

2m11.2838.2

Université de Montréal

Chuva do Leste e Águas do Oriente: estudo comparativo
dos mitos do dilúvio kaingang e mbyá-guarani

par

Cláudia Pereira-Gonçalves

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.)

Février, 2000

© Cláudia Pereira-Gonçalves, 2000



EN
4
U54
2000
N. 031

Illegible faint text at the bottom of the page.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Chuva do Leste e Águas do Oriente: estudo comparativo
dos mitos do dilúvio kaingang e mbyá-guarani

présenté par

Cláudia Pereira-Gonçalves

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Pierre Beaucage

Robert Crépeau

Luc Racine

Mémoire accepté le...17-05-2000.....

Sumário

O presente estudo se insere no campo de interesse que suscita a ideologia enquanto conjunto de idéias e de valores que expressam o pensar das sociedades sobre elas mesmas, justifica e engendra relações dos membros de uma sociedade entre si. Seu objeto é a utilização da teoria da hierarquia (Dumont 1979) na análise de mitos, através do modelo desenvolvido por Houseman (1984). A fim de verificar se a relação hierárquica se aplica como princípio geral regendo a organização de ideologias, empreendeu-se um estudo comparativo de duas sociedades indígenas do Brasil meridional: kaingang, sociedade jê, dualista e patrilinear; mbyá-guarani, sociedade tupi-guarani à inflexão patrilinear.

O objetivo maior desta abordagem é o de alcançar o quê as sociedades estudadas formulam como pensamento primordial a ser compartilhado por todos os seus membros, e, deste pensar, atingir a lógica das especificidades de suas práticas e normas. Como objetivos específicos, pretende-se aportar material de discussão à teoria do mito e mostrar a digamos “qualidade heurística” do modelo adotado.

Tomando como princípio que o cerne da ideologia se apresenta mediante um par de *idéias-valores* em oposição, trata-se de identificá-lo no episódio do dilúvio e verificar sua ocorrência no conjunto de idéias da sociedade. Nosso pressuposto é de que o episódio do dilúvio enuncia “o” par de idéias em oposição mediante a proposição do *quê* ou *quem* restou após o cataclismo.

De acordo com o modelo, a organização de um sistema ideológico se apresenta mediante um par de termos semelhantes e contrários reunidos em uma *idéia-valor* central da ideologia, e a relação entre eles é fundadora da ordem social em seu conjunto. Os elementos semelhantes e contrários não são coisas, são idéias e valores em relação; inseparáveis, a existência de um implica a existência do outro, e esta existência não pode ser reconhecida sem a relação que os une. Esta relação é animada através de um todo referente, preexistente, inacessível à experiência ordinária (ancestrais, heróis civilizadores, demiurgos, animais míticos), dentro do qual o par de termos contrários estão inseridos e não têm o mesmo estatuto. A diferença de estatuto, o que os define e os distingue, advém de uma situação assimétrica que eles ocupam dentro deste todo: o todo lhes atribui uma distinção de valor. A hierarquia intervém para ordenar esta relação de oposição assimétrica entre semelhantes e contrários: ela define uma ordem de presença. O termo definido

como primeiro engloba o outro: a relação hierárquica é assim a relação do englobamento do contrário.

Para a organização social, o modelo postula *uma relação indireta* entre ideologia e realidade observável pois que os princípios estruturais não definem normas unilaterais; estes princípios se referem às *idéias-valores*, sendo a preeminência de um ou outro princípio função do contexto.

A dissertação está estruturada em três partes: discussão teórica e apresentação do modelo, elementos da etnologia dos grupos e a aplicação do modelo. Inicialmente reunimos as variantes dos mitos a fim de retirar as questões que estes colocam. Estas questões, à luz do modelo teórico, serviram de “guia” à investigação bibliográfica geral. Em seguida, trabalhamos sobre a descrição das etnografias, visando apresentar uma síntese dos aspectos que se apresentaram úteis à argumentação da análise aqui empreendida. O modelo de análise foi testado primeiramente sobre os dados kaingang, e seu resultado orientou a análise dos dados mbyá-guarani.

Em termos de conclusões gerais, podemos falar em tipos de hierarquia, pois se no caso kaingang se pôde modelizar a ideologia através das duas versões de um mesmo princípio, a geral e a restrita conforme proposto por Houseman (*ibid.*), o caso mbyá revelou uma outra hierarquia, “quase ampla” ou “quase restrita”.

Modelo geral e não ideologia particular, sim, podemos afirmar para o princípio hierárquico como meio de condução à concepção de *todo*, para uma abordagem holística de uma sociedade. Restrição há que ser feita à generalização do *englobamento do contrário* como “a” relação estruturante de uma ideologia. Entretanto, não temos dúvida quanto à eficácia de se buscar a proposição que reúne identidade a um nível e contrariedade a outro, pois se não a identificamos em relação, sua busca em si conduz à oposição assimétrica que efetivamente constitui a *idéia-valor* central da ideologia em questão.

No que a aplicação do modelo pode contribuir à discussão teórica da análise de mitos, nos parece demonstrado que voltamos mais uma vez à cosmologia sem prejuízo de abstrações que permitam a comparação em uma abordagem etnológica propriamente.

E enfim, entende-se que a qualidade heurística do modelo hierárquico está justamente em que *“ele não descreve uma forma de organização, mas sim as condições que regem a emergência desta forma”* (Houseman 1984: 314).

Resumé

Ce mémoire s'inscrit dans le champ d'intérêt que suscite l'idéologie en tant qu'ensemble d'idées et de valeurs qui exprime la pensée des sociétés sur elles-mêmes et justifie les rapports que les membres d'une société entretiennent entre eux. Son objet est l'utilisation de la théorie de la hiérarchie (Dumont 1979) dans l'analyse des mythes à travers le modèle développé par Houseman (1984). Pour vérifier la proposition de l'auteur du modèle, qui stipule que la relation hiérarchique s'applique comme principe général régissant l'organisation des idéologies, nous avons conçu une étude comparative de deux sociétés amérindiennes du Brésil méridional : kaingang, une société gé, dualiste et patrilinéaire ; mbyá-guarani, société tupi-guarani à inflexion patrilinéaire.

L'objectif majeur de cette approche est de tenter d'atteindre à ce que les sociétés étudiées formulent comme pensée primordiale à être partagée par ses membres, et, à partir de celle-ci, arriver à la logique des spécificités de leurs pratiques et normes. Les objectifs particuliers sont d'apporter du matériel de discussion à la théorie du mythe et de montrer la soit disant « qualité heuristique » du modèle adopté.

Partant du principe que le noyau (noeud dur) de l'idéologie se retrouve dans une paire *idées-valeurs* en opposition, il s'agit de l'identifier dans l'épisode du déluge et de vérifier son occurrence dans l'ensemble des idées de la société. L'hypothèse est que l'épisode du déluge énonce « *la* » paire d'idées en opposition par la proposition de *ce que* ou de *qui* a survécu au cataclysme.

Le principe général de la hiérarchie propose que la plupart des oppositions, *sinon toutes*, ont un aspect hiérarchique (Houseman 1984 : 301). Dans la mesure où une opposition met en relation deux propositions contraires, le modèle hiérarchique permet une explication originale des idéologies à classification dualiste, soit dans le plan d'un modèle idéal de règles proposé par ceux qui les énoncent, soit par la construction d'un tel modèle par l'ethnologue. Au plan idéologique, le modèle hiérarchique fait état de cette logique asymétrique constitutive d'une relation entre *contraires* et du « ternarisme » implicite qui l'anime, intégrant les éléments en opposition dans le tout qui les différencie et les organise, ce *tout* pouvant être la valeur cardinale de l'idéologie en question. Au plan de la réalité observable, le modèle postule une relation indirecte entre idéologie et organisation sociale puisque

les principes structuraux ne dictent pas des normes unilatérales ; ces principes se réfèrent à des *idées-valeurs* – *kamé* et *kairu* dans le cas kaingang –, qui sont intégrées dans des relations hiérarchiques. En conséquence, elles impliquent leur propre inversion, c'est-à-dire, la prééminence de l'un ou de l'autre principe, laquelle est fonction du contexte d'utilisation.

Selon le modèle d'analyse, l'organisation d'un système idéologique se présente par une paire de termes semblables et contraires réunis dans une idée-valeur centrale de l'idéologie ; la relation entre eux est fondatrice de l'ordre social dans son ensemble. Les éléments semblables et contraires ne sont pas des choses, ils sont des idées et des valeurs, inséparables, ou, ils sont des faits dans le sens qu'on ne conçoit pas différemment *ce qui est* de *ce qui doit être* (Dumont [1983] 1991: 225, 233, 237). Ils sont des contraires parce qu'ils sont différents et expriment des catégories qui sont en opposition, mais ils sont aussi de même nature, et alors, la relation entre eux est celle d'opposés complémentaires. Étant donné qu'ils sont des idées-valeurs en relation, l'existence de l'un implique celle de l'autre, et cette existence ne peut pas être reconnue sans la relation qui les unit. Cette relation est animée par un tout référent, préexistant, inaccessible à l'expérience ordinaire (ancêtres, héros civilisateurs, démiurges, animaux mythiques), dans lequel la paire de termes en opposition est insérée, et les termes n'ont pas le même statut. La différence de statut, ce qui les définit et ce qui les distingue, provient d'une situation asymétrique dans le *tout* : le tout attribue aux termes une distinction de valeur. La hiérarchie intervient pour ordonner cette relation d'opposition asymétrique entre semblables et contraires : elle définit un ordre de préséance. Le terme défini comme le premier englobe l'autre : la relation hiérarchique est ainsi la relation de *l'englobement du contraire*. Enfin, l'idéologie se présente comme un tout majeur et sans contours : une idée-valeur suprême, la valeur cardinale – le rituel *Kiki-kôia* ou l'unité tribale kaingang, *Ñamandú* le créateur absolu ou un lieu/stage ultime la « Terre sans mal » pour les Mbyá –, qui articule hiérarchiquement les autres « tous », les différents domaines qui la constituent.

Le mémoire est organisé en trois parties : discussion théorique et présentation du modèle, éléments de l'ethnologie des groupes, et, l'application du modèle. Dans un premier temps, nous avons réuni les variantes des mythes et avons identifié les questions que ceux-ci posaient. Ces questions, à la lumière du modèle théorique, ont servi de « guide » à la recherche bibliographique générale.

Ensuite, nous avons travaillé sur la description des ethnographies, avec le but de présenter une synthèse des aspects utiles à l'argumentation développée ici. Le modèle d'analyse fut testé premièrement sur les données kaingang et le résultat a orienté l'analyse des données mbyá-guarani.

Dans le premier chapitre, nous avons expliqué et montré les raisons qui nous ont poussé à choisir cette approche en fonction des contextes ethnographiques. Le deuxième chapitre est consacré à l'interprétation du modèle de Houseman (id.). Nous reproduisons intégralement ses propositions pour l'organisation générale d'un système idéologique et pour la relation entre idéologie et organisation sociale. Étant donné que nous n'avons pas trouvé l'utilisation du modèle (ibid.) dans la littérature spécialisée, nous avons pensé vérifier l'application de la théorie de la hiérarchie de Dumont (1979) par d'autres auteurs ; mais, ce travail aurait entraîné un autre projet d'étude comparative. Par conséquent, la discussion du modèle se limite aux idéologies kaingang et mbyá-guarani.

Les chapitres trois et quatre présentent une description ethnographique des groupes. Celle-ci s'appuie sur l'ethnohistoire et l'organisation sociale, et, privilégie une présentation synoptique des idéologies.

L'analyse des mythes, dans les chapitres cinq et six, se base sur cinq variantes du motif du déluge dans chaque société ; variantes transcrites dans les annexes I et II. Une « description » de chaque version précède la discussion des questions apportées par les récits et l'analyse dans les termes du modèle.

Dans le chapitre sept, nous avons mis en co-relation l'interprétation des mythes et des éléments ethnographiques afin d'éclaircir la relation entre idéologie et organisation sociale. En guise de conclusion, dans le chapitre huit, nous avons présenté une brève comparaison des idéologies kaingang et mbyá-guarani afin de clore la discussion du modèle.

En termes de résultats généraux, nous pouvons dire qu'une relation hiérarchique entre des opposés complémentaires se présente ainsi constituée de trois éléments. Asymétrique, la relation est triadique car s'il y a seulement deux éléments en relation c'est qu'un de deux est *dual* : le tout et un élément dans ce tout.

Nous pouvons parler de « types » de hiérarchie : si dans le cas kaingang on a pu modéliser l'idéologie à travers les deux versions d'un même principe, la générale et la restreinte selon la proposition de Houseman (ibid.), le cas mbyá a révélé une autre hiérarchie « quasi générale » ou « quasi restreinte » : « quasi »

pourrait être proposé comme le terme « d'englobement du semblable » pour les frères Guarani ou « substantivée » pour la hiérarchie générale d'une « terre parfaite » qui distingue le « *tekoá* » d'une « terre mauvaise ».

On peut affirmer que le principe hiérarchique en tant que modèle général nous permet de comprendre la conception du « tout », dans une perspective d'analyse holiste. Cependant, il semble inadéquat de considérer « l'englobement du contraire » comme « la » relation structurante d'une idéologie. Toutefois il faut noter l'efficacité de ce procédé qui conduit à l'opposition (identité/contrariété) laquelle constitue effectivement l'idée-valeur centrale de l'idéologie en question.

En termes d'implications, nous pouvons considérer que le modèle de Houseman (*ibid.*) facilite l'utilisation de la théorie de la hiérarchie de Dumont (1979) parce qu'elle permet l'identification de ce qu'on a nommé « la structure de l'idéologie », et à travers elle, l'accès au *tout* et aux *totalités* qui ont des rapports avec cet tout.

Il nous semble que l'application du modèle peut contribuer à la discussion de l'analyse des mythes puisqu'il montre que l'on revient à la cosmologie sans perdre la possibilité de faire des abstractions qui permettent la comparaison ethnologique.

L'étude a montré que la disjonction entre idéologie et faits empiriques est en réalité un faux problème, idée proposée par Houseman (*ibid.*).

Et enfin, nous considérons que la qualité heuristique du modèle hiérarchique repose justement sur le fait qu' « *il ne décrit pas une forme d'organisation mais plutôt les conditions régissant l'émergence de cette forme* » (Houseman 1984: 314).

