

Título: Kuarahy e Jasy em busca da origem: um olhar sobre o mito dos gêmeos entre os Guarani-Kaiowa e as relações de contato¹

Autor: *Spensy Kmitta Pimentel, doutorando no PPGAS-FFLCH-USP e pesquisador colaborador do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo*

Resumo: O trabalho proposto consiste em uma análise de dados encontrados durante pesquisa entre os Guarani-Kaiowa de Mato Grosso do Sul. Constatamos que diversos guarani-kaiowa, em especial as mulheres, contam o conhecido mito dos gêmeos Sol e Lua de forma diferente da que foi classicamente anotada para os povos tupi-guarani, deslocando a responsabilidade imputada a Nhandesy pela separação primordial que levou Nhandervusu para longe da humanidade. Discutimos, a partir daí, as implicações para a análise dos demais mitos tupi-guarani sobre os gêmeos e suas ligações com o estudo dos mitos ameríndios de um modo geral, além das relações dessa "nova versão" com a realidade atual dos Guarani-Kaiowá em MS e com as narrativas de contato recolhidas nesse grupo. Nesse percurso, o tema básico do mito dos gêmeos, a busca pelo (re)conhecimento da própria origem, se enlaça com as narrativas de contato.

Palavras-chave: guarani-kaiowa, mitologia ameríndia, gêmeos, contato

As narrativas das aventuras dos gêmeos Sol e Lua estão, certamente, entre as mais populares junto aos Guarani-Kaiowa de Mato Grosso do Sul². Kuarahy e Jasy são os dois irmãos primordiais, os primeiros Guarani³, conforme o narrador, filhos ou netos do deus criador, Nhandervusu, Nhandejara, Xiru ou Nhande Ramõi.

Deparamo-nos com a história de Sol e Lua ao empreender um estudo sobre os suicídios nesse grupo. Especificamente, chegamos a ela ao constatar a recorrência das imagens que relacionam o estado de abandono em que se sente a pessoa prestes a suicidar-se e a condição de órfão, *tyre'y*, ou criança adotada, *guaxo*⁴ – trata-se de condições, até certo ponto, intercambiáveis, uma vez que, sob dadas condições sociais, o *guaxo*, na prática, sente-se como órfão. E a condição de *guaxo*, como constatamos, é exatamente a que é reconhecida como sendo a de Sol e Lua.

¹ Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 1º e 4 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

² E a população que corresponde aos Kaiowa no Paraguai, os Paĩ Tavyterã. Em MS, esses índios são cerca de 40 mil, segundo dados da Funasa para 2006 – cerca de 20 a 25% dessa população são Nhandeva, por isso o conjunto é normalmente chamado de Guarani-Kaiowa.

³ Atenção, primeiros não porque fossem os seres humanos primordiais. Havia muitos, que aparecem nos mitos para serem transformados em animais ou plantas (ou brancos e outros tipos de humanos), ao longo das narrativas. Assim, digamos que o aparecimento dos humanos é marcado pelo aparecimento desse poder de transformação, isto sim.

⁴ Sobre a relação entre a tristeza, os suicídios e os sentimentos sugeridos/inspirados pela (inspiradores da?) história de Sol e Lua, ver Pimentel, 2006. Sobre as crianças adotadas entre os Guarani-Kaiowa, ver Pereira, 2002.

Acreditamos que as transformações do mito encontradas por nós podem servir para uma reflexão mais geral sobre a cosmologia tupi-guarani, em especial suas relações com uma realidade social específica, no caso, o período atual de *jopara* (Pimentel, 2006) vivido pelos Guarani-Kaiowa: a mistura forçada que vivem em Mato Grosso do Sul, particularmente nas terras indígenas mais populosas, como Dourados e Amambai – de onde provém grande parte das versões coletadas por mim e por Garcia (2001).

Os Gêmeos

Numa versão resumida: a “história do Sol e do Lua”, como nomeiam os Guarani-Kaiowá, narra os acontecimentos imediatamente posteriores à cosmogênese, a qual, entre esses grupos, não se completa no impulso criador original de Nhanderamõi, Xiru ou Nhandervuçu – denominações associadas hoje ao personagem sobrenatural que executa o ato primordial de inauguração deste mundo, o cruzamento de duas varas que vai servir de escora à Terra – além de um dilúvio primordial.

Logo após essa primeira seqüência de atos criadores, morando ainda nesta Terra em companhia de sua mulher (Nhandejary, ou Nhandesy, conforme o narrador), o Pai primordial, ou seu filho, dependendo da versão⁵, resolve partir para outros domínios – um local apontado como o Céu, Lá etc. Ele deixa a mulher grávida dos gêmeos, que, ainda de sua barriga, comunicam-se com ela e apelam para que parta em busca do Pai⁶. No caminho que eles apontaram para a mãe, acontece um aborrecimento por parte das crianças, atribuído pelos narradores a uma divergência em relação a um pedido deles por uma flor (em geral, apontada como amarela), às vezes envolvendo a picada de um marimbondo no dedo da mãe – de uma forma ou de outra, ela acaba por rejeitar o pedido que os filhos fizeram, deixando-os irritados – *nhemyrõ*, para ser mais preciso⁷.

