 — *Sermones y Exemplos en Lengva Gvarani*. En el Pueblo de S. Francisco Javier. Edição facsimilar da Editorial Guaranía. Buenos Aires, 1953.

Observação

Em princípio, os etnônimos vêm escritos de acordo com as regras estabelecidas em 1953 por ocasião da 1a. Reunião Brasileira de Antropologia. Nas citações, entretanto, não se alteraram as formas usadas pelos respectivos autores. Respeitou-se também, tal como aparece nas fontes, a grafia das palavras guaraní. Daí a impressão de incoerência, que não há de escapar aos leitores do texto.