Índice

Sumário	III
<i>Résumé</i>	V
Agradecimentos	XII
Dedicatória	XIII
Prefácio	XIV
1. Introdução	1
2. <i>Um modelo hierárquico</i>	8
2.1 A organização de um sistema ideológico	15
2.2 Ideologia e organização social: uma relação indireta	17
2.3 Aplicação do modelo à análise dos mitos	19
3. Elementos da etnologia Kaingang	20
3.1 Elementos de etno-história	20
3.1.1 Os Kaingang de Xapecó	23
3.2 Dos princípios que regem a ideologia	24
3.2.1 Mitologia	25
3.2.2 Domínio sociológico	26
3.2.3 Domínio da morte	28
3.2.3.1 O Ritual em Xapecó, maio de 1995	29
3.2.4 Xamanismo	32
3.3 Organização social	36
3.3.1 Nominação	36
3.3.2 Casamento	38
3.3.3.1 Casamento entre primos	39
3.3.3.2 Regra e padrão de transgressão em Xapecó	40
3.3.3 Residência e relação entre afins	42
3.3.4 Liderança	43
4. Elementos da etnologia Mbyá-Guarani	47
4.1 Elementos de etno-história	47
4.1.1 Os Mbyá de Bracuí	51
4.2. Dos princípios que regem a ideologia	52
4.2.1 Teoria da alma	54
4.2.2 Domínio da morte	57
4.2.3 Medicina tradicional	58
4.2.4 O <i>Código</i>	60
4.2.5 O <i>bem rezar</i>	61
4.3 Organização social	62
4.3.1 [Casamento]	64
4.3.2 [Residência]	65

4.3.3 [Endogamia]	66
4.3.4 [Liderança/cacique]	67
4.3.5 [Liderança/xamã]	70
4.3.6 [Territorialidade]	73
5. <i>A grande chuva do Leste</i>	78
5.1 <i>Corpus</i> do dilúvio kaingang	78
5.1.1 Vicente Fokâê, 12 de maio de 1995	78
5.1.2 Cacique Arakxó (Borba 1904)	82
5.1.3 [Nimuendajú 1912, 1913]	86
5.1.4 Xê Coelho, 1947 (Schaden 1953)	89
5.2 Mito e hierarquia	90
5.2.1 <i>Três contextos, duas hierarquias</i>	90
5.2.2 A aplicação do modelo de Houseman (1984)	91
6. <i>Águas do Oriente</i>	97
6.1 <i>Corpus</i> do dilúvio guarani	97
6.1.1 Cacique Verá Mirim, Bracuí, 1989 (Litaiff 1996)	98
6.1.2 [Cadogan 1959]	104
6.1.3 [Clastres, P. 1974]	108
6.1.4 [Nimuendajú 1914]	109
6.1.5 Os irmãos <i>sol e lua</i>	110
6.2 Mito e hierarquia	113
6.2.1 <i>Quatro contextos, uma hierarquia</i>	113
6.2.2 A relação hierárquica e a estrutura da ideologia	116
7. Ideologia e organização social	119
7.1 O caso kaingang	120
7.2 O caso mbyá-guarani	124
8. Água, princípio e hierarquia	130
9. Bibliografia	135
10 Anexo I <i>Corpus</i> dos mitos kaingang	i à viii
11 Anexo II <i>Corpus</i> dos mitos guarani	ix à xiv

Mapas

Mapa 1

Localização da Reserva de Xapecó,
área indígena kaingang,
estado de Santa Catarina, Brasil.

23A

Mapa 2

Localização da Reserva de Bracuí,
área indígena mbyá-guarani,
estado do Rio de Janeiro, Brasil.

51A

Agradecimentos

Ao meu orientador, em primeiro lugar, Professor Robert Crépeau, quem, em sua impecável distinção e incondicional apoio, tornou possível a realização deste mestrado.

Aos meus Professores Jean-Claude Muller e Rémi Savard, a especial atenção que me dedicaram; a Pierre Beaucage, mais que atenção, quem de pronto me deu sua amizade.

Meus estudos foram financiados pelo Programa de *l'Agence canadienne pour le développement international/Université de Montréal (ACDI-UdeM)*, através de uma bolsa de estudos. O incentivo e o carinho de Philippe Faucher, Ana Cristina Sampaio, Lyne Lapointe, Juana Bárcenas, Pierre Paquet e Isabelle Marchand, somados ao apoio e à contribuição de Aldo Litaiff, Ana Isa G. Bueno, Danilo Antón, Catarina E. F. da Silva, Célia Corsino e Maria Lúcia Torrecilha, certamente fizeram a diferença no dossiê da então concorrente.

Tenho particularmente a agradecer Mme. Caroline Reid, responsável pelo *Bureau des services aux étudiants étrangers/ACDI-UdeM*, quem atenciosamente de tudo se encarregou durante a minha longa estadia em Montreal.

A Mme. Michelle Morin, então secretária do *Département d'anthropologie*, e aos Funcionários da *Bibliothèque de Lettres et Sciences Humaines*, por toda gentileza e prontidão que me dispensaram.

Aos Kaiowá Albino Nunes (Reserva de Dourados), Fátima e Mário Turiba (Comunidade de Sucuryí), pela generosa disponibilidade em esclarecer-me.

A minha *pequena-grande* família, Maitê, Rodrigo, Antônio, Zuleide, Simone, Maria Auxiliadora e Irmaldo, pela cumplicidade compartilhada;

Ao Mbyá Timóteo, por seu sorriso e por sua proteção - a sua Comunidade de Morro dos Cavalos e a de Massiambú, pela solidariedade;

Aos amigos *de todas as horas* – Adriano T. de Macedo, Aldo Litaiff, Ana Isa G. Bueno, Ana Lúcia Orsi, Catarina E. F. da Silva, Cláudia P. Scharf, Dominique De Juriew, Doralice P. Barros, Gilson R. Martins, Helen Marcy, Hélio Godoy, Jorge Iriart, Kátia Denise Schardong, Maria Lúcia Pardi, Maria Tereza Brasil, Marília Rocha, Mônica de O. Nunes, Tadeu Veiga, Tatico Pendas –;

E a Jérôme Tiberghien, por seu amor,

Mais do que agradecimentos, minha gratidão.

Para Nelson Fernando Pereira Gonçalves, cada página e todas elas,
todas elas construídas sobre uma irremediável saudade de futuro.

Prefácio

Mas por que estudar mitos... e, como estudá-los ?

Provavelmente porque fomos tocados pelo tipo de comunicação estética que aguça a curiosidade sobre o não inteligível, e que, se nos deixamos seduzir por seu apelo, pode se transformar numa intrigante busca de sua inteligibilidade. Mais instigador, todavia, é o fato que os mitos são produzidos por autores, que eles se inserem e são contextualizáveis numa vasta *rede de enunciação*, tão vasta no espaço como a extensão do continente americano, como no tempo que deles se têm notícia.

O “como” estudá-los parte da perspectiva que apreende o mito como discurso integrante de um conjunto de idéias de um grupo, como ideologia. E a ideologia nos interessa particularmente no que, enquanto conjunto de idéias e de valores que expressam o discurso das sociedades sobre elas mesmas, justifica e engendra relações dos membros de uma sociedade entre si.

Nosso interesse por mitos como área do conhecimento antropológico teve origem no exercício de “escutá-los” para “transcrevê-los”, no decorrer de uma disciplina escolhida como meio de experienciar a vivência de *campo* através do *campo* de outrem¹. Singular em vários aspectos, inclusive pela novidade de escutar a língua portuguesa “*kainganizada*”, em fala vernácula e imagética, esta experiência nos colocou desde os primeiros minutos de transcrição frente à narrativas de mitos: *Os dois sóis do primeiro mundo*, *O dilúvio*, *O mundo pós dilúvio*, entre outros.

Mas este aprendizado não teria continuidade sem a estreita colaboração dos etnólogos dos Kaingang e dos Mbyá-Guarani, Robert Crépeau e Aldo Litaiff, os quais generosamente me deram acesso aos seus dados e, com muita paciência, mantiveram-se comigo em longa comunicação pessoal.

¹ « Travail pratique », Session d'Eté 1996, transcrição do material de campo de Robert Crépeau junto aos Kaingang de Xapecó, maio e junho de 1995.

1 – Introdução

O estudo que ora se apresenta tem por objeto a aplicação da teoria da hierarquia (Dumont 1979) à análise de mitos, na perspectiva desenvolvida por Houseman (1984) de um modelo estrutural regendo a organização de ideologias. De aplicação comparativa, a análise se dirige aos mitos do *dilúvio* kaingang e mbyá-guarani.

A definição da problemática

Estudar uma sociedade jê, coloca como questão inicial adotar uma concepção para lidar com o dualismo social que as caracteriza. Princípio através do qual a interação social pode ser organizada e de aplicação variada em graus mais ou menos elaborados, distingue-se classificação de organização dualista, como tão bem a sintetiza Jean-Claude Muller:

« Les ethnologues parlent soit de classifications dualistes soit d'organisations dualistes, la première dénomination englobant la seconde qui n'en est qu'un cas particulier. On sait que l'organisation dualiste est la façon qu'a un peuple de se définir comme formé de deux groupes, nommés souvent moitiés, qui ont chacune des attributions contribuant au bon fonctionnement du tout. Souvent, ces moitiés sont exogamiques mais ce n'est pas toujours le cas. Les classifications dualistes ne divisent pas nécessairement le groupe en deux moitiés mais soumettent le monde à un schème d'organisation conceptuel qui semble, à première vue, binaire et complémentaire » (Muller, 1986: 33-34).

Na apresentação de “*Comparaisons régionales*”, edição especial de *Antropologie et Sociétés*, Blaisel et Muller (1997: 13) salientam que Crépeau (1997b: 45-66) aporta a este número um elemento pouco estudado, o da visão que as sociedades jê e bororo, e não os seus etnólogos, têm de sua própria origem. Os diretores desta edição (*id.*) lembram que o clássico problema da origem das organizações dualistas, durante muito tempo dividiu a opinião antropológica em duas hipóteses contrárias: uma, a que estas sociedades teriam origem a partir do encontro de dois grupos que se aliam na complementaridade mais ou menos hierarquizada; a outra, que elas procederiam de um mesmo grupo que se cinde em duas partes complementares ao nível do todo.

« (...) les deux hypothèses étant le plus souvent renvoyées dos à dos en l'absence de témoignage historiquement fondé. On en vint rapidement à penser que ces questions d'origine n'étaient pas très importantes – les deux hypothèses se valant – et que l'origine ultime, fusion ou scission, n'aidait en

rien l'étude du fonctionnement interne de ces sociétés » (Blaisel et Muller 1997: 13).

Destinado à discussão do dualismo kaingang no âmbito da comparação regional dos estudos jê e bororo, no referido artigo Crépeau (1997b: 48-54) atualiza o debate apresentando as concepções que sustentaram os estudos destas sociedades desde os anos 50, examinando de perto as contribuições dos autores em uma revisão crítica da teoria da reciprocidade. Em síntese, tem-se de um lado Lévi-Strauss (1952 e 1956) e Terence Turner (1979 e 1984) para os quais o dualismo destas sociedades constitui-se em uma ideologia ilusória, que esconde alguma coisa, e essencialmente assimétrico; do outro, Maybury-Lewis (1979 e 1989) sustenta que nem simétrico e tampouco assimétrico, as sociedades jê e bororo são dialéticas, aderindo de maneira consciente a uma ideologia e uma prática sociais caracterizadas por oposições constitutivas, as quais elas tentam constantemente realizar a síntese (Crépeau 1997b: 48).

Partidário de uma terceira concepção, que aborda o dualismo das sociedades jê e bororo como *assimétrico mas não ilusório, hierárquico e não dialético* - pois a relação distintiva entre um par de termos se compreende como uma ligação de *complementaridade* e não de *contradição* -, Crépeau (*id.*: 54) defende a proposição de que a ideologia jê se funda sobre uma concepção holística, onde o dualismo se apresenta como um elemento estabilizador permitindo o repensar periódico que atualiza a unidade fundamental da sociedade. Confrontando a mitologia kaingang e bororo, o autor (*ibid.*: 55-62) demonstra que estas sociedades se concebem como tendo origem biológica e social a partir de uma totalidade inicial e primeira, o que não é contraditório com o esquema dual da ideologia nem tampouco com o caráter multiforme de seu funcionamento efetivo e concreto.

O princípio geral da hierarquia propõe que a maioria das oposições¹, *senão todas*, têm um aspecto hierárquico (Houseman 1984: 301). Na medida em que uma oposição coloca em relação duas proposições contrárias, o modelo hierárquico permite uma explicação original das ideologias à classificação dualista, seja no plano de um modelo ideal de regras proposto por aqueles que o enunciam seja pela

¹« Le terme désigne uniquement une distinction intellectuelle et non une relation de fait, conflit, etc. On distingue l'opposition symétrique ou équistatutaire (= où les deux termes ont même statut, soit l'opposition distinctive en phonologie) et l'opposition hiérarchique, asymétrique, dont l'inversion est significative » (Dumont [1983] 1991: 274).

construção de tal modelo pelo etnólogo, assim como da relação entre este modelo ideal e a realidade observável. No plano ideológico, o modelo hierárquico dá conta desta lógica assimétrica constitutiva numa relação entre *contrários* e do “*ternarismo*” implícito que a anima, integrando os elementos em oposição no todo que os diferencia e os organiza, todo este que pode ser o *valor cardinal* da ideologia em questão. No plano da realidade observável, o modelo postula *uma relação indireta entre ideologia e organização social* pois que os princípios estruturais de organização não definem normas unilaterais; estes princípios se referem à *idéias-valores*, como *kamé* e *kairu* no caso kaingang, que são integrados em relações hierárquicas e portanto implicam a sua própria inversão, sendo a preeminência de um ou outro princípio função do contexto.

« Cette prééminence variable selon les contextes correspond tout à fait à l'organisation dualiste qui, sur le plan idéologique, permet l'engendrement de contrastes utiles en fonction de contextes fort variés et changeants (Lévi-Strauss 1973, Muller 1986, Maybury-Lewis 1989). Ces contrastes sont construits à partir de principes simples : l'identique et le différent, l'un et le multiple, le centre et la périphérie, le masculin et le féminin, le haut et le bas, etc. dont les rapports de subordination sont fonction du contexte d'usage sans que pour autant l'ethnologue puisse généraliser à partir d'un principe simple » (Crépeau, 1997a: 10).

Identificada a pertinência e a oportunidade de aplicação do modelo de Houseman (*op. cit.*) à análise da ideologia kaingang, restava uma outra questão, colocada pelo seu próprio autor ao intitular seu artigo com a pergunta: “*La relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle général?*” (Houseman 1984). A fim de verificar se mais que um caso particular a relação hierárquica se aplica como fundamento geral regendo a organização de ideologias, um estudo comparativo se impunha.