⁵ Mura (2006) diferencia claramente as atitudes do Avô e do Pai. Na prática, porém, não parece tão comum – não que ela não ocorra – encontrar essa distinção por parte dos narradores guarani-kaiowa. Ao menos em nossa pesquisa e nas narrativas coletadas por Garcia, os nomes Nhanderamõi e Nhanderu, ou Nhandervuçu, ou Nhandejara, ou ainda Xiru, aparecem indistintamente. Para uma versão em que a distinção fica evidente, ver Mura, 2006. Metodologicamente falando, assumi a perspectiva levi Straussiana de que qualquer versão pode servir como ponto de partida para a reflexão. Reconheço que essa distinção (avô/pai) possa ser relevante, mas, ao mesmo tempo percebo que o estabelecimento de relações genealógicas entre os personagens míticos é bem mais geral e intrincado. Não está em jogo uma só “família cósmica”. Simplesmente, os Kaiowa classificam seus personagens míticos como tentam fazer com todas as pessoas que os rodeiam: tentando determinar quem são seus parentes, ou, melhor dizendo, de que forma podem ser seus parentes. Basta lembrar que o Sol ora é apresentado como irmão mais velho, ora como pai ou avô dos Kaiowa. Susnik (1984-5: 90) já havia notado essa confusão entre Avô e Pai entre os Paĩ Tavyterã do Paraguai.

⁶ Segundo os informantes, como foram abandonados, mas seu pai era vivo, Sol e Lua eram guaxos. Esse fato não é enfatizado normalmente nas narrativas, mas, até onde pude verificar, fica subentendido e reaparece com força no final da narrativa, como veremos.

⁷ Apontamento interessante no contexto da pesquisa sobre os suicídios, porque o estado de *nhemyrõ* é apontado como o que leva a muitas tentativas de tirar a própria vida.

Contrariados, os gêmeos, ainda na barriga da mãe, vingam-se dela apontando-lhe o rumo errado em uma bifurcação do caminho. O erro conduz o trio até a “casa das onças”⁸, que acabam por devorar a mãe. Após localizar as crianças, durante a comilança, as onças tentam também cozinhá-las, mas elas se mostram invulneráveis ao fogo e às agressões – com poderes que seriam prototípicos em relação aos dos xamãs, como os *nhembo'e*, “rezas”. As onças decidem, então, “criá-los”. Em poucos dias, Sol e Lua passam a demonstrar seus poderes de seres especiais. Crescem rapidamente e, com grande habilidade, caçam passarinhos e pequenos animais com pequenos arcos e flechas para “tratar” a “velha onça” que os criava.

Numa dessas caçadas, os gêmeos desrespeitam uma recomendação da onça velha – geralmente devido à iniciativa de Lua – e, indo além de um determinado limite, encontram um pássaro falante (o papagaio, ou o jacu, ou ainda os dois juntos, a depender do narrador). Quando iam flechá-lo, recebem uma reprimenda: “Como vocês podem fazer isso, ficar caçando por aí para aqueles que mataram sua própria mãe?...” Ele lhes conta tudo o que ocorrera e lhes dá idéias sobre como ir à forra. Algumas vezes, esse pássaro aparece como enviado do pai dos meninos. Noutras (por exemplo, Mura, 2006), sugere a eles que procurem o avô para, depois, saírem à procura do Pai. Para vingar a mãe, os meninos dão início a uma guerrilha contra as onças. Atraem-nas para armadilhas e matam-nas todas, ou as transformam em bichos – só uma delas escapa. Eles derrubam as onças de uma pinguela feita com seus arcos e flechas.

Depois disso, partem em busca do Pai – às vezes, antes procuram ressuscitar a mãe, o que logram fazer juntando seus ossos⁹, embora existam versões em que a mãe já se encontrava junto com o Pai, no céu (Garcia, 2001: 164) e outras em que eles a acham no caminho até o Pai, em uma casa onde ela estava, sozinha (ou onde se “amigara” com Gavião ou Perdiz). Uma versão mais comumente encontrada dá conta de que Sol sai à procura da Mãe, enquanto Lua se descuida e é raptado pelo pássaro *yurutáu*, em cuja casa será maltratado, como veremos mais à frente. Ao encontrar o Sol, a mãe apela para que ele volte para resgatar o irmão.

⁸ Mas as onças, ressalvam os narradores, “eram gente”, não eram ainda onças como as de hoje, eram só “gente braba”. Na verdade, naquele tempo, “todos eram gente”, dizem vários narradores, remetendo-nos à realidade amazônica que inspirou a idéia de um “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro, 2002). São justamente os atos de Sol e Lua que vão criar, como são hoje, um grande número de bichos da maneira como os conhecemos hoje. Em tempo: a tradução que os índios dão para *jaguarypy* (jaguar do início, primordial, primitivo) ou *jagwarete* (jaguar verdadeiro, em oposição ao cachorro) é mesmo “onça”.

⁹ Há narrativas em que essa tentativa é malsucedida, devido a uma precipitação de Lua – cujo comportamento afobado e desmedido é causa primeira de uma série de infortúnios para a dupla de irmãos, resolvidos sempre pela sagacidade e o calculismo de Sol. Vale sublinhar, além disso, a curiosa analogia dessa técnica de ressuscitação com a escatologia araweté (Viveiros de Castro, 2002), entre outros exemplos amazônicos. Chamorro registra também uma história ouvida no Panambizinho sobre o uso da mesma técnica com Solano López, presidente paraguaio morto ao final da Grande Guerra à beira do rio Aquidabã, dentro dos limites do território paí/kaioiwá (1993: 37-8).

As peripécias dessa etapa da história são reversíveis, a depender da situação da narração¹⁰. O essencial, dizem os Kaiowa, é enfatizar o comportamento ideal entre esses irmãos. O mais novo deve obedecer e respeitar o mais velho, enquanto o mais velho deve tolerar e cuidar do mais novo, caso contrário sobrevirão desgraças¹¹. As etapas incluem a criação de vários bichos, como o nhambu e a cutia, além de encontros com os *Anhã*, termo geralmente traduzido como “diabos”¹². Às vezes, Lua vai brincar com os *Anhã* ou é capturado por um deles e morre – podendo também ser devorado. Aqui aparece novamente o motivo da ressurreição a partir dos ossos, em geral com o cupim auxiliando o Sol. Para alguns narradores, a morte (ou as, porque em certas narrações há mais de um episódio como esse) de Lua narrada remete à condição cambiante do astro.

O episódio final, do reencontro do Pai, pode acontecer na Casa dele, ou em um “palácio” no Céu. Ora se descreve um ambiente de festa, com numerosos convidados, ora aparece uma espécie de “escritório” particular. As variações se dão em torno das circunstâncias e das conseqüências desse encontro. Há quem fale de um concurso¹³ promovido pelo Pai. Estão no fundo do salão “dois meninos guaxos bem humildesinhos” que, entre as centenas de convidados de uma grande festa, eram os únicos que não haviam tentado segurar a lanterna do Criador. Eles são chamados à frente e obtêm sucesso na tarefa que nenhum outro pudera realizar. A partir daí, ganham o privilégio de iluminar o mundo¹⁴. As

¹⁰ No jargão levistraussiano, seria uma “célula”, “um conjunto de incidentes que formam um todo, separável do contexto mítico em que foi inicialmente localizado, e transportável em bloco para outros contextos” (1993: 87). No caso, trata-se, basicamente, de uma seqüência de incidentes que culminam com a transformação dos habitantes dessa terra nos animais que hoje conhecemos, por parte de Sol.

¹¹ Segundo Lévi-Strauss (1993: 205-7), esse tema é geral entre os ameríndios da América do Sul, em cujos mitos ocorre que: “Companheiros, gêmeos ou não, desigualmente dotados física ou moralmente, vivem as mesmas aventuras e cooperam entre si. O mais inteligente ou mais forte conserta os erros ou imperícias do outro, e até o ressuscita, se ele morrer vítima de sua própria incapacidade: assim, Pud e Pudleré dos Krahô, Kéri e Kamé dos Bakairi, Méri e Ari dos Bororo, Dyoí e Epi dos Tukuna, Makunaíma e Pia dos Karib etc.” Mais ainda, enquanto as mitologias européias resolvem a questão dos gêmeos considerando-os, ou completamente idênticos, ou antitéticos, e a partir daí desenvolvem outros temas – ou mesmo aniquilam a diferença, com a morte de um deles, por exemplo. “O pensamento ameríndio, por sua vez, recusa essa noção de gêmeos entre os quais reinaria uma perfeita identidade” e daí decorre que “a desigualdade se mantém e ganha progressivamente todos os domínios: a cosmologia e a sociologia indígenas lhe devem sua mola mestra”, “a identidade constitui um estado revogável ou provisório, não pode durar”. O resultado é a concepção do mundo e, por extensão, da sociedade humana como um “dualismo em perpétuo desequilíbrio”.

¹² E cuja aparência, segundo alguns narradores, é a mesma dos sapos, só que com o porte de seres humanos. A versão do mito coletada por Thevet entre os Tupinambá também menciona essas criaturas, associadas aos demônios pelos missionários desde o século XVI (Clastres, 1990: 96-101). Outro detalhe sobre o *Anhã*: às vezes, ele é cunhado de Sol e Lua. Numa passagem de versões do mito registradas por Garcia (2001: 448, p.ex.), conta-se que, para se livrar de suas diabruras, certa feita, o Sol lhe prometeu a irmã, que criou a partir de uma boneca de cera.

¹³ O motivo mítico da prova proposta por Nhane Ramõi aparece desde a versão coletada por Thevet entre os Tupinambá (Métraux, 1979: 25-6) e está registrado, por exemplo, em Cadogan (1962) – não necessariamente como etapa final da viagem dos gêmeos. Ali, aparece também a prova de poder celeste como necessária ao reconhecimento paterno do Sol, “nosso irmão mais velho”.

¹⁴ Até então, o que imperava no mundo, segundo alguns narradores, era um “luzeiro”, uma espécie de situação que não era noite nem dia e não se alternava. A responsabilidade pela iluminação dessa fase é associada por alguns à “estrela grande que aparece de manhã” e, por outros, a uma outra estrela que “aparece no fim da

diferenças entre os dois irmãos criam a noite e o dia. A constância do Sol, por um lado, e o caráter maculado¹⁵ de Lua, por outro.

Também há versões em que esse encontro final se resume a uma conversa, ora ríspida, ora constrangida em que pai e filhos se reconciliam, não sem estes, antes, lhe narrarem seus infortúnios vividos, resultado do fato de terem vivido abandonados. Entretanto, assim como há unanimidade entre os narradores quanto à ida do Pai, no início da saga, **existe um consenso de que o fecho da história está ligado ao reconhecimento da paternidade dos Gêmeos**, após o qual, em algumas versões, o Pai se retira mais uma vez do mundo, desta vez para um local ainda mais distante.

Os Guarani-Kaiowa associam os fatos desse passado remoto do mito, esse “outro agora”, aos fatos corriqueiros dos dias de hoje, como as separações conjugais e a profusão de filhos guaxos – não tenho elementos para dizer se, de fato, havia menos guaxos no passado: os informantes é que me dizem que há mais deles agora¹⁶.

Busca pelo Pai, busca pela origem

As versões do mito dos Gêmeos apresentadas nas etnografias clássicas não mencionam um detalhe desse momento em que acontece o impulso motriz de toda ação narrada no mito. Por isso, resolvi fazer uma pergunta a meus narradores: por que esse pai primordial abandona esposa e filhos? Uma resposta comum que encontrei, repetida por narradores de Dourados, Amambai e Caarapó: o Pai tinha outra mulher. Vários dizem que as duas estavam grávidas de Nhanderamõi.

Um informante me diz que o Xiru se foi porque “carregou outra mulher” e deixou os filhos para “se criarem guaxos”. “Se o Xiru não abandonasse a mulher, também a humanidade não ia abandonar a sua esposa. O povo da Terra seguiu o exemplo do Xiru”, sentencia. Uma kaiowa idosa de Dourados comentou jocosa: “Esse Xiru era malandro!” Outro chegou a dizer que Nhanderu tinha seis mulheres – mas a maioria diz que ele tinha apenas duas.

tarde”. Em narrações coletadas por Garcia (2001: 410), como a de Andreza de Souza, o responsável pela iluminação naquele tempo é chamado de Pa'i Arakura.