A escolha de um subgrupo Guarani se deu, primeiramente, por tomarmos a proposição de Lévi-Strauss [1991] (1994: 316) que as sociedades tupi-guarani também são sociedades à “*l'idéologie bipartite*”, que como concepção pode estar presente na mitologia e não engendrar o tipo de organização social dualista. Confrontando alguns aspectos de mitos jê ao mito tupinambá recolhido por Thevet (1575), Lévi-Strauss (*id.*: 79-82) propõe que se pode “*passar por transformação do universo tupi ao jê*” (*ibid.*: 316) o que podemos entender, como aponta Viveiros de Castro (1986: 31), tratarem-se de universos que operam com um mesmo repertório simbólico, articulando diferentemente as mesmas questões.

À parte o interesse de contraste que estes universos possam oferecer, a escolha de um grupo Guarani é particularmente pertinente se considerarmos que estes dois grupos têm uma longa história de contato e de rivalidade no uso e na ocupação do território, e que atualmente, muitos destes coabitam em uma mesma reserva. Justamente, na área kaingang de Xaçupé existe uma comunidade Mbyá-Guarani, Pipiri², relativamente isolada das demais aldeias kaingang. Mas que este grupo seja Mbyá se deve a etnografia atual (Litaiff 1996) que aporta duas versões do mito do *dilúvio*, somada à possibilidade de consulta ao etnólogo via comunicação pessoal.

Enfim, cabe explicitar a questão maior, que encerra a abordagem aqui empreendida. Sem a pretensão de discutir uma teoria do mito, pretendemos aportar material para a discussão lançada por Crépeau (1994), na abertura do artigo em que o autor trabalha a relação entre mito e ritual no caso kaingang. Neste, realizando uma pequena síntese da epistemologia comparativa de Dubuisson (1993)³ empreendida sobre as obras dos autores franceses que de maneira maior contribuíram ao estudo da mitologia neste século – Durkheim, Lévi-Strauss e Eliade –, Crépeau (*id.*: 143-144) indica o ponto comum entre as três abordagens evidenciadas pela análise de Dubuisson (*id.*):

« (...) elles présupposent un ordre sous-jacent qui préexiste à l'activité constructive du chercheur qui, finalement, doit en rendre compte mais ne le crée pas. Cet ordre *à priori* est celui qui, à la fois, pré-existe à l'analyse et s'en dégage, et qui se révèle être la clé de l'origine et de l'interprétation des mythes. Dumézil avait placé au centre de son dispositif la Société. Lévi-Strauss invoque l'Esprit humain alors que Mircea Eliade nous renvoyait au Sacré » (Crépeau 1994: 143).

Crépeau (*id.*: 144) se indaga sobre a configuração possível de uma análise do mito que não apele a uma ontologia primitiva, que tomando como ponto de partida justamente a pluralidade, a diversidade e a heterogeneidade que caracterizam o contexto social de enunciação dos mitos, possa escapar às ontologias transformando-se ainda uma vez em cosmologias.

Em síntese, podemos propor que nossa problemática se destina a uma investigação da digamos “qualidade heurística” de aplicação do modelo de Houseman (*op. cit.*) à análise de mitos, e, como critério último de validação da

² Pipiri, com. pessoal: Aldo Litaiff, 01/09/97.

³ DUBUISSON, D. (1993) *Mythologie du XXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de Lille.

aplicação, se esta nos devolve de maneira útil à etnologia dos grupos - o que verificamos mediante avaliação da relação entre ideologia e organização social.

Um episódio cosmológico

Entre as narrativas kaingang do *corpus* Crépeau 1995*⁴, o *dilúvio* é repetidamente enunciado por um mesmo informante, Vicente Fokâê, como também a ele apelam outros colaboradores no diálogo com o etnólogo. A vigência e importância do motivo pode ser atestada pelo número de versões oferecidas por Fokâê (Crépeau 1994, 1995*, 1997b), e ainda pelas variantes aportadas por outros contextos (Borba 1904, 1908; Schaden 1953). Na cosmologia mbyá, o *dilúvio* é um momento igualmente importante, tenso, entre a destruição da primeira terra, *Yvy Tenonde*, e a criação da terra atual, *Yvy Pyaú*, onde se dá a emergência do *karaí* (xamã-profeta), personagem que há muito vem colocando questões para a etnologia guarani.

Tomando o *dilúvio* como um momento do mito fundador, o tratamos como um episódio que a partir de então se define o que resta; e do que restou, podemos indagar sobre os usos e a atualidade do motivo. Certamente que a análise das ideologias não se esgotam nas proposições enunciadas no episódio do cataclismo, mas certamente também são estas proposições que nos permitem “depurar” na cosmologia, nas práticas rituais e xamanísticas, os princípios que as regem, identificar a totalidade que as organiza, e propor uma relação entre discurso e prática social a partir do núcleo identificado.

Ainda sobre o *dilúvio*, uma palavra sobre os autores das narrativas do contexto atual.

Robert Crépeau (comunicação pessoal, 1996) fala de Vicente Fokâê, Kaingang septuagenário, seu maior colaborador, como uma pessoa generosa que se dedica com muito interesse ao trabalho que o etnólogo vem desenvolvendo na comunidade de Xapecó. Fokâê exerce uma liderança ativa pela realização anual do ritual *Kiki-kôia*, e de maneira mais ampla, atua pela manutenção da tradição. Respeitado como portador do conhecimento “oficial” do grupo, como autor, Fokâê tem o dom de encantar uma narrativa.

⁴ A referência “Crépeau 1995*” reporta-se ao trabalho de transcrição mencionado na *Apresentação*, visando a sistematização de trinta horas de entrevistas recolhidas por Robert Crépeau em maio e junho de 1995, junto à Comunidade Kaingang de Xapecó (estado de Santa Catarina, Brasil), onde o etnólogo conduz pesquisa desde 1993.

Litaiff (*op. cit.*: 68) descreve o Cacique de Bracuí, Verá Mirim (“pequeno relâmpago”), como uma figura imponente, de corpo ágil e delgado nos seus 77 anos de idade (em 1989), e reconhecido por seu grupo como grande líder. Bom orador, ativo e zeloso no trato dos interesses da comunidade, é através de sua liderança política e religiosa - o que entre os Mbyá parece ser indissociável -, que Verá Mirim congrega a comunidade de Bracuí. Ele conta com um ajudante, o Vice-cacique, que quando entram em desavença o Cacique o destitui de seu cargo temporariamente.

Metodologia e organização do texto

A metodologia adotada foi a de primeiro reunir as variantes dos mitos a fim de retirar as questões que estes colocam. Estas questões, à luz do modelo teórico, serviram de “guia” à investigação bibliográfica geral. Em seguida, trabalhamos sobre a descrição das etnografias, visando apresentar uma síntese dos aspectos que se mostraram úteis à argumentação da análise aqui empreendida. O modelo de análise foi testado primeiramente sobre os dados kaingang, e seu resultado orientou a análise dos dados mbyá-guarani.

A dissertação está estruturada em três partes: apresentação do modelo, elementos de etnologia dos grupos e aplicação do modelo.

Visando a reprodução fiel das idéias de Houseman (1984), apresentamos na íntegra seu modelo para a organização geral de um sistema ideológico, bem como sua proposição para a relação entre ideologia e organização social. Não apresentamos a parte sobre ideologia e pensamento individual – para a qual o autor propõe uma relação complexa e descontínua entre registros diferentes (*id.*: 316) –, por se tratar de discussão que extrapola o objeto deste estudo.

Ressaltamos que Houseman (*ibid.*) se utiliza de alguns conceitos que remetem a teorias e concepções outras que a adotada neste trabalho. Tal é o caso de “sistema de representações” – à qual o leitor poderá se reportar utilmente a Crépeau 1996 para uma crítica do “*représentationisme*” –, pois, fiéis à teoria da hierarquia, não separamos o *que é* daquilo que *deve ser*.

Os conceitos utilizados não recebem uma definição em separado por considerarmos que os mesmos estão colocados no corpo da explicação do modelo. Como não encontramos a utilização do modelo de Houseman (1984), inicialmente pensamos em verificar a aplicação da teoria da hierarquia por outros autores, o que revelou-se tratar de um outro projeto de estudo comparativo. Assim, a discussão do

modelo se volta para o uso que aqui lhe é dado, restrito à ideologia kaingang e mbyá-guarani.

Na segunda parte, capítulos três e quatro, procedemos a uma descrição etnográfica resumida dos grupos, situando as sociedades kaingang e mbyá-guarani em termos de etno-história e quanto aos aspectos da organização social, privilegiando uma apresentação sinóptica da ideologia. Os fatos aportados pela etnografias e o diálogo empreendido com os dados selecionados, justificam uma organização interna diferenciada de seus capítulos, a qual entendemos não comprometer a unidade do “todo”.

A análise dos mitos, capítulos cinco e seis, constitui-se de cinco variantes do motivo do *dilúvio* em cada sociedade, todas elas transcritas nos anexos I e II. Procedemos a uma “descrição” de cada versão e variante, à retirada das proposições, e por fim à análise. No capítulo dedicado à análise dos mitos kaingang, por ser o primeiro ao qual se aplica o modelo, mantemos como que um diálogo com as proposições de Houseman (*op. cit.*), discussão que se apresentou desnecessária no capítulo seguinte.

No capítulo sete, reunimos a interpretação dos mitos com os elementos etnográficos, a fim de investigarmos a relação entre ideologia e organização social. À guisa de conclusão, no capítulo oito apresentamos uma pequena comparação das ideologias kaingang e mbyá-guarani, para finalizarmos com a discussão do modelo.

2 – Um modelo hierárquico

Houseman (1984) elabora seu modelo motivado pela originalidade que o princípio da hierarquia oferece, não obstante o debate antropológico não ter lhe reconhecido sua devida importância. Ele (*id.*) pondera que parte deste desinteresse pode ser imputado ao fato que o princípio hierárquico não recebeu de seu autor uma apresentação sistemática, a não ser por um posfácio (“*Vers une théorie de la hiérarchie*”) onde Dumont (1979: 396-403) lhe consagra exclusivamente todas páginas, doze anos após a primeira edição de *Homo hierarchicus* (1967).

Retomando as observações de Dumont (1971¹, 1978, 1979, 1980²) para delas retirar o que se pode chamar propriamente de um modelo hierárquico, Houseman salienta que todo o princípio está contido na proposição seguinte:

“Le plus souvent, si ce n'est toujours, les termes d'une opposition sont dans des rapports différents vis-à-vis du tout qu'ils composent; il s'ensuit que leur mise en relation distinctive est indissociable d'une référence à ce tout qui les ordonne l'un par rapport à l'autre” (Houseman 1984: 300).

O autor considera útil a distinção entre duas versões do princípio da hierarquia para a exposição do modelo. A primeira versão, que ele denomina de *restrita*, especifica a natureza desta diferença diante do todo, como uma diferença de posição ou de estatuto entre os termos em oposição: um dos termos é idêntico ao todo, e em consequência, ele engloba o outro. A versão restrita do princípio propõe que a oposição hierárquica seja reconhecida como a relação “*englobante*”/“*englobado*”. Para ilustrar a “oposição hierárquica”³ propriamente dita, Houseman (*id.*) se utiliza do exemplo empregado por Dumont (1979) da diferenciação sexual de acordo com relato bíblico, a criação de Eva a partir de uma costela de Adão. Citamos a explicação original, onde Dumont (*id.*) afirma ser o melhor exemplo que ele encontrou para ilustrar esta relação:

« Dieu crée d'abord Adam, soit l'homme indifférencié, prototype de l'espèce humaine. Puis, dans un deuxième temps, il extrait en quelque sorte de ce premier Adam un être différent. Voici face à face Adam et Eve, prototypes des deux sexes. Dans cette curieuse opération, d'une part Adam a changé d'identité, puisque d'indifférencié qu'il était il est devenu mâle, d'autre part est apparu un être qui est à la fois membre de l'espèce humaine et différent du

¹ DUMONT, L. (1971) "On Putative Hierarchy and some Allergies", *Contributions to Indian Sociology*, Delhi, Vikas Publ., n.s. V (Dec.): 58-81.

² DUMONT, L. (1980) "On Value", *Proceedings of the British Academy*, Londres, LXVI: 207-241. (Version française « La valeur chez les modernes et chez les autres » in: ____ [1983] (1991: 254-299).

³ Para Dumont [1983] (1991: 244), a *hierarquia explicita*.

représentant majeur de cette espèce. Tout ensemble, Adam, ou dans notre langue l'homme, est deux choses à la fois : le représentant de l'espèce humaine et le prototype des individus mâles de cette espèce. A un premier niveau homme et femme sont identiques, à un second niveau la femme est l'opposé ou le contraire de l'homme. Ces deux relations prises ensemble caractérisent la relation hiérarchique, qui ne peut être mieux symbolisée que par l'englobement matériel de la future Eve dans le corps du premier Adam. Cette relation hiérarchique est très généralement celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou de cet ensemble) : l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s'en distingue ou s'oppose à lui. C'est ce que je désigne par l'expression « englobement du contraire » (Dumont 1979: 397).

O *englobamento do contrário* ou a oposição hierárquica se realiza, portanto, em dois planos: no plano superior, primeiro e geral, há unidade entre os termos que no outro plano, inferior e restrito, são opostos. Trata-se de uma relação bidimensional: eles são da mesma espécie e portanto há identidade entre eles; eles representam o masculino e o feminino, e assim existe distinção entre eles. Esta relação é hierárquica mas complementar, e assim deve ser considerada, juntas, como a conjugação de identidade e de contrariedade.

“De cette façon, l'ordonnancement hiérarchique relève non pas directement des qualités intrinsèques des entités, mais de l'interrelation des catégories que ces entités représentent” (Houseman 1984: 301).

A versão *geral* do princípio da hierarquia, na qual a versão restrita é somente um caso particular, não precisa a diferença entre os termos em aquele que engloba e o que é “*englobado*”. Sua proposição é que a *maioria* das oposições, *senão todas*, têm um aspecto hierárquico porque os elementos de uma oposição não têm a mesma posição dentro do todo que os contêm. Assim, a distinção entre eles não advém de uma diferença constitutiva, mas de uma diferença de valor que esta necessária referência à totalidade lhes dá, ordenando-os um em relação ao outro.