¹⁵ Literalmente, pois, além de ele ter sido devorado ou morto pelos *Anhã*, há também uma explicação associada ao surgimento das manchas lunares – seria uma forma de a mulher do Sol identificar Lua, que teimava em procurar a cunhada à noite, apesar de Sol ter providenciado para ele uma esposa que era semelhante à sua em aparência.

¹⁶ Há certo grau de consenso entre os antropólogos que acompanham a situação dos Guarani-Kaiowa sobre os problemas trazidos pelo processo que retirou grande parte desses índios de suas áreas de ocupação tradicional, obrigando-os a viver no interior das reservas criadas pelo antigo SPI, na periferia de cidades da região como Dourados. Os índios destacam como efeito pernicioso dessa etapa de sua história o *jopara*, mistura (entre índios e brancos, entre homens e mulheres, entre as diversas famílias de Guarani-Kaiowá, vindas de diversas regiões etc.). A discussão é se, de fato, essa mistura desmedida gera maior instabilidade conjugal e guaxos, ou não, esses fatores já ocorriam em situações anteriores.

É comum que o narrador mencione a “desconfiança” de Nhanderu de que os filhos de que Nhandesy estava grávida não eram seus. Não se encontra, porém, quem a justifique da forma como foi classicamente registrado entre os Guarani, a ponto de justificar sua “melancolia e pessimismo histórico” (Viveiros de Castro, *in* Nimuendaju, 1987: xviii): a idéia de que teria havido, de fato, um adultério¹⁷, de que, sobre a cabeça dos que ficaram, pesaria a responsabilidade de haver desagradado, desrespeitado o Pai primordial. Pelo contrário, parece ter razoável grau de difusão uma versão oposta, a de que ele é que foi irresponsável, ou malandro (ou seja, não necessariamente há um juízo de valor) por haver abandonado a família¹⁸.

Nas narrações nhandeva e mbya consideradas por autores como Clastres (1990), Metraux (1979), Schaden (1962) e Nimuendaju (1950, 1987), o responsável pela violação da mulher ou adultério varia desde o sarigüê (versão de Thevet coletada entre os Tupinambá) e uma coruja, até um personagem conhecido como Nhanderu Mba'ekuaá (Clastres, 1990)¹⁹. Nesses moldes, somente é apresentada como kaiowa a versão coletada por Cadogan (1962). Na avaliação de Fausto (2005: 402), a versão mais comum entre os tupi-guarani, de um modo mais geral, é a de que os gêmeos são filhos de dois pais diferentes (do ancestral Maíra e da mucura – outro nome para o sarigüê)²⁰.

Lévi-Strauss dedica todo um segmento das *Mitológicas* a essa figura. Na “Cantata do Sarigüê” (2004: 197-230), o autor demonstra como, ao longo de todo um conjunto de mitos sul-americanos, dos Jê aos Tupi, o sarigüê aparece com destaque, relacionado, de modos mais ou menos explícitos, a suas características mais marcantes aos olhos dos índios, o mau cheiro secretado como defesa e seu marsúpio.

¹⁷ Especialmente entre os Nhandeva, encontram-se versões que justificam a viagem sem volta de Nhandervuçu a partir de alguma falha de Nhandesy – aliás, relacionada ao cultivo do milho e a origem da vida breve, em alguns casos, de forma semelhante à registrada por Nimuendaju no interior de São Paulo (1950). Ela descrê de que o milho mágico plantado por ele havia pouco já estivesse pronto para a colheita e, por isso, sobrevém a desgraça. Apenas uma narração que encontrei, coletada por Garcia, faz menção ao adultério. Nhandesy teria se deitado com Araku Ranhay – na transcrição, não fica claro se se tratava da mesma pessoa que o Pa'i Arakura, o responsável pelo “luzeiro” que iluminava o mundo na época, ou se se quereria dizer, na verdade, Arakura Anhay (pela referência ao coacho na lagoa à noite, é possível que seja – um de meus informantes se referiu aos Anhã como semelhantes aos sapos). Na narração coletada por Nimuendaju, note-se, a Mãe tinha três esposos, que conviviam pacificamente.

¹⁸ Esse tom jocoso é especialmente comum entre mulheres – na verdade, as mulheres kaiowa em geral parecem lidar, o tempo todo, com essa possibilidade de esvaecimento repentino da relação conjugal. As viagens são um momento de particular perigo – e por isso é tão crítico o momento atual, em que parte significativa da mão-de-obra masculina se desloca para trabalhar em usinas de álcool e açúcar, ausentando-se de casa por longos períodos.

¹⁹ Seria um outro nome para o mbaraka ou maracá, segundo Cadogan (1962: 48). Nessa versão, segundo esse autor, note-se, a oposição é atenuada, é quase como se o segundo gêmeo fosse fruto de um outro aspecto do Criador.

²⁰ O autor também destaca versão mbya em que o Sol engendra o irmão a partir de si mesmo – o que poderia ser, segundo ele, um indício de uma “deriva à tentação identitária”.

Entre os Jê, grosso modo, uma mulher-estrela revela aos homens as plantas cultivadas, ao mesmo tempo em que a morte indevida de um sarigüê nos lega a mortalidade (a idéia de “vida breve”, conforme Lévi-Strauss). Às vezes é um sarigüê (ou pequeno rato, confundível com o marsupial) o revelador das plantas cultivadas, às vezes a mulher é molestada sexualmente (em vez de o sarigüê ser morto).