Houseman (*id.*) se utiliza do problema clássico do simbolismo lateral da preeminência da mão direita sobre a mão esquerda, na ilustração da versão geral do princípio da hierarquia. Ele ressalta que esta questão é geralmente examinada a partir de uma suposta simetria entre as duas mãos, e para elucidar a preeminência de uma sobre a outra atribui-se uma diferença de valor do par direita/esquerda equivalente às oposições homens/mulheres, dia/noite, metades tribais, etc. Mas esta concepção só é possível na medida em que se omite a referência ao todo que os define e os organiza, o corpo, e com o qual as mãos não têm a mesma relação.

Os termos direita/esquerda, ao contrário dos termos julgados homólogos, são indefiníveis em si mesmos.

“Ainsi, la prééminence de la main droite se révèle, au moins en partie, un faux problème, fondé sur l’oubli de la référence à la totalité et de façon concomitante, l’introduction gratuite d’une séparation entre faits (symétrie présumée) et valeurs (l’additif asymétrique). Or, cette séparation est illégitime: les mains, comme l’observe Dumont, sont différenciées en valeur et en même temps en nature; la prééminence de l’une sur l’autre n’est donc pas contingente mais nécessaire. Il en va probablement de même pour les autres oppositions pouvant être évoquées en relation avec le couple droite-gauche” (Houseman 1984: 302).

A versão geral do princípio propõe que dois termos em oposição não tem entre si uma relação simétrica, não pelas qualidades intrínsecas a cada um, mas por uma atribuição de valor que o todo lhes confere. Sendo a diferenciação dada através de valores, a consideração de valores que a diferenciação requer remete por sua vez à consideração da referência contextual, já que o valor relativo julgado constitutivo da distinção de um par de termos se refere à situações específicas.

O que vem a ser estas situações específicas? Notando que é necessário verificar tanto a natureza da situação como a sua importância relativa dentro do “sistema de representações”, Houseman (*id.*: 302) precisa que *situação ou contexto*, empregados como sinônimos, são os subsistemas⁴ ou subconjuntos que o sistema de representações encerra. Como numa equação, valor está para a situação (o valor de uma série de termos depende de sua relação diante do todo que eles compõem), como situação está para valor (a distinção de situações requer uma consideração de valores), logo, trata-se de fato de distinguir entre *todos* (subsistemas) diferentes.

A questão que se coloca é então como localizar os subsistemas. A bidimensionalidade da relação hierárquica inclui, além dos planos de identidade e de contrariedade, a *inversão* de valor como uma de suas propriedades. A inversão é assim a realização de uma oposição ao mesmo tempo “contrária” e englobada pela primeira.

« L’inversion est inscrite dans la structure; la seconde fonction aussitôt définie, elle implique l’inversion pour les situations qui lui appartiennent. En d’autres termes, la hiérarchie est bidimensionnelle, elle ne porte pas seulement sur les entités considérées, mais aussi sur les situations

⁴ Houseman (1984: 303) guarda o termo “nível” para os planos da relação hierárquica, identidade e contrariedade, notando que Dumont (1979) o utiliza nas duas acepções: na destes planos e também para os subsistemas aos quais se reportam esta oposição e a sua inversão.

correspondantes, et cette bidimensionnalité implique l'inversion » (Dumont [1983]1991: 244).

Outro texto de Dumont (1978), nos esclarece mais a propriedade de inversão do princípio, enfatizando o caráter assimétrico da oposição hierárquica e indicando a inversão como uma mudança de nível:

« Par définition, une opposition symétrique est inversable à volonté : son inversion ne produit rien. Au contraire, l'inversion d'une opposition asymétrique est significative, l'opposition inversée n'est pas la même que l'opposition initiale. Si l'opposition inversée se rencontre dans la même tout où l'opposition directe était présente, elle indique un changement de niveau » (Dumont 1978: 106).

A mudança de nível é então uma passagem para outro subsistema, ou mais claramente, para um outro domínio da ideologia, e subordinado àquele onde se encontra a oposição primeira (por exemplo, "mulher englobando homem" onde a proposição inicial seja homem englobando mulher).

Assim fica afirmada como qualidade inerente à organização de sistemas ideológicos a presença de uma pluralidade de subsistemas - ou níveis, para Dumont -, que seguindo o princípio do *englobamento do contrário*, serão agenciados hierarquicamente como subconjuntos um dentro do outro. E é o conjunto destes subsistemas de um sistema de idéias e de valores (*idéias-valores*) que Dumont (1978: 107) designa uma "ideologia".

A ideologia enquanto modelo para Houseman (*ibid.*), é vista como uma estrutura que comporta a combinação de três tipos de relações hierárquicas elementares. Ele chega a formulação desta hipótese colocando questões sobre o termo "maioria" empregado por Dumont na proposição que *a maioria das oposições têm um aspecto hierárquico*.

« Un premier problème concerne la variété possible des dispositions hiérarchiques et, plus généralement, l'organisation globale d'une idéologie. Dumont affirmant que la plupart des oppositions ont un aspect hiérarchique, on doit alors se demander combien de types distincts de relation hiérarchiques peuvent exister; puis devant cette autre affirmation que l'essentiel de la hiérarchie est la présence d'un englobement du contraire (1979: 397), la question devient de savoir combien de types d'englobement du contraire on peut distinguer, et comment ces différents types peuvent s'agréger » (Houseman 1984: 308).

O primeiro tipo de relação hierárquica Houseman (*ibid.*: 308) denomina de "*extensivo*". É o caso da conjugação da palavra Homem e homem, que ao nível superior engloba mulher e ao nível inferior à ela se opõe, conjugando identidade e

contrariedade, traduzido em termos de um conjunto ou categoria estendida (Homem), incorpora em outro nível sua “ante extensão”, “mulher”. O outro tipo é exatamente o inverso deste, e ele o denomina de “ante extensivo”: *le cas d'un ensemble dont l'anti-extension inclut, à un autre niveau, cet ensemble lui-même* (*ibid.*). A iniciação masculina que permite uma distinção iniciados/não-iniciados ilustra bem o tipo “ante extensivo”. A dualidade iniciados/não-iniciados remete a dois planos de oposição: em um, à oposição masculino/feminino, onde a categoria de não-iniciados (feminino) encerra indivíduos masculinos (menino) e femininos (meninas e mulheres); no outro, à oposição adultos/crianças, onde a categoria de não-iniciados (crianças) reúne adultos (mulheres) e crianças (meninos e meninas).

Houseman (*ibid.*: 309) propõe que examinemos estes dois tipos de hierarquia em perspectiva diacrônica e sincrônica. Do ponto de vista dinâmico, o tipo “ante extensivo” seria um desenvolvimento do tipo “extensivo”, pois se Adão e Eva tão bem representam a emergência de uma dualidade a partir de uma unidade, a dicotomia iniciados/não-iniciados insere uma distinção tripartida: aquela entre indivíduos iniciados, aqueles que ainda não foram iniciados e aqueles que não serão jamais. Ademais, a distinção destas três categorias coloca uma nova dualidade entre indivíduos que por suas respectivas natureza estão destinados ou estão excluídos da iniciação.

« Il ne s'agit là que d'une confirmation en termes culturels de la différence biologique sexuelle et, dans ce sens, l'initiation ne crée pas de catégories nouvelles. Elle impose plutôt une façon originelle (culturelle) d'appréhender des catégories préexistantes (naturelles). En effet, en intégrant la distinction des sexes, ainsi que celles entre adultes et enfants, à un schéma hiérarchique unitaire, l'initiation institue ces différences » (Houseman 1984: 309).

A iniciação neste caso, o de sociedades que iniciam somente os indivíduos masculinos, ao integrar em um esquema hierárquico unitário a diferença de sexos e de idade, pode orientar a interpretação de classificações a seu respeito e propiciar a emergência de proposições ideológicas do tipo: “entre os indivíduos masculinos, alguns (homens iniciados) são mais masculinos que outros (homens não iniciados, meninos)”, “entre os adultos, alguns (mulheres, homens não iniciados) são menos adultos que outros (homens iniciados)”, “entre as crianças, algumas (meninos) são mais crianças que outras (meninas)”, etc.

E, numa perspectiva sincrônica, estes dois tipos de hierarquia combinados resulta num terceiro tipo, o qual Houseman (*ibid.*) denomina de uma relação

hierárquica “articulada”: uma oposição hierárquica que engloba sua própria inversão. Serve de exemplo a oposição direita/esquerda onde a mão direita, habitualmente dominante, é subordinada à mão esquerda em situações se referindo às funções específicas desta última.

Definidas assim três configurações hierárquicas elementares, Houseman (*ibid.*: 310) formula a hipótese que a estrutura de uma ideologia, se ela pode variar de um caso a outro, correspondera sempre à uma articulação destes três modos de relações hierárquicas elementares, cada uma incorporando, de maneira diferente, dois elementos ou *idéias-valores*. A história da Gênese permite ilustrar esta articulação, e colocar que a organização hierárquica de um sistema de representações apresenta uma configuração “aberta” de conjugações hierárquicas integradas em uma referência maior e última (o valor cardinal) que, em graus diferentes, lhes é comum.

« ... l'histoire de la Genèse apparaît comme une série de séparations ou différenciations hiérarchiquement ordonnées, où les divers éléments (ciel, terre, homme, etc.) s'agencent simultanément à plusieurs niveaux pour former des sous-systèmes qui s'englobent les uns dans les autres (ex : création proprement dite/procréation). La « valeur cardinale » de cette idéologie, le divin, intervient comme référence récurrente, sous-tendant à la fois la constitution de ses différents sous-systèmes et leur cohésion d'ensemble » (Houseman 1984: 310).

Houseman (*ibid.*: n.3) coloca que se pode levantar o problema do número de níveis ou de subsistemas que um “sistema de representação” pode incorporar, lembrando que Dumont se refere tacitamente a uma configuração de somente dois níveis: uma oposição e sua inversão. Ele considera que, como o sofisma de Zenão de Eléa sobre Aquiles e a tartaruga que Dumont se utiliza para o exemplo do sistema de castas, a questão do número de níveis em presença perde uma grande parte de sua pertinência para se colocar como uma questão essencialmente metodológica e formal. Afinal, nos lembra Dumont, “*sabemos que Aquiles alcança a tartaruga*” (Dumont 1978:103).

A outra questão que à qual “maioria” remete é na verdade a questão de fundo de seu artigo: a hierarquia enquanto princípio é de aplicação universal aos sistemas ideológicos ?

Sem afirmar diretamente ele a deixa implícita, na medida em que entende que haveriam casos que a favorecem e outros que a *omittem*, sua pertinência estando limitada portanto a estes casos e lugares. A proposição de que a *maioria*

das oposições têm um aspecto hierárquico, “maioria” não exprimiria nem constatação empírica, nem uma necessidade teórica; tampouco se reportaria à condições particulares ou classes de fenômenos específicos, a presença ou a ausência de disposições hierárquicas. Os casos em que a hierarquia é favorecida pertencem às sociedades “tradicionais”, que ao contrário das sociedades modernas, a relação ao todo transcendente integra “*a ordem natural das coisas*” na determinação da esfera social (Dumont [1983]1991: 240).

Identificado os limites de aplicação do princípio, Houseman (*ibid.*) se questiona sobre o rendimento da hierarquia no plano simbólico.

« L’hypothèse avancée ici est que dans un système de représentations donné, la hiérarchie intervient de façon privilégiée dans l’ordonnement d’éléments considérés comme spécifiquement humains; que la présence/absence d’un recours aux dispositions hiérarchiques dessine en quelque sorte la frontière entre l’univers proprement humain, la Société ou la Culture, et le reste, la Nature » (Houseman 1984: 311).

A iniciação masculina, que foi objeto de exemplificação do tipo “extensivo” de relação hierárquica, mostra o como a iniciação “*culturaliza*” ou *humaniza* as diferenças de sexo e idade ao integrá-las num esquema hierárquico, tornando-as assim objetos legítimos de uma determinação social e distinguindo-as radicalmente de diferenças análogas observáveis no domínio animal.

« Dans la perspective de cette hypothèse, l’idéologie moderne, en minimisant la hiérarchie, s’orienterait non pas vers une humanisation du monde naturel, mais au contraire, vers une naturalisation du monde humain, cela jusqu’à la limite ultime qu’impose le sujet individuel, élevé au rang de valeur cardinale. Or, en procédant ainsi, la société moderne se confronte à un paradoxe qui est de vouloir récuser précisément ce qui lui permet de se définir en tant que telle. Il en résulte qu’une détermination de la sphère sociale ne peut s’y réaliser qu’au moyen soit d’une valorisation explicite de contradictions, soit de dispositions hiérarchiques s’exprimant en termes de leur absence, c’est-à-dire, en termes d’égalité » (Houseman 1984: 311-312).

De maneira mais ampla, Houseman (*ibid.*) concebe o modelo hierárquico apoiado sobre uma proposição holística: a integração de um sistema é comandada em primeiro lugar por sua inserção em uma ordem maior e transcendente. O que quer dizer que a ideologia deve estar incorporada nesta totalidade de ordem superior, preexistente e inacessível.

« De cette façon, si la relation hiérarchique dépend d’un principe holiste, ce principe réclame à son tour une légitimation logique d’ordre transcendantal. Participer à une idéologie, c’est ainsi reconnaître une relation vis-à-vis d’un tout transcendant qui, suivant toujours le schéma hiérarchique, à la fois

englobe l'ordre social proprement dit et, à un autre niveau, se distingue de lui » (Houseman 1984: 307).

Antes de passarmos à especificidade do modelo comparado a outras duas abordagens que sustentam as análises em antropologia da relação entre ideologia e realidade observável, recapitulamos o modelo que ele propõe para a análise de sistemas ideológicos, como um apoio à discussão das questões que merecem ser problematizadas.

2. 1 – A organização de um sistema ideológico

Um par de termos semelhantes e contrários estão reunidos em uma *idéia-valor* central da ideologia, e a relação entre eles é fundadora da ordem social em seu conjunto - :

- Os elementos semelhantes e contrários não são *coisas*, são idéias e são valores ao mesmo tempo, eles são portanto *idéias-valores*, inseparáveis, ou são fatos no sentido que não se concebe diferentemente *o que é* daquilo que *deve ser*⁵ ;
- Eles são contrários porque são diferentes e expressam categorias que se opõem, mas eles também são de natureza semelhante, e assim a relação entre eles é de opostos complementários;
- Sendo *idéias-valores* em relação, a existência de um implica a existência do outro, e esta existência não pode ser reconhecida sem a relação que os une;
- Esta relação é animada através de um todo referente, preexistente, inacessível à experiência ordinária (ancestrais, heróis civilizadores, demiurgos, animais míticos), dentro do qual o par de termos contrários estão inseridos e não têm o mesmo estatuto;
- A diferença de estatuto, o que os define e os distingue, advém da situação assimétrica que eles ocupam dentro deste todo: o todo lhes atribui uma distinção de valor;
- A hierarquia intervém para ordenar esta relação de oposição assimétrica entre semelhantes e contrários: ela define uma ordem de presença;
- O termo definido como primeiro engloba o outro: a relação hierárquica é assim a relação do *englobamento do contrário*;

⁵ Dumont [1983] 1991: 225, 233, 237.