Entre os Tupi, como vimos, há uma série de transformações: o surgimento das plantas cultivadas está associado aos corpos de pessoas enterradas, ou espancadas (“pessoas podres”, em vez de um “animal podre”, diria Lévi-Strauss). Ao mesmo tempo, o sarigüê assume outra posição, a de violador, ou adúltero – notavelmente, por vezes assumida pelo próprio gêmeo “menor”, no caso Lua, que, como vimos, às vezes é apontado como adúltero.

Vale perceber que, nas narrações kaiowa, nem sempre se menciona que Lua conversasse com a mãe a partir do ventre, como Sol fazia. É como se houvesse um esquecimento sobre o momento da geração de Lua. Na versão tupi coletada por Thevet, o filho no ventre se zanga com a mãe e faz com que vá parar na casa do sarigüê, que então a engravida do segundo (Metraux, 1979).

Ao que parece, houve, entre os Kaiowa, como que uma inversão: em vez de dois homens gerando os filhos de uma mulher, um homem que tem duas mulheres e abandona os dois filhos. A mulher abandonada é que tem algo de sarigüéia, uma vez que seu filho é capaz de conversar com ela ainda estando no ventre (uma imagem de “inspiração marsupial”, diria Lévi-Strauss)²¹. Mais à frente, ela também acabará devorada pelas onças, em outra ressonância que remete à “função sarigüê”²².

Um detalhe nada banal sobre esse “esquecimento”: ele incide sobre um fator fundamental, a gemelaridade – fato notável para grupos humanos do mundo inteiro e, tradicionalmente, visto como extraordinário, ou perigoso, pelos tupi-guarani, de forma geral (Lévi-Strauss, 1993: 64)²³. Quando nascem duas crianças, deve haver dois pais, é o que as

²¹ Para que localizemos onde, no universo mítico Guarani-Kaiowa, foram parar outros episódios presentes em outras tranformações do mito: uma narrativa coletada por Wicker (1997: 291-3) entre os Paĩ Tavyterã traz o personagem Pa’i Tambeju encantando magicamente uma filha de Nhanderu para que ela se deite com ele, sem perceber sua feiúra. O nascimento de um filho é o resultado dessa aventura. Como não se chegava à conclusão sobre quem seria o pai, um concurso é realizado, e Tambeju, agora um homem belo, faz um arco que é tomado na mão pelo menino – o que garantiria a filiação. No fim, ele se torna genro de Nhanderu e tudo acaba bem. Em narrativas coletadas no Mato Grosso do Sul (Garcia, 2001: 455), aparece a menção à confusão mental como *tambeju*, não um personagem, mas a magia amorosa que pode ser usada pelos velhos. Note-se a semelhança com o tema largamente observado na América do Norte com que Lévi-Strauss inicia seu percurso pelo tema da gemelaridade em *História de Lince* (1993).

²² O episódio da picada do marimbondo, ou vespa, que irrita a mãe e precipita o desastre também remete à sarigüéia, segundo Lévi-Strauss (2004b: 270), uma vez que, nos mitos ameríndios, há uma relação de transformação entre essa personagem e a abelha – que por sua vez está em oposição à vespa.

²³ Sobre essa questão entre os Guarani-Kaiowa, especificamente, há indicativos de que, tradicionalmente, existia a mesma preocupação em relação aos gêmeos.

narrações antigas pareciam dizer. Mas, esse não parece ser mais um dilema. A questão a ser pensada agora é outra: a ênfase recai sobre o abandono e suas consequências²⁴.

A jornada de Sol e Lua é, portanto, vista pelos Kaiowa como uma busca pelo reconhecimento paterno, como se demonstrou. Há mais um sentido relacionado a essa busca de Sol e Lua, que é, também como vimos, o paradigma da busca empreendida pelos guaxos, pelo reconhecimento. Essa jornada é também uma procura de sua própria origem, o desfazimento de sua própria condição *jopara* – nem um, nem outro.

As coisas cuja origem os Guarani desconhecem são, muitas vezes, vistas como perigosas. É a origem que distingue, portanto é preciso viver separado daquilo cujo princípio é ignorado. É o que acontece no caso dos brancos, que, ao contrário dos Kaiowa, têm uma origem ignorada para alguns desses índios. Chamorro (1993) expõe a interpretação que os Kaiowa de Panambizinho fazem a respeito:

“Do ponto de vista das origens, os Kaiowa são aqueles que têm começo, enquanto os brancos não. Eles se autodenominam *te'yi*, ou *te'yi jusu*, e se consideram os verdadeiros e bons filhos de Deus (*Tupã ra'y katu ore*), nasceram da base espumante da cruz (*kurusu ropyta ryjúigui*), que é *jasuka* mesmo, fonte de vida, origem e renovo. Os brancos são chamados de *mbairy*, *juruáy*, *nhanderaiguy*, *karaí* e *tavyguáry*, o último termo é traduzido por eles como ‘aquele cuja origem se ignora’, pois nem Deus sabe como é o começo dos brancos”. (...) “A moral da história é sempre a necessidade de separar culturas tão diferentes, pois, desde o começo, os índios e os outros viviam separados. Nhanderu sabe que é melhor assim, do contrário daria briga (...), por isso no céu, *yváy*, também há separação. Lá, se posicionam primeiro os que dançam com a cruz (...), estes são os *te'yi jusu*, depois se posicionam os que dançam com sanfona e guitarra, abraçados com a dama, este são os brancos” (1993: 49-50).

Outros grupos kaiowa, talvez num momento diverso dessa elaboração, vão localizar a origem dos brancos em “mitos de escolha” ou na descendência de ancestrais míticos, ou seja, os que conhecem a origem, conhecem o Pai, fundamentalmente, e podem traçar uma genealogia, de modo geral. Zarratea relata que, para os Pai Tavyterã, a criação de Paparéi e Pa'iréi é uma das primeiras realizações de Nhane Ramói Jusupapa. O primeiro seria o grande avô dos brancos, e o segundo, dos “amarelos” (1998: 133).