- A relação do *englobamento do contrário* é bidimensional, ela se desdobra em planos, em níveis e na sua própria inversão;
- No primeiro nível, onde está o centro da ideologia, a relação hierárquica se realiza em dois planos: no plano superior, os elementos têm um vínculo de identidade, no inferior de contrariedade;
- A inversão de uma oposição assimétrica é significativa: ela indica uma mudança de nível dentro da ideologia;
- A *inversão* apresenta a relação do primeiro nível enunciada ao contrário, e ela é reveladora por indicar uma mudança de nível dentro da ideologia: a inversão conduz à identificação dos domínios (subsistemas) que constituem a ideologia em seu conjunto, o que às vezes só pode ser observado no plano empírico;
- A estrutura de uma ideologia, se ela pode variar de um caso a outro, combinará sempre a conjugação de três relações hierárquicas elementares, ou de três tipos de *englobamento do contrário*: extensivo, ante extensivo e a articulação extensivo/ ante extensivo;
- Enfim, a ideologia se apresenta como *um todo* maior e sem contornos: uma *idéia-valor* suprema, o valor cardinal (o ritual *Kiki-kôia* ou a unidade tribal kaingang, o criador absoluto ou um lugar e um estágio último a "*Terra sem mal*" para os Mbyá), que articula hierarquicamente outros "todos", os diferentes domínios (subsistemas, Houseman; níveis, Dumont) que a constituem.

Nos chama a atenção que Houseman (*ibid.*) enuncie duas proposições da hierarquia como versões de um só princípio, e onde finalmente a versão *geral* aparece "subordinada" à versão *restrita* na formulação do modelo – ou mais precisamente, na sua operacionalidade. O autor (*ibid.*) justifica a apresentação do princípio em duas versões como de utilidade didática, para fins de exposição. Podemos pensar que, em se tratando de um artigo que pretende apresentar o valor teórico e metodológico de um princípio enunciado de maneira dispersa pelo seu autor (Dumont 1971, 1978, 1979 e 1983), Houseman (*ibid.*) não quis desenvolver esta versão geral como um "tipo" de hierarquia a partir da afirmação de Dumont que o essencial para a hierarquia é o *englobamento do contrário*.

Supomos que esta diferenciação em versões, bem mais que deixar a questão em aberto, se apresenta como uma abertura para a verificação da utilidade heurística que tipos de hierarquia e relações hierárquicas decorrentes poderão conduzir. E como tal, só poderemos elaborar mais esta discussão examinando

primeiramente se estas questões são colocadas por outros autores ou podem ser levantadas pelos fatos etnográficos que eles trazem, e enfim, como poderemos tratá-la na modelização das ideologias kaingang e mbyá-guarani.

Todavia, vale reter a diferença entre as duas versões do princípio hierárquico: enquanto que o “todo” da versão restrita é igual a soma de suas partes, na versão geral o “todo” é necessariamente maior, como o corpo em relação às mãos.

2. 2 – Ideologia e organização social: uma relação indireta

Houseman (*ibid.*: 312-313) apresenta a relação entre ideologia e formas de organização empíricas revisando as características do modelo hierárquico comparado a outras duas abordagens correntes em etnologia. A abordagem desenvolvida pelo estruturalismo britânico se deu a partir de etnografias africanas, e postula uma relação direta entre ideologia e organização social: a ideologia define um número de princípios estruturais unilaterais, particularmente quanto à constituição de grupos (critérios de recrutamento, direitos e deveres de pertença, etc.) que são as normas mesmas que regem a organização social efetiva. Lembrando que o caso do “paradoxo Nuer” (Evans Pritchard 1951: 28) se transformou no exemplo clássico de uma divergência entre prática e norma, Houseman (*ibid.*: 312) mostra que a limitação maior desta abordagem advém da proposição da ideologia definindo um número de princípios estruturais unilaterais, o que necessariamente idealiza a imagem da morfologia social e impede que o modelo abarque a variação de condutas reais.

A outra abordagem postula um vínculo mínimo, senão inexistente, entre ideologia e formas sociais; determinadas sociedades seriam assim “frouxamente estruturadas” ou “intrinsecamente desordenadas”. Houseman (*ibid.*) considera a segunda abordagem como o fruto de uma desilusão em relação à primeira, quando esta se viu confrontada às sociedades da Nova Guiné, que apresentariam uma disjunção ainda maior entre norma e prática.

« La pertinence d'un modèle idéologique d'ensemble se trouve ici plus ou moins évacué; les faits empiriques, estimés insaisissables par l'analyse structurelle, sont à expliquer en termes de modèles de décision individuelle, fondés sur l'intervention ponctuelle de facteurs externes à l'organisation sociale proprement dite: conditions écologiques, démographiques, guerrières, etc. » (Houseman 1984: 312-313).

A especificidade do modelo hierárquico está em que ele propõe uma relação indireta entre ideologia e formas de organização sociais e afirma assim, em uma mesma proposição, o contrário destas duas concepções. Primeiramente, um modelo hierárquico não poderia propor princípios unilaterais sendo que a natureza mesma da relação hierárquica é bidimensional: ao nível ideológico esta relação se sustenta em duas *idéias-valores* que no nível empírico se apresentam como dois princípios estruturais de organização. A *escolha* será dirigida entre estes dois princípios que, integrados na relação do *englobamento do contrário*, incluem pela natureza mesma da relação a inversão de valores em outro domínio, por exemplo, esta inversão podendo se realizar entre os domínios da morte e do sociológico.

Ou, como exemplifica Houseman:

« ... une idée-valeur donnée (portant par exemple sur l'appartenance, la prescription ou la proscription matrimoniale, etc.) non seulement englobe son « contraire », mais aussi, est intégrée avec ce dernier à une relation de subordination qui, de façon similaire, peut englober son propre renversement » (Houseman 1984: 307).

Em termos de escolha, a preeminência de um ou outro princípio será função de situações específicas, o que quer dizer que sua aplicação se refere a um uso contextual, que é instável em função da complementaridade que uma relação de oposição assimétrica entre “semelhantes” e “contrários” requer. Assim, a definição da preeminência relativa destes princípios, faz intervir invariavelmente circunstâncias específicas a cada um dos casos considerados:

« Il peut certes arriver que les évaluations de tous les participants concordent, auquel cas la situation sera déterminée, pour ainsi dire, automatiquement. Cependant, et plus fréquemment, cette détermination ressort d'une confrontation d'évaluations divergentes dont la résolution – un « consensus » (souvent imparfait) de jugements de valeurs – se réalise au moyen de transactions (de paroles, de biens, etc.) entre les acteurs concernés. De toute façon, dans les deux cas, le choix est le même : soit l'un soit l'autre des principes d'un couple « complémentaire » sera appliqué; lequel dépendra de la définition de la situation à laquelle arrivent les participants. Ainsi, sur le plan des faits, l'actualisation du modèle hiérarchique, en ce qu'il exige une évaluation contextuelle pour déterminer la prééminence des principes qu'il incorpore, repose sur des choix particuliers. C'est l'agrégation de ces choix particuliers qui constitue les formes sociales empiriquement observables, formes qui, à leur tour, fournissent une référence contextuelle importante pour la déterminations de choix ultérieurs » (Houseman 1984: 313).

Observando que a elaboração de um modelo complexo da organização social resta a ser feito, o autor conclui esta seção chamando a atenção para a especificidade da hierarquia como uma relação que intervém sobretudo para orientar o pensamento na definição de normas de ação e estruturar condutas globais em relação à elas. O modelo abrange ainda uma minoria de escolhas que não participam do modelo ideal (que propõe o etnólogo ou enunciam aqueles que ele estuda), mas que participam da construção da estrutura social como as escolhas normativas.

2. 3 – Aplicação do modelo à análise dos mitos

Tomando como princípio que o cerne da ideologia se apresenta mediante um par de *idéias-valores* em oposição, trata-se de identificá-lo no episódio do dilúvio e verificar sua ocorrência no conjunto de idéias da sociedade. Nosso pressuposto é de que o episódio do dilúvio enuncia “o” par de idéias em oposição mediante a proposição do *que* ou *quem* restou após o cataclismo.

Este par de *idéias-valores* que encerra a relação fundadora da ordem pós dilúvio, para que seja o centro da ideologia deverá manter entre si uma relação hierárquica restrita, isto é, do tipo *englobamento do contrário*. Trata-se também de verificar de que maneira o par de idéias em oposição, enunciado mediante uma proposição explícita ou implícita nas versões do mito do contexto atual, ocorre nas demais variantes, se a relação hierárquica decorrente é a mesma ou se aporta outros elementos para a análise.

Por fim, verifica-se em que medida esta identificação se faz útil para a compreensão das sociedades estudadas, no que esta, que chamamos de “estrutura da ideologia”, nos permite um acesso ao “*todo*” e às “*totalidades*” que com ele se relacionam. Em outras palavras, busca-se alcançar o que a sociedade em questão formula como pensamento primordial sobre si mesma a ser compartilhado por todos os seus membros, e a partir dele atingir à lógica das especificidades de suas normas e práticas.

3 – Elementos da etnologia Kaingang

3. 1 – Elementos de etno-história

De acordo com Carneiro da Cunha (1993: 79), os grupos Jê “são (*mal*) conhecidos” desde o século XVI. A referência que deles se tem é através da denominação genérica Tapuias, termo da língua tupi. Os Tapuias são descritos como ‘selvagens do sertão’ em oposição aos povos Tupi da costa brasileira, pois não teriam como os litorâneos, o refinamento das práticas rituais e a beleza da língua, e desconheciam a agricultura, a cerâmica, o tabaco, a cerveja, etc. (*id.*). Durante os primeiros 150 anos de colonização os europeus estabelecem alianças com povos Tupi inimigos entre si, e é por esta razão que os holandeses ao se instalarem no atual estado de Pernambuco na metade do século XVII aliam-se aos Tapuias, a fim de afrontarem as investidas dos portugueses (*ibid.*: 80). É fruto desta aliança que se tem as primeiras e sumárias descrições etnográficas que permitem identificar os Tapuias (habitantes do Rio Grande do Norte, Ceará e Maranhão) como povos da família lingüística macro-jê (*ibid.*).

Com a vinda da família real para o Brasil em 1808, a Coroa impetra a “guerra justa” contra os povos autóctones, visando a ‘liberar’ territórios para a colonização e escravizar os prisioneiros de guerra. Uma das regiões cobiçadas pela empreita real é a compreendida pelos vales do Rio Doce e do Mucuri, Espírito Santo e Minas Gerais, região então habitada por povos conhecidos como Botocudos, em alusão ao uso do botoque (*ibid.*: 81). A partir de então, esta vasta região se torna acessível às expedições científicas européias, por onde passaram aquelas do Príncipe Maximilien von Wied-Neuwied (1815-1817), von Martius e Spix (1817-1820), Barão de Langsdorff, Auguste de Saint-Hilaire (1816-1817) (*ibid.*).

« C’est von Martius qui baptisera la langue de ces anciens Tapuias ou Aymorés du nom qui les désignera (avec quelque imprécision) dorénavant : les Gé, tiré du suffixe collectif yé, présent dans bon nombre de leurs langues, et qui peut se traduire approximativement par “les gens”. Les Gé sont donc de ceux qu’on appelait autrefois Tapuias, même si tous les Tapuias ne sont pas des Gé » (Carneiro da Cunha 1993: 81).

A ida do Botocudo Quack para viver junto ao Príncipe Maximilien durante 10 anos, até a sua morte em 1832, não passaria despercebida à emergente antropologia física, que teria como objeto de estudo um crânio de Botocudo levado

pelo próprio Príncipe (*id.*). Carneiro da Cunha (*ibid.*) indica que outros crânios de Botocudo são enviados para coleções suecas, alemães e americanas.

« Les études macro-gé sont donc contemporaines des premières études d'anthropologie physique, et c'est sans doute encore leur réputation de sauvagerie, de marginalité (on parle déjà à l'époque de "primitivité") qui est à l'origine de l'intérêt qu'on leur porte. Il est à croire que cette réputation tenace ne sera pas étrangère non plus, dans un autre registre, au succès des études gé en plein milieu du XX^e siècle » (Carneiro da Cunha 1993: 81).

Atualmente as sociedades jê constituem vinte grupos étnicos difundidos pelos platôs centrais do Brasil, da margem esquerda do baixo Amazonas ao extremo sul do país (*ibid.*: 77). Convencionou-se distingui-los, em termos geográficos, em Jê setentrionais (Kayapó, Timbira, Suyá, Kren-akarore), centrais (Akwen) e meridionais (Kaingang e Xokleng), sendo que estas categorias se subdividem em várias outras (*ibid.*). Inclui-se os Bororo, que apesar de integrar outra família lingüística, pertencem também ao tronco lingüístico macro-jê e apresentam inúmeros traços culturais comuns aos Jê. (*ibid.* 77). Os lingüistas atribuem a diversidade interna de suas línguas à segmentações sucessivas (*ibid.*: 79). Uma hipótese para os Jê meridionais, os Kaingang e os Xokleng, é a de que eles teriam se separado do grupo original e se dirigido ao sul há 3000 anos aproximadamente (*ibid.*).

Sociedades dualistas, à filiação unilinear, constituídas por *metades* a diferentes funções, uxoriocais, apresentando terminologias do tipo crow/omaha, muitas das sociedades jê possuem aldeias circulares, onde a organização territorial reflete a estrutura da organização social. Os Jê entram para a etnologia contemporânea através do trabalho pioneiro de Nimuendajú (1939, 1942, 1946) sobre os Apinayé, Xerente e Timbira ocidentais respectivamente, traduzidos do alemão para o inglês por Robert Lowie (Carneiro da Cunha 1993: 82; Crépeau 1997b: 46).

« On peut cependant affirmer sans exagération que, par la suite, c'est Claude Lévi-Strauss (1936, 1944, 1949, 1952, 1955, 1956, 1960, 1964) qui propulsa les Bororo et les Gé à l'avant-scène de la réflexion anthropologique » (Crépeau 1997b: 46).

Nos anos 60, David Maybury-Lewis em colaboração com Roberto Cardoso de Oliveira (Museu Nacional, Rio de Janeiro), implementam o Harvard Central Brazil Project, do qual participam vários pesquisadores brasileiros e norte americanos, a fim de estudar de maneira comparativa as organizações sociais jê e bororo (*id.*: 48).

Entretanto, os Kaingang não foram contemplados pelos estudos do Harvard Central Brazil Project, “because we thought (...) that their way of life was extinct” (Maybury-Lewis 1979¹: 6 *apud* Crépeau 1997b: 55).

O registro arqueológico data entre 8.670 e 5970 AP a ocupação humana mais antiga no sul do Brasil, em sítios ocupados por grupos de caçadores coletores que teriam vivido ao longo das bordas do Rio Uruguai, atual fronteira entre os estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul (Veiga 1994: 20-21). Veiga (*id.*) informa que para o arqueólogo Pedro Inácio Schmitz estes vestígios integram a “cultura alto-paranaense”, e estão possivelmente associados às “casas subterrâneas” e às “sepulturas circulares”, artefatos característicos dos grupos Jê, antepassados dos Kaingang e Xokleng.

A história do contato com o europeu só começa a ser realmente documentada a partir de 1812, momento da catequese e do aldeamento dos primeiros grupos Kaingang em reservas, na região denominada “Campos de Guarapuava” (D’Angelis 1989; Veiga 1994: 33). No entanto, a existência de documentos atestam o contato de jesuítas espanhóis com povos Jê meridionais (“Gualachos”) entre 1626 e 1630, na redução jesuítica do Guairá (Veiga 1994: 33, 39). Robert Crépeau (com. pessoal, 1996) trabalha com a hipótese, bastante provável, que grupos Kaingang tenham sido missionados nas reduções jesuíticas.

Veiga (*id.*: 68) indica que foi Borba (1883)² o primeiro a atribuir a denominação “Caingang”. Até esta data, estes grupos foram designados por diversas denominações³, sendo as mais comuns “Coroados” e “Gualachos”, como também os nomes de suas divisões internas, “Camés” e “Votorões” (*ibid.*: 24). Mas seria através do trabalho de Jules Henry (1941)⁴, que a denominação Kaingang viria a ser mundialmente reconhecida (*ibid.*: 25). Todavia, o grupo com o qual J. Henry realmente trabalhou foi um grupo Xokleng ou Aweikoma, com os quais os Kaingang

¹ MAYBURY-LEWIS, David, (ed.), 1979, *Dialectical Societies. The Gê and Bororo Indians of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

² BORBA, Telêmaco Morocines, 1883, “Breve notícia sobre os índios Caingangues que, conhecidos pela denominação de Coroados, habitam no território compreendido entre os rios Tibagi e Uruguai”. *Revista Mensal da Secção da Sociedade de Geografia de Lisboa no Brasil*. Rio de Janeiro, II: 30-36.

³ “Guanhanás”, “Guayanazes”, “Camés”, “Votôroões”, “Dorins”, “Jacé”, “Cayeres”, “Tac-Taia”, “Guañanás”, “Pinares”, “Camperos”, “Cavelludos”, “Coroados”, “Coroados”, “Gualachos”, “Gualachos”, “Ybirayras”, “Chiquis” ou “Chiquis”. Veiga (1994: 24) apresenta os autores e as denominações por eles utilizadas para se referirem ao povos Kaingang, sem no entanto que estas denominações lhe sejam exclusivas.

⁴ HENRY, Jules, 1941, *Jungle People : a Kaingang tribe of the higlands of Brazil*. New York, J.J. Augustin.

foram freqüentemente confundidos, em função da similaridade entre as duas línguas (*ibid.*) bem como às características culturais comuns, entre essas, a prática xamanística guiada por entidades não humanas (*ibid.*: 27). Atualmente o termo *kaingang* é utilizado como referência de identidade diante de outros povos, autóctones ou não (*ibid.*); mas no seio das comunidades, a identidade se constitui pela pertença a uma metade/seção traduzida pela referência à “marca” (Crépeau 1995*; Veiga 1994: 27).

Constituindo um ramo meridional da família lingüística jê, de acordo com Wiesemann (1978)⁵ a língua kaingang se subdivide em cinco dialetos (Veiga 1994: 38). A maioria dos Kaingang são bilingües, encontrando-se ainda, em algumas reservas, mulheres que só falam a língua kaingang (*id.*: 37).

Se hoje a agricultura é a base da economia kaingang, Veiga (*ibid.*: 27-32) considera que no passado a agricultura era apenas uma, e não a mais importante, das atividades produtivas. A documentação histórica, aponta para uma economia diversificada e rica em termos alimentar (*ibid.*).

3. 1. 1 – Os Kaingang de Xapecó

Os Kaingang da atualidade possuem uma população estimada em 1994 de vinte mil índios (Veiga 1994: 39), vivendo em vinte e quatro reservas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (*id.*: 165, Mapa IV). A área da reserva de Xapecó, propriedade de terras kaingang, possui 15 mil hectares, constituída de pequenas aldeias separadas umas das outras, e conta com uma população de 4 mil índios.

É nesta mesma reserva que a realização do ritual *Kiki-kôia* foi retomada em 1976, após vinte e cinco anos de abandono (Crépeau 1995: 21). A explicação dada pelos Kaingang para o abandono do ritual em Xapecó, responsabiliza o cacique desta época, quem teria se convertido ao protestantismo, e teria interditado o ritual por causa da consumação da bebida ritual (Crépeau 1995*). Este cacique se beneficiava do apoio dos funcionários do governo federal, o então “Serviço de Proteção ao Índio”. Robert Crépeau (com. pessoal, 1996) confirma as explicações locais e acrescenta que esta proibição se desdobrava em medidas repressivas (indo até à violência física), ressaltando que este é um fenômeno mais amplo, o momento

⁵ WIESEMANN, Ursula, 1978, “Os dialetos da língua Kaingáng e Xokleng”, *Arquivos de Anatomia e Antropologia*. Rio de Janeiro, Instituto de Antropologia Prof. Souza Marques, 3: 197-217.

Mapa 1

Localização da Reserva de Xaçecó, terras kaingang.

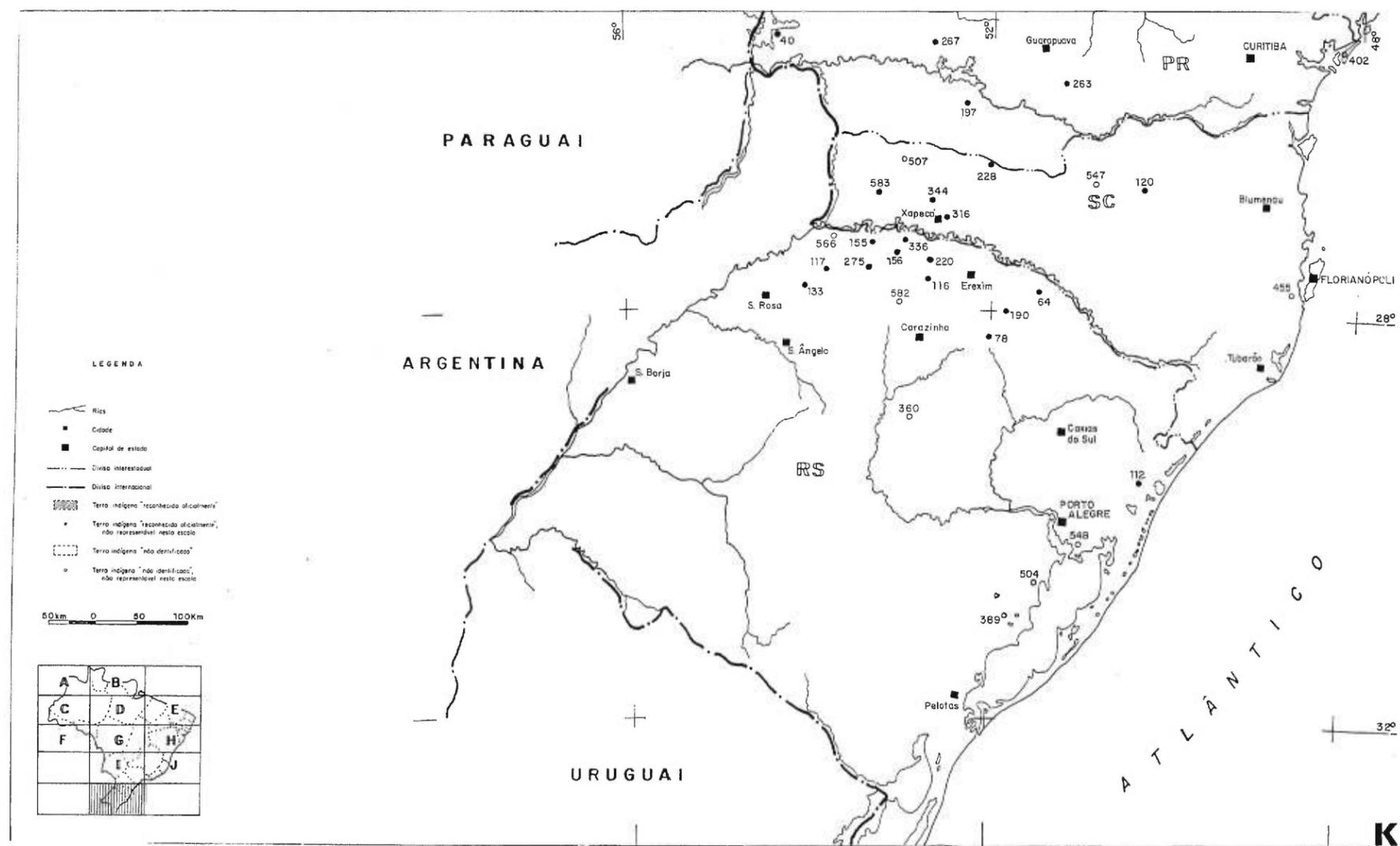
Fonte:

CEDI/PETI (1990)
Terras Indígenas no Brasil

"Área Indígena (AI) Xaçecó".

Referência no mapa: Área 344, folha K.

Dominial indígena situada em faixa de fronteira, compreendendo os municípios de Abelardo Luz, Xanxerê e Xaxim do estado de Santa Catarina, Brasil, com 15623 ha.



da chegada das igrejas protestantes nas reservas indígenas brasileiras durante os anos 50.

Lembrando que a reserva de Xaçecó sofreu uma radical desflorestação neste século, Crépeau (1995: 20-21) observa que há quarenta anos atrás ainda se praticava nesta área uma economia mista, baseada na agricultura de coivara, na caça, na pesca e na coleta num ambiente de floresta de araucárias (pinheiro que produz um fruto de alto valor nutritivo), entrecortada por savanas. Na reserva de Xaçecó atualmente, o milho, o feijão, a soja e o arroz são cultivados tanto para a consumação como para o comércio (*id.*). O trabalho assalariado, sazonal, constitui também uma importante fonte de renda especialmente para os jovens, homens e mulheres, que trabalham na coleta da erva-mate (*Ilex paraguariensis*) (*ibid.*).

3.2 – Dos princípios que regem a ideologia

Não é uma novidade para nós a história como o mundo aconteceu. De primeiro, havia dois sóis. A noite não existia, era só sol. As águas estavam rareando, a floresta diminuindo, os animais e as pessoas não se multiplicavam. E o tempo foi passando. Foi indo, foi indo até que um dia os dois sóis brigaram. Tomando a estrada um em direção ao outro, eles se encontraram numa encruzilhada. Aí, o sol deu um tapa na cara do outro sol!

Com os olhos feridos, o sol protesta:

- Por que é que você está dando em mim? Porque o sol, ele é para clarear o mundo! E agora... como é que eu fico?

O sol agressor, tentando um acordo, responde:

- Pois é, tá secando o rio, o mato... E então você fica para cuidar da noite, para trazer a água da cerração, para voltar o mato e a água.

Assim, o sol que perdera a intensidade de sua luz enfraquecido pelo outro sol, se torna Lua. Desde então o mundo refrescou, de noite é frio, e também tem a luz só que é bem fraquinha, não é quente, é fria, para conservar a natureza.

Narrativa de Vicente Fokêê, recolhida por Robert Crépeau⁶ em maio de 1995, a transformação de um sol em lua é o único texto que conhecemos da

⁶ Este mito possui várias versões narradas pelo mesmo informante. Ver Crépeau 1994: 148; 1995: 23; 1997b: 57.

cosmologia kaingang anterior ao episódio do *dilúvio*, ou que não faz apelo ao mesmo. Texto inaugural pois marca a irreversível passagem de um estágio inicial e homogêneo para fundar o estado atual das coisas, é por meio desta *primeira divisão* que o tempo se estabelece em dia e noite. E no mundo desde então, outras divisões coexistem.

A divisão em opostos que se complementam, como dia e noite, a partir de um mesmo, como dois sóis, apresenta-se como o princípio organizador que rege o conjunto de idéias sobre o mundo, a sociedade e a pessoa kaingang.

O mito de origem da lua prescreve os parâmetros da relação entre *kamé* e *kairu*. Relação assimétrica estabelecida por ordem de chegada, “*kamé é primeiro*”, pois o sol é anterior à lua. E que pela ação do sol que enfraquece o outro, “*kamé é mais forte*”, um pacto firma a complementaridade entre opostos, “*kamé é primeiro porque é mais forte*”, para que o sol enfraquecido se torne lua.

A partir das narrativas de Vicente Fokâê (Crépeau 1995*) é no segundo mundo, aquele engendrado após a transformação de um sol em lua, que *kamé* e *kairu* aparecem. Este segundo mundo também tem fim com “a grande chuva do leste”, do qual *kamé* e *kairu* se salvam. O pica-pau⁷ rouba o fogo de um velho homem - que escapara da grande inundação por habitar no topo de uma montanha muito alta -, e o distribui a todos. Em posse do fogo, os animais organizaram uma festa para aqueles que morreram durante o cataclismo. E assim *kamé* e *kairu* aprenderam os seus cantos e danças do *Kiki* dos animais.

3. 2. 1 – Mitologia

Crépeau (1994: 144-145; 1997 b: 57) pondera que a mitologia que se poderia considerar propriamente kaingang é muito pouco conhecida, e que a literatura antropológica aporta apenas alguns textos. Veiga (1992: 10, 15) também indica que não são muitos os relatos colhidos diretamente dos Kaingang, sendo as principais fontes o trabalhos de Borba (1904 e 1908) e Schaden (1953), das quais os demais autores se utilizam para suas respectivas análises.