²⁴ “Todo mito coloca um problema e o trata mostrando que é análogo a outros problemas; ou então o mito trata vários problemas simultaneamente mostrando que são análogos entre si. A esse jogo de espelhos, reflexos que se remetem mutuamente, nunca corresponde um objeto real (...). Uma solução – que não é uma solução – de um problema particular acalma a inquietação intelectual e se for o caso a angústia existencial (...); como um texto pouco inteligível numa só língua, se traduzido simultaneamente em várias, talvez deixe transparecer nessas versões diferentes um sentido mais rico e mais profundo do que qualquer um dos outros, parciais e mutilados, a que cada versão tomada em separado teria permitido chegar.” (Lévi-Strauss, 1986: 214-5).

O kaiowá Antônio João, de Dourados, contou a Schaden, no interior de São Paulo, uma outra versão sobre essas origens, numa elaboração ainda mais complexa. Ali, há uma genealogia divina que se estabelece após o grande dilúvio primordial e inclui diversos povos:

“Aí o Sol mandou dois Kayuá há pouco casados, para comecem tudo de novo. Foi o princípio dos índios. Os filhos desses dois casaram-se com gente de fora. Essa gente eram brasileiros. Vieram também lá de cima. Veio um casal que morou perto dos Kayuá. Um filho dos brasileiros se casou com uma filha de Kayuá. (...) Aí foi que Nhanderuvucu chamou o brasileiro de uaixã (genro), porque ia casar-se com uma filha dele. Aí o paraguaio veio casar-se com uma filha de Nhanderuvucu também. Tinha dois genros já. Uma filha de Nhanderuvucu se chamava Kunhãpoty. Foi esta que se casou com o Kayuá. Kunhãrendy foi a que se casou com brasileiro. Kunhãdjeguái era a última filha de Nhanderuvucu. Casou-se com paraguaio. Era a caçula. (...) De cima vieram três nações: brasileiros, Kayuá e paraguaios. Daí saíram Tereno, saíram Kaingang, saíram Guarani, paraguaios, brasileiros, todos” (1947: 108-9).

Como percebemos, a história pode ser contada de várias formas²⁵, e até mesmo não ser contada, como é o caso do Panambizinho. De qualquer modo, existe uma maneira guarani-kaiowa de conhecer o mundo: para saber o que alguém é, necessita-se conhecer suas origens. Isso só é possível se se souber traçar sua genealogia.

A origem remete a uma filiação, que remete a uma paternidade, que se funda na conjugalidade. A relação com essa ascendência, como vimos, pode ser perdida caso a conjugalidade se interrompa, como demonstram os *guaxos*. É por isso que essa busca pelo pai é também uma busca pela própria origem. É saber o que se é, para não ser *jopara*, misturado.

A dificuldade que essa nova geração encontra, muitas vezes, para livrar-se do *jopara* que envolve suas origens, vai se manifestar em sua própria conjugalidade. Os jovens não têm apenas a dificuldade de **serem parentes**, têm problemas para **fazerem novos parentes**, por meio dos casamentos, cada vez mais complicados na nova sociabilidade das áreas indígenas

²⁵ Além dessas, mais antigas, Mura (2006: 216-228) ouviu, recentemente, de Ataná, reputado xamã kaiowa: um dos filhos de Nhanderu e Nhandesy “casa-se com uma filha de Pa’i Tani”. “Este homem era chamado San José, e a filha (de Pa’i Tani) era Tupã Sy Ka’acupe. Esse casal era o princípio do branco ou não-Ava. Ele é nosso parente realmente; os seus filhos, os não-índios, são nossos parentes de longe, secundários, ou sobrinhos. São abençoados pelo Nhande Ru, apesar de serem diferentes hoje”. Uma briga em família resulta na separação: “Naquele momento só aconteceu brilho e relâmpago para todos os lados; só os poderes deles ficaram iluminado o mundo; cada um queria ser melhor que o outro. O poder do seu cunhado enfim foi enfraquecido, mas este não queria vir para ser misturar ou ficar com seus cunhados; ficaram separados. O princípio do não-índio, desde esse tempo não se entendeu com os Ava”. Nessa briga, o ancestral do branco morre, mas seu sogro o faz reviver: “Por isso, quando San José reviveu das cinzas já era branco. Porém, Nossa Irmã não estranhou. Acontece que só o homem era branco; a esposa tem a pele igual à nossa. Eles tiveram filhos, mas nasceram meninos brancos. Esse *ava* branco começou a juntar todos os tipos de objetos, diferentes materiais, etc.; começou a ser diferente. O Jesus Cristo é filho desse casal. Quando nasceu, foi procurado pelo *anháy* (demônio), ameaçado por ele”.

de MS. Essa dificuldade está refletida, por exemplo, no grande número de suicídios envolvendo conflitos conjugais (Pimentel, 2006).

O pai dos brancos, os brancos sem pai

O que torna ainda mais peculiar a posição do “branco” na evolução do mito é que, dentro dessa lógica das genealogias, é exatamente o seu ancestral quem toma o lugar do sarigüê das versões mais antigas. Em Cadogan (1962, 1968), aparece como motriz da viagem do Avô o ciúme de seu companheiro Papa Réi (segundo o autor, deus progenitor de espanhóis e paraguaios)²⁶.

Assim é que o “senhor do podre”, no jargão levistraussiano, o sarigüê, progenitor mítico do segundo gêmeo, dá lugar ao ancestral dos brancos nesse mito que discorre sobre as diferenças, como mostra Lévi-Strauss (1993: 55): diferenças entre os seres, ou entre os humanos, diferenças internas e externas entre os grupos ameríndios, diferenças, diferenças entre os seres sobrenaturais e os humanos – e, a partir do contato com os europeus, diferenças entre índios e brancos.