Outro aspecto salientado por Crépeau (*id.*) é o de que os mitos kaingang têm, progressivamente, dado lugar às narrativas que se remetem à ontologia de tradições diferentes - católica, laica, e protestante mais recentemente. Entretanto, o

⁷ Mito do roubo do fogo narrado por Vicente Fokâê a Robert Crépeau (1994: 153-154). Este motivo possui variantes, e dele tratamos no Capítulo 5.

que se observa nos mitos publicados por Crépeau (1994, 1995, 1997b) e no *corpus* de entrevistas de 1995 é que mesmo atestando empréstimos de outras tradições, as narrativas mantêm o dualismo kaingang, estruturando-se a partir da relação *kamé/kairu*, irreduzível em seu caráter assimétrico e complementar. A este propósito, é ilustrativo o uso que esta mitologia faz de textos da tradição laica bastante difundidos no interior do país, como as histórias de animais “o tigre⁸ (*kamé*) e o mico (*kairu*)”, “o corvo (*kamé*) e o sapo (*kairu*)”, e mesmo algumas variantes do motivo do *dilúvio* como veremos adiante. A relação entre os animais é marcada pela competição entre força e inteligência, onde uma melhor capacitação do mais forte não é o bastante para superar a perspicácia do mais fraco. Aliás, podemos vislumbrar aí a proposição de uma inversão, na qual os animais associados à metade *kamé*, “que têm mais força”, serem enganados ou perderem para os animais associados à metade *kairu*.

Expressão de afirmação da complementaridade entre as metades no plano ideológico, a inversão de condições ou de situações é observável durante a ação ritual, como meio de atualização desta proposição de complementaridade: *kamé* presta serviços rituais a *kairu*, e assim *kamé* se coloca nas condições ou situações que pertencem a *kairu*; *kamé* é primeiro, mas é *kairu* quem primeiro recebe os seus serviços. Reservemos, por enquanto, a discussão sobre a inversão de condições ou de situações e, antes de entrarmos no domínio da morte, examinemos sucintamente como o dualismo está presente em outros aspectos da vida ordinária na sociedade kaingang.

3. 2. 2 – Domínio sociológico

O mundo dividido é partilhado entre as metades *kamé* e *kairu* através de uma classificação que, nas palavras de Muller (1986: 34) “à primeira vista parece binária e complementar”. Os seres e objetos da natureza estão associados às metades a partir de dois termos de classificação: se eles são longos ou apresentam dimensões desproporcionais em altura e largura, eles são classificados como *téi*, *kamé*; se ao contrário, eles são redondos ou possuem dimensões proporcionais em altura e largura, eles são *rôr*, *kairu* (Veiga 1994: 60).

⁸ Chama-se de ‘mico’ qualquer macaco de pequeno porte, como o sagüi. É interessante notar que não há tigres no Brasil, e que estes personagens são conhecidos como “onça” e “macaco”.

Cada metade é referenciada a um ponto cardeal: os *kamé* são “gente de onde o sol se levanta” e os *kairu* “gente de onde o sol se põe” (Crépeau 1995*). A associação aos pontos cardiais leste/oeste pode ser transportada e corresponder à associação do eixo alto/baixo. Assim, mesmo se em suas aldeias não existe divisão territorial por metade como para outros povos Jê e Bororo, em seus cemitérios os *kamé* são enterrados a leste e os *kairu* a oeste, ou no “alto” e no “baixo” respectivamente. A casa kaingang segue a orientação leste/oeste, possuindo uma porta à cada uma destas extremidades. (Crépeau 1997a: 2-3; 1997b: 55-56)

As metades comportam duas seções ou subdivisões: *weineky* pertence à metade *kamé* e *votôro* à metade *kairu*; a filiação de seus membros se dá em linha patrilinear e está inscrita no nome do indivíduo (Crépeau 1997b: 55) pois cada seção possui seu próprio estoque de nomes (Crépeau 1995*; Veiga 1994: 128, 177). Os nomes pessoais provêm de duas categorias de classificação: os *jiji râ*, traduzidos em português por nome bonito/bom e *jiji korég*, nome feio/ruim (Veiga 1994: 129). Idealmente eles devem coincidir com a constituição física da pessoa (*id.*: 128).

Enfim, ao sol, ao fogo, ao calor, ao seco, ao alto (céu) associa-se *kamé*, o princípio masculino; à lua, à água, ao frio, à umidade, ao baixo (subterrâneo), associa-se *kairu*, o princípio feminino (Crépeau 1995*).

No entanto, estas divisões só são plenamente visíveis durante a realização do *Kiki-kôia*⁹, o ritual funerário anual executado para os mortos do ano precedente.

« Le Kiki constitue le lieu par excellence, selon les Kaingang eux-mêmes, de la mise en scène du rapport existant entre les vivants via le traitement rituel des morts dont chacune des moitiés est responsable pour l'autre » (Crépeau 1995: 21).

Aspecto cênico marcado, é durante o ritual que as metades exibem suas pinturas corporais e fazem uso de duas árvores que as identificam (Crépeau 1994: 151; 1995: 24). As pinturas, que os Kaingang chamam de “marcas”, são utilizadas sobre o rosto com motivos “longos” para os *kamé* e “redondos” para os *kairu*. Elas são desenhadas com carvão do pinheiro (*Araucaria angustifolia*) para os *kamé* e com o carvão da “sete-sangrias” (*Symplocos parviflora*) para os *kairu*, as árvores das metades. Os motivos de identificação das seções *votôro* e *weineky* são uma

⁹ *Kiki-kôia* (“comer *kiki*”, a bebida ritual), ou sua abreviação, *Kiki* (Crépeau 1995*; Veiga 1994: 163).

variação dos motivos das metades às quais se inscrevem. (Crépeau 1995*; Veiga 1994: 78-85)

3. 2. 3 – Domínio da morte

De acordo com os dados de Crépeau (1995*), a pessoa kaingang se constitui de corpo perecível, *hâ*, alma *kumbã*, e um espírito, *kuprin*. A alma é branca e não visível, ao contrário do espírito que se pode percebê-lo como uma sombra (*id.*). O espírito pode deixar o corpo e sair a passear livre e impunemente por motivo variado - desde um simples susto em criança, uma doença grave e até ser "chamado" pelos ancestrais por um problema de ordem familiar, como uma falta à norma que pode ser considerada quebra da tradição. O passeio do espírito pode se dar durante o sono, mas o seu não retorno ao corpo causará a morte da pessoa (*ibid.*). O não retorno do espírito ao corpo pode ocorrer quando em passeio pela aldeia dos mortos, ele é capturado e lá fica. O que já não pode acontecer com a alma, que só sai do corpo sem vida, e após a saída do espírito (*ibid.*).

Parece ser do entendimento comum que o morto resida no cemitério até a realização do *Kiki*, havendo pelo menos duas proposições distintas quanto o que se sucede em seguida. De acordo com Veiga (1994: 148), seus informantes compartilham a opinião de que os espíritos liberados pela ação ritual, se dirigem ao *numbê*, a aldeia dos mortos, espaço subterrâneo ou aéreo, no oeste. A outra idéia é a de que se o morto era membro da metade *kairu* ele irá viver no *nûmbé*, caso contrário, irá à morada dos *kamé*, *fõgkawé*, situada a leste e ao alto (Crépeau 1995*; 1997a: 4; 1997b: 56). Os informantes de Veiga (*id.*) e de Crépeau (1995*), concordam que nestas moradas a existência se diferencia da vida terrena quanto à falta de sofrimento, "a paisagem é mais bonita, a floresta é mais baixa, e os pinheiros são menores" (Crépeau 1995*).

Um terceiro termo, a "glória", indica ainda uma outra dimensão do *post-mortem* (*id.*) Mas é difícil saber o que esta noção realmente cobre, e da mesma forma, sobre a distinção entre alma e espírito quanto às suas funções e destinos respectivos. Pode-se entender como o apogeu espiritual e também como um local de morada para onde as almas, e não o espírito, iriam (*ibid.*).

De todas as maneiras, Robert Crépeau (com. pessoal 1997) considera que seja um ou mais lugares de destino do espírito ou da alma, o importante é que a divisão sociológica *kamé* e *kairu* não só se manteria após a morte como ainda uma

separação entre eles estaria definitivamente estabelecida. A manutenção da divisão num mesmo espaço, ou separando-os em espaços diferentes e não comunicáveis entre si, consistiria no fim do ciclo de obrigações engendradas pela reciprocidade ou, em termos ideológicos pela complementaridade de relações entre as metades, construção lógica encontrada em outras sociedades e bastante comum no sentido que se quer estar entre os seus exclusivamente (*id.*). Sendo a complementaridade entre as metades concebida em função da responsabilidade dos vivos com os ancestrais, a relação entre mortos de metades opostas entre si não teria função para se manter.

Antes que os mortos cheguem ao “bom destino”, eles sentem saudades dos seus, o que é perigoso especialmente para o cônjuge e para as crianças pequenas: o defunto vai tentar lhes trazer consigo para sua moradia no cemitério (Crépeau 1995*). Medidas de proteção aos parentes próximos são tomadas, entre estas o uso de uma planta (*kriper*), que será afixada nas portas da casa do morto e com a qual os viúvos devem se banhar (*id.*).

O luto consiste em várias práticas de abstinência para os viúvos, como a interdição de se barbear e de cortar os cabelos, de se levantar antes dos outros habitantes da casa para não deixar traços de seus passos, de uso da cor vermelha que é associada ao sangue, entre outras decorrentes do período de isolamento durante o qual ninguém deverá olhar nos olhos dos viúvos. (Crépeau 1995*; Veiga 1994: 159-161)

Não há dados sobre a crença na reencarnação do espírito ou da alma. Onde quer que seja seu destino, os cônjuges estarão “apartados”, como também os filhos de suas mães. O morto não é reverenciado diretamente. Seu nome será um dia reutilizado por outrem, mas até então não será pronunciado.

3. 2. 3. 1 – O ritual em Xapecó, maio de 1995

A realização do *Kiki-kôia* requer a mobilização de seus especialistas rituais, os quais executarão tarefas de acordo com os seus respectivos papéis. Os organizadores ou “os” *cabeças*, um de cada metade, se encarregam de todas as atividades de apoio. Os cantores rituais ou *rezadores*, que devem ser no mínimo três para cada metade, conduzirão os diversos ritos com seus cantos individuais, normalmente transmitidos em linha patrilinear. Os ajudantes dos cantores, os *penk*, além de secundá-los em diferentes momentos, são aqueles que desenham em cada

participante as pinturas faciais com o motivo de pertença de sua respectiva seção¹⁰. Alguns membros da seção *voôro* são encarregados dos serviços de preparação do cocho (*akôkéi*) onde a bebida ritual¹¹ fermentará durante uma semana, da limpeza do cemitério e da abertura de pequenas covas ao lado das sepulturas dos mortos para os quais se celebra o presente *Kiki*, para a implantação das novas e definitivas cruzes. Os *donos do Kiki*, que são os parentes próximos destes mortos, devem confeccionar as novas cruzes como também fornecer comida e bebida aos cantores rituais. (Crépeau 1995*; Veiga 1994: 164)

A ação ritual tem início em uma noite determinada, quando duas fogueiras erguidas com nó de pinho são acesas: a partir de uma divisão do pátio, a fogueira da metade *kamé* situa-se a leste e a da metade *kairu* a oeste. Os participantes se reúnem em torno destas para celebrar os mortos da metade oposta às suas: os da metade *kamé* se colocam a oeste, em torno do fogo para a metade *kairu* e os desta a leste, em torno do fogo para a metade *kamé*. (Crépeau 1995*; 1995: 23-24)

No dia seguinte, grupos *kamé* e *kairu* conduzidos pelos cantores rituais e respectivos *penk*, caminham em cortejo rumo à mata, a fim de escolher o pinheiro (*Araucaria angustifolia*) que será cortado para se transformar em cocho. O pinheiro, como tudo que compõe a natureza, possui um espírito, e para ele se entoam os cantos fúnebres, pedindo sua permissão a fim que ele deixe o corpo da árvore no momento de seu corte. A parte superior do tronco do pinheiro é *kamé*, e a inferior *kairu*. Os cantores se revezam, começando pelos cantores *kamé*, pois “*kamé* é primeiro” Cortado o pinheiro, a árvore, que agora não é mais uma árvore mas sim um “defunto”, será transportada ou simulado seu transporte ao pátio das fogueiras em cortejo fúnebre, obedecendo a lógica da complementaridade assimétrica entre as metades: o grupo da metade *kamé* à frente, que deve ser a parte inferior do tronco, seguidos pelo grupo da metade *kairu*, referindo-se à parte superior do pinheiro. No caso de um real cortejo fúnebre, o morto deverá ser conduzido ao cemitério na mesma posição, pés à frente, posição que deve ser obedecida para

¹⁰ O uso de pinturas faciais, como explicam os Kaingang, tem por função essencial proteger os participantes da influência dos espíritos presentes que temem os motivos das metades (Crépeau 1995*).

¹¹ O *kiki* é preparado para ser consumido durante o terceiro e último dia do ritual. Originalmente um hidromel, as atividades de coleta do mel faziam parte das atividades de preparação do ritual e envolviam a contribuição de inúmeras pessoas (Crépeau 1995*; 1995: 21). Veiga (1994: 164) indica que atualmente a cachaça substitui o mel, e acrescenta-se açúcar branco e mascavo para sua fermentação.

sair de casa e do local do velório, e de entrada no cemitério. (Crépeau 1995*; Veiga 1994: 168-169)

Chegando ao pátio das fogueiras, membros da seção *votôro* transformam o tronco em cocho e o colocam no centro do pátio, entre as áreas reservadas às fogueiras das metades. Antes de derramar o aguardente de cana-de-açúcar no cocho, os cantores entoam seus cantos para as garrafas que os contêm, para que os espíritos (*kuprin*) da bebida não prejudiquem aqueles que vão beber o *kiki*. Tão logo os ingredientes estejam no cocho os organizadores do ritual o cobrem com lonas impermeáveis; o cocho será guardado sob vigilância para que ninguém o toque até o momento em que será aberto. Nesta noite então, duas fogueiras para cada metade são acesas e como na noite anterior, os participantes se reúnem em torno das fogueiras da metade oposta à qual pertencem. (*ibid.*)

A terceira e última noite é o grande momento do ritual, e conta com maior número de pessoas pois convidados de outras comunidades Kaingang vêm participar. Eles passam a noite em vigília ao lado das fogueiras, que agora são seis ao todo, bebem *kiki*, cantam e dançam para os mortos da outra metade, intercalando com momentos de descontração quando se alimentam com sopa (“comida molhada”) e brincam de debocharem-se uns dos outros. Esta brincadeira, que eles chamam de *desafio*, consiste na troca de provocações entre um par de membros de metades opostas, sendo perdedor aquele que perde o senso de humor deixando-se afetar pela provocação. Faz parte da diversão induzir os companheiros a beber até cair, exceto os cantores que são vigiados pelos *penk* para que não fiquem totalmente embriagados. Quando um dos participantes “cai”, os outros o colocam para dormir. (*ibid.*)

Os casais passam a noite separados pois idealmente eles devem pertencer à metades opostas, e assim cada um celebra os mortos da metade de seu cônjuge. Exceção à norma se aplica aqueles que possuem “dois nomes” ou “duas marcas”, os *râ réngrê*, que podem passar pelas fogueiras de ambas as metades sem risco de serem “pegos” ou “molestados” pelos espíritos. (*ibid.*)

Finda a madrugada, os *penk* recolhem as cruzes feitas pelas famílias para os seus mortos, e todos os participantes se dirigem ao cemitério para implantar as novas cruzes e realizar o rito de liberação dos mortos de suas respectivas sepulturas, que eles denominam “tirar” o *ti pon krin*.