A novidade que as recentes narrações captadas em Mato Grosso do Sul demonstram é que, mais uma vez, esse mito sofre transformações. Já houve um tempo em que se imaginou que os brancos eram seres sobrenaturais. Eles vinham de longe e sua origem era ignorada – por isso foram chamados *karai*, como os xamãs que andavam de aldeia em aldeia e, para demonstrar seu caráter de *nhande*, de nós inclusivo, diziam não ter pai, não pertencer a nenhum *te'yi* (família extensa).

Meliá et al. (1976: 281) registram texto oral do xamã paí Evangeli Morilla. “*Ciertamente hemos de delimitar bien. Nuestro Abuelo dejó también lugar (limites) para Papa Réi*”, diz, em alusão à entidade que é considerada o pai primordial dos brancos (paraguaios e espanhóis). Apesar do discurso conciliatório, de que todos devemos dividir a mesma terra, note-se a ênfase no fato de que cada um dos povos tem seu lugar específico²⁷.

É impressionante a analogia desses mitos com a experiência histórica dos Guaraní, que ofereceram suas filhas em casamento aos europeus e tiveram em troca o trabalho forçado e

²⁶ Clastres (1990) levanta desconfiança sobre a figura de Nhanderu Mba'ekuaá, mas não chegou a encontrar versão que relacionasse diretamente esse personagem ao ancestral dos brancos – apesar do nome sugestivo, traduzido por alguns como “conhecedor das coisas” (Meliá, 1989: 325).

²⁷ Mura relaciona, ainda, a distinção kaiowa/brancos ao *teko*, termo que designa modo de ser. Assim, índios e brancos são distintos porque assumem instrumentos, ferramentas, roupas, alimentos distintos – perceba-se a semelhança com os motivos amazônicos que geram a idéia de “perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002). Poderíamos dizer que, para o pensamento ameríndio, o hábito faz, sim, o monge. Esse viés ajuda a entender a mobilização intelectual de tantos Kaiowa em torno da mistura, do *jopara*, característico dos tempos atuais – nas interpretações colhidas por Mura, o destaque se volta mais para uma cataclismologia ligada ao esgotamento dos recursos característicos do modo de ser kaiowa.

mesmo o abuso do *cuñadazgo* (Monteiro, 1998). Com o tempo, adveio a decepção: “Assim que começaram a mostrar a face mesquinha, foram mortos como todo inimigo; sua covardia no momento de enfrentar a borduna do executor, aliás, era motivo de espanto e chacota” (Viveiros de Castro, 2002: 205). A união que não pôde ser executada na prática se transferiu para o plano mítico. Apareceram aí os mitos que estabelecem uma genealogia dos brancos a partir do mesmo *te'yi* de Nhanduvusu, mas também os tão conhecidos relatos em torno de uma escolha tecnológica, como narra o kaiowa Cirilo Rossate:

“Puseram em fila e ali estava o mbaraka, uma cruz diz que bem enfeitados, mbaraka diz que não era muito bonito, enfeites, tucambi diz que puseram na cruz, o que chamamos de arco de bodoque, a flecha estava ali também. E deste lado colocou espingardas, puseram em fila também, as espingardas também eram bem enfeitadas, diz que machado também tinha ali. Puseram ferro ali. Eles disseram um ao outro, disseram a Nhane ramoio: o que você vai escolher? Perguntaram a ele. E Nhane ramoio, burro que era, ‘eu vou escolher esse’, disse, escolhendo o mbaraka. Eles escolheram também a flecha e o arco e os enfeites. E esses brancos escolheram espingardas, escolheram as ferragens” (Garcia, 2001: 174-6).

O que observamos na maior parte das versões elaboradas pelos Kaiowa atuais – esta, acima, é um exemplo “minoritário”, poderíamos dizer – é uma inversão dessa idéia da “má escolha” – o que fica mais claro quando as comparamos com as versões nhandeva, que responsabilizam a Mãe duplamente: pelo abandono do Pai e pela vida breve. Para parte significativa dos narradores kaiowa, a culpa pela separação entre homens e deuses é do Pai. Ele é que foi “malandro”, os humanos não tiveram culpa. Como homem primordial, que deu o exemplo para todos os outros, foi ele quem deu o “mau exemplo” ao largar a mulher por outra. E aí está a raiz das desgraças humanas. Da mesma forma, como narra Atanás (nota 24), a responsabilidade pela disjunção pode também ser imputada ao branco, que saiu por aí “juntando objetos”.

O tempo mostrou que não é possível nem tampouco desejável viver misturado com os brancos. Para ser aparentado com os deuses, é preciso, de alguma forma, separar-se desses seres estranhos, cuja origem se ignora – melhor dizendo, como demonstram as evoluções do mito que podemos perceber, que, hoje, até onde consigo depreender, muitas vezes, **se escolhe ignorar**, num esquecimento significativo²⁸.

Vale lembrar que se pensarmos a História como algo que “não se reduz a 'o que realmente aconteceu'”, incluindo “a totalidade dos processos por meio dos quais indivíduos experimentam, interpretam e criam mudanças dentro de ordens sociais”, “em suas condições objetivas” (Hill, 1988), é de algo muito maior do que de um passado distante e “mítico” que

²⁸ Fausto (2005) destaca alguns desses “esquecimentos” coletivos dos Guarani, resgatando reflexão de Santos-Granero sobre os Yanesha.

estamos falando. Essas interpretações – nem sempre convergentes – que os Guarani-Kaiowa constroem sobre suas experiências de contato e os desdobramentos vividos por eles desde então – como vimos, é exatamente disso que se trata aqui – constituem uma visão *sui generis* da História. Como exemplificaram etnografias de diversos grupos ameríndios reunidas no volume acima citado, História não necessariamente se opõe a Mito. Como sublinham os narradores kaiowa, na verdade, o mito justifica o presente, o presente atesta (constrói?) a veracidade do mito²⁹. Mesmo após mudanças violentas em seu modo de vida ao longo do século XX, os Guarani-Kaiowa de MS continuam usando o mito dos gêmeos para explicar o que se passa ao seu redor – mas, como vimos, o mito, sutilmente, também muda.

De qualquer modo, noventa e nove para fora, vale sublinhar, estamos falando de um mito que se encerra no estabelecimento da disjunção entre dia e noite, Sol e Lua. Trata-se do tema da “boa distância”, conforme ressonância no pensamento ameríndio captada por Lévi-Strauss (2006: 119-176) – a metáfora recorrente é a das posições necessárias ao perfeito funcionamento da canoa, quando se viaja em dupla: um na proa, outro na popa. Poderíamos dizer, afinal, que não só há algo de cósmico, mas também de funcional nessa separação necessária entre índios e brancos? Os graves distúrbios gerados em MS na luta pela terra secularmente pertencida aos Guarani-Kaiowa o demonstram: a canoa pode afundar a qualquer momento.

Bibliografia

CADOGAN, Leon. “Aporte a la Etnografía de los Guarani del Amambai”. *Revista de Antropologia*, 10: 1-2, 43-91, 1962.

_____. “Canto Ritual de Nuestro Abuelo Grande Primigenio”. *Suplemento Antropológico*, Vol. 3, Nº 1-2, X-1968, Asunção. Reproduzido em “Textos Pai Tavyterã”, in www.cabildoccr.gov.py/libros/literatura_guarani_py.pdf.

CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ñe’engatu ou Palavras que a História não poderia esquecer*. Dissertação de mestrado, Unisinos/ São Leopoldo-RS, 1993.

CLASTRES, Pierre. *A Fala Sagrada – Mitos e Cantos dos Índios Guarani*. Campinas, Papirus, 1990 [1974].

FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séc. XVI-XX)”. *Mana* 11-2: 385-418, 2005.

GARCIA, Wilson G. (ed.) *Nhande Rembypy – Nossas Origens*. Araraquara, Ceimam-FCL/Unesp, 2001.

²⁹ Talvez possamos dizer: o ator mítico estrutura a realidade que estrutura o mito – onde começa um e termina o outro? Essa é a questão proposta pelos Kaiowa. Seria arrogante ou ingênuo dizer que o mito é “modelo” para a ação social (Laraia, 1970)?

HILL, J. – *Rethinking history and myth: Indigenous South-American Perspectives on the past*. Urbana/ Chicago, Univ. of Illinois Press, 1988.

LARAIA, Roque de Barros. “O Sol e a Lua na Mitologia Xinguana”, in *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 107-134, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Oleira Ciumenta*. São Paulo, Cia. das Letras, 1986.

_____. *História de Lince*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

_____. *O Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac & Naify, 2004 [1964].

_____. *Do Mel às Cinzas*. São Paulo, Cosac & Naify, 2004b [1967].

_____. *A Origem dos Modos à Mesa*. São Paulo, Cosac & Naify, 2006 [1968] .

MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e suas Relações com a das Demais Tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo, Nacional/Edusp, 2ª ed, 1979 [1928].

MELIÁ, Bartolomeu. “A Experiência Religiosa Guarani”, in MARZAL, Manuel (coord.). *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo, Vozes, 295-348, 1989.

MELIÁ, Bartolomeu; GRÜNBERG, Friedl & GRÜNBERG, Georg.

Los Paĩ Tavyterã – Etnografía Guarani Del Paraguay Contemporáneo. Centro de Estudios Antropológicos da Universidade Católica, Assunção, 1976.

MONTEIRO, John Manuel. “Os Guarani e a História do Brasil Meridional: Séculos XVI-XVII”, in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras/Fapesp, 2a ed, 475-98, 1998.

MURA, Fábio. *À Procura do Bom Viver - Território, Tradição de Conhecimento e Ecologia Doméstica entre os Kaiowa*. Tese de doutorado, Rio, MN-UFRJ, 2006.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. “Apontamentos sobre os Guarani”, in *Revista do Museu Paulista*, n. s., vol VIII. São Paulo, 10-57, 1950.

_____. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1987 [1914].

PEREIRA, Levi Marques. “No Mundo dos Parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá”, in SILVA, Aracy Lopes da; MACEDO, Ana Vera L. S. e NUNES, Ângela (org.). *Crianças Indígenas – Ensaio Antropológico*. São Paulo, Global/Fapesp/Mari-USP, p. 168-187, 2002.

PIMENTEL, Spensy K. *Sansões e Guaxos: Suicídio guarani e kaiowá – uma proposta de síntese*. Dissertação de mestrado, São Paulo, PPGAS-USP, 2006.

SCHADEN, Egon. “Fragmentos da Mitologia Kayuá”. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v. 1, p. 107-23, 1947.

_____. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, Edusp, 1962.

SUSNIK, Branislava. *Los Aborígenes Del Paraguay – vol VI – Aproximacion a las Creencias de los Indígenas*. Assunção, Museu Etnográfico Andres Barbero, 1984-5.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

WICKER, Hans-Rudolf.

“Taraju: Enfermedad de los Dioses que Lleva al Suicidio – Anotaciones Provisórias para la Comprensión de los Suicídios entre los Paĩ Tavyterã (Guaraní) del Noreste del Paraguay”.

Suplemento

Antropológico, vol. XXXII, ns. 1 e 2, Assunção, 273-315, 1997.

ZARRATEA, Tadeo. “La Religiosidad Guaraní (Paĩ Tavyterã)”. *Suplemento Antropológico*, XXXIV: 2, Assunção, 131-43, 1999.