O grupo dos membros da metade *kamé* se coloca a frente do cortejo seguido de longe pelo grupo *kairu*, e assim eles percorrem o longo trajeto até o cemitério entoando cantos para os mortos da metade oposta.

Os *kamé* entram no cemitério, dão três voltas em torno da sepultura do defunto da metade *kairu* e um *penk* “tira” o *ti pon krin*, o buquê composto de folhas e ramos da “sete-sangrias” (*Symplocos parviflora*) depositado anteriormente para indicar a sepultura do falecido que se realiza o ritual daquele ano. Um *penk* da metade *kamé* pega o buquê e o joga para fora do cemitério, em direção ao oeste. O grupo se retira do cemitério, e ainda em cortejo e entoando cantos volta ao pátio das fogueiras. Em seguida os *kairu* executam o mesmo rito no cemitério pelo falecido da metade *kamé*, que tem em sua sepultura um buquê com ramos do pinheiro (*Araucaria angustifolia*), e que será lançada fora em direção ao leste. (*ibid.*)

Quando os *kairu* chegam ao pátio das fogueiras, eles se juntam aos *kamé* que lá os aguardam e, em círculo, dançam dissolvendo os grupos. Neste momento não existem mais “divisões”, e juntos celebram cantando, dançando e bebendo até que todo o *kiki* seja consumido, pois que não se pode guardá-lo e tampouco jogá-lo fora. (*ibid.*)

O *Kiki* termina quando acaba o *kiki*. O cocho vazio é então emborcado, e as pessoas nele batem dizendo: “Ta bom aí ? Vocês estão ouvindo ? Acabou, vão embora...!” Os participantes vão então se lavar para retirar a pintura e dormir. (*ibid.*)

3. 2. 4 – Xamanismo

De acordo com Crépeau (1997a: 4; 1995*), os Kaingang distinguem dois tipos de saberes: os saberes “guiados” e o saber “não guiado”. O tradicional xamã kaingang, o *kuiã*, coexiste com outros interventores, os *curandeiros*, tendo ambos suas práticas auxiliadas por entidades não humanas: o *kuiã* pelo seu *animal auxiliar*, e os *curandeiros* por santos do catolicismo popular. As práticas oriundas do saber não guiado compreendem toda sorte de conhecimentos aplicados na busca de solução aos males, e nela agem homens e mulheres indiscriminadamente que compartilham desde a fitoterapia reconhecida como as benzeduras e os cultos de natureza evangélica. (Crépeau 1997 a: 4)

Informando que a iniciação implica a transmissão de um saber via linha patrilinear, Crépeau (1997 a: 5) salienta que é por iniciativa própria, por desejo pessoal que um indivíduo se torna xamã. Sua iniciação conta com os ensinamentos

de um xamã consagrado, que informa o aspirante a maneira de entrar em contato com o animal que lhe acompanhará a partir de então, assim como sobre sua futura conduta profissional.

O aspirante se dirige ao *mato virgem*, local que não deve ser habitado ou utilizado pelo homem, a fim de retirar a flor da palmeira *tõg* antes que esta floresça e transformá-la em um ou mais recipientes nos quais o xamã aspirante coloca água (*id.*). Lá deixando os recipientes, o aspirante só retorna três dias mais tarde para verificar se a água foi bebida, o sinal que o *animal auxiliar* está pronto a se manifestar. Ele busca as pegadas ou quaisquer vestígios próximas ao recipiente para tentar descobrir quem será o *kuiã do xamã*, mas para tanto ele terá que “adotá-lo” como seu *animal auxiliar* tomando um gole desta água e banhar sua cabeça e corpo com a mesma. (Crépeau 1995*; 1997 a: 5) Só então o animal auxiliar se manifesta para implantar no corpo do xamã, sob as axilas ou no peito, grãos da flor do “rosário-do-tigre” (*Passiflora sp.*), estabelecendo assim o elo entre eles¹².

Uma vez xamã, ele deve observar algumas restrições para o bem relacionar-se com o seu *animal auxiliar* que pode, no caso de faltas do xamã, submetê-lo a vinganças ou tão somente abandoná-lo. Mais do que restrições, é interdito matar ou caçar o animal da mesma espécie do seu *auxiliar* e revelar a identidade do seu *animal*. (Crépeau 1995*; 1997a: 5)

« Les rapports entretenus avec cet animal-auxiliaire sont conçus et vécus par le chamane comme une relation matrimoniale marquée par la vive jalousie de l’auxiliaire. (...) Avant d’entrer en contact avec son auxiliaire, le chamane doit chaque fois s’abstenir de toute relation sexuelle dans le domaine humain » (Crépeau 1997a: 5).

Entretanto, o animal exige do xamã que na vida ordinária ele trate bem sua companheira ou esposa, não podendo em hipótese alguma maltratá-la.

Ao que sabemos, o xamã kaingang faz recurso de um preparo fitoterápico, justamente a infusão dos mencionados grãos, para se colocar em estado de receptividade e se encontrar com o seu animal auxiliar (Crépeau 1995*). Na véspera, ele toma uma pequena dose do preparo, se banha com o mesmo, e nesta noite deita-se sozinho (*id.*). O encontro entre eles se dá no meio da noite, tão logo o xamã saia de casa, munido de suas flechas, rumo ao *mato virgem* (*ibid.*).

« En retour, l’auxiliaire donne au chamane un accès privilégié au gibier de chasse - qui est décrit comme venant littéralement à lui - et il l’assiste dans le

¹² Robert Crépeau, comunicação pessoal, junho de 1999.

traitement des malades en lui indiquant les plantes, leur préparation, la posologie et la durée de la diète que doit respecter le patient » (Crépeau 1997a: 5).

É o seu auxiliar que lhe conta não somente sobre a terapêutica - constituída de infusões de plantas, e mesmo da terra, provenientes do *mato virgem* -, a ser administrada aos enfermos como também sobre o que está acontecendo em sua comunidade e a maneira de dirimir os conflitos.

O *kuiã* também tem o poder de ir às aldeias dos mortos e dela voltar sem que o seu espírito seja capturado. O que já não acontece aos demais, que o solicitam nos casos, não raros, em que o espírito do indivíduo sai de seu corpo. Esta é, aliás, freqüentemente considerada a causa de muitas doenças. Outra, é a falta do “nome índio” ou “nome do mato”, o nome que todo Kaingang deve receber ao nascer, e sem o qual a pessoa tem poucas chances de “vingar”.

Se a atribuição do nome kaingang não é tarefa exclusiva do *kuiã*, pois os velhos que tenham conhecimento do estoque de nomes das seções pode dar nome a uma criança, a troca de nome como ainda a inserção de uma pessoa na categoria *penk*, estas sim são atribuições que lhe são exclusivas. Estas, troca ou inserção, são práticas correntes para os casos de doença grave, normalmente na infância, como recurso para enganar os espíritos que querem levar a criança para a aldeia dos mortos. (Crépeau 1995*)

O xamã também não conduz ritos outros que os da prática xamanística, e sua participação no *Kiki-kôia* não provém do fato dele ser um xamã. Se neste ele atua, é por inserir-se em um dos papéis de especialista ritual ou então como simples participante. (Crépeau 1995*)

Os poderes do xamã advêm, fundamentalmente, do *elo* de união estabelecido entre ele e o seu *animal auxiliar* desde a sua primeira manifestação, momento que o consagra “*kuiã*” (Crépeau 1995*). É através dos grãos de “rosário-do-tigre”, denominado de “*catanga*” pelos Kaingang, introduzidos no corpo do xamã pelo próprio *animal*, que se consolida o elo de ligação entre eles (Crépeau 1995*). A tal ponto esta ligação é forte que para abandonar a prática ou permitir um xamã morrer é necessário afastar o seu *animal auxiliar*, e para tanto, há que se pedir ao próprio *animal* ou a um outro xamã que extraia os grãos do moribundo (Crépeau 1999).

Até aqui pudemos observar que o dualismo kaingang não se reduz ao esquema dual de divisão do mundo entre as metades enquanto simples oposição binária *kamé/kairu*; sua manifestação se insere na complexidade da relação entre *kamé* e *kairu*. Através da ação ritual vimos desvelar-se a dinâmica da assimetria e da complementaridade que para se produzir requer a inversão de posições e condições.

« Le dualisme kaingang est conçu dans les mythes d'origine comme étant issu d'une unité sociologique dont le fondement est constitué par la moitié *kamé*. Symétriquement, les rites se construisent sur la division sociale en moitiés dont ils maintiennent et réaffirment l'irréductible complémentarité. Le rituel annuel Kiki-koia illustre cette complémentarité en relation au traitement des morts en mettant en scène l'asymétrie et la complémentarité qui caractérisent les rapports entre les moitiés *kamé* et *kairu* » (Crépeau 1997a: 2).

Através do ritual pode-se perceber ainda, mais que o caráter múltiplo da realização da ideologia a concepção de unidade que a organiza, através do *símbolo central do ritual*, concepção que o xamanismo expõe de maneira explícita.

« Le symbole central du Kiki, au sens où l'entend Victor Turner (1972), est sans l'ombre d'un doute le pin araucaria dont on transforme le tronc évidé en une espèce d'urne oblongue dans laquelle on fait fermenter l'eau et le miel qui constituent les ingrédients de la boisson nommée kiki » (Crépeau 1995 : 22).

Sobre o pinheiro araucária, Vicente Fokêê (Crépeau 1995*) explica que “o sol é *kamé* porque ele é mais forte, por isto o pinheiro é a marca *kamé* (...) O cocho é sempre de pinheiro, pinheiro é *kamé*”. O símbolo central do ritual é assim, “vivo”, *kamé*; “morto”, se torna cocho, o recipiente, que contém o mel e a água, elementos associados a *kamé* e *kairu* respectivamente.

No xamanismo, a “segurança do sistema” é confiada à metade *kamé*. Crépeau (1997a: 4) informa que, de acordo com os seus dados de campo, os xamãs kaingang pertencem à metade *kamé* e que o seu *animal auxiliar*, designado como o “*kuiã* do xamã”, é igualmente associado à metade *kamé*.

« En effet, les animaux-auxiliaires mentionnés sont le jaguar, l'ocelot, l'aigle et l'abeille, tous considérés comme *kamé* » (Crépeau 1997a: 4)¹³.

¹³ « Cette donnée a été confirmée en 1998. Les chamanes connus sont de façon dominante *Kamé* ou *Weineky* » (Robert Crépeau, com. pessoal, junho de 1999).

3. 3 – Organização social¹⁴

A sociedade kaingang divide entre suas metades *kamé* e *kairu*, idealmente exogâmicas, à quatro seções internas, *kamé/weineky* e *kairu/votôro*, as prerrogativas de pertença patrilinear e os nomes pessoais.

A etnografia atribui diferentes denominações para as divisões da sociedade kaingang. Em uma tabela comparativa, Veiga (1994: 66) apresenta os autores¹⁵ que estudaram os Kaingang neste século, considerando que a divergência entre eles decorre do uso que fazem os Kaingang do nome de sua pintura corporal como referência de identidade (*id.*: 78-79). A combinação entre pertença a uma seção, nome pessoal e função cerimonial determina padrões diferenciados de pintura. Assim, à simples indagação sobre o grupo de pertença de um indivíduo pode-se obter respostas variadas, por exemplo como se chama estes distintos padrões - *râkutu* (pintado), *râ téi* (comprido), *taktéi* (com dois riscos) - ou com o próprio nome das "marcas" - *nhetkymby* (rabos da boca), *râ réngrê* (com pintura das duas metades), etc. (*ibid.*: 78).

Na revisão bibliográfica sobre a organização social, Veiga (1992) observa que os autores tratam o tema das relações de parentesco com pouca profundidade (*id.*: 44), que o conjunto dos dados não são propriamente coincidentes; e finalmente, que autor algum se detém sobre seus próprios dados a fim de levantar ou elucidar questões (*ibid.*: 45). Todavia, o trabalho posterior da autora (Veiga 1994) permite que juntemos seus dados ao do corpus Crépeau 1995* para concluirmos esta pequena etnografia.

3. 3. 1 – Nomenclatura

O nome kaingang é o "nome do mato", e se relaciona com o espírito ou o caráter da pessoa. Tão logo uma criança nasce, o pai procura uma pessoa mais velha (um nomeador) que conheça o repertório de nomes das seções, que idealmente deve ser nomeada até três dias de vida (Crépeau 1995*; Veiga 1994: 138)¹⁶. Atualmente se praticam três batismos: atribuição do nome kaingang, o

¹⁴ Utilizamos a nomenclatura e a grafia adotada por Robert Crépeau, que se difere da de Veiga (1994: 66) entre nome da seção e nome do motivo da pintura da seção. Assim, para a etnóloga *Wonhétky* nome da seção que grafamos *Weineky*, e *Nhétcambi* o nome da pintura corporal desta seção; da mesma maneira *Votôro* o nome da "marca" dos *Votôr*.

¹⁵ Nimuendajú 1912; 1947; Baldus 1937; 1947; Helm 1977; Wiesemann 1964; 1971; Melatti 1976 (In Veiga 1994: 66).

¹⁶ Para Nimuendajú (1986: 87) são os *kuiã* (xamã) ou os rezadores (cantores rituais) que têm a competência para nomear.

batismo em casa relativo ao catolicismo ameríndio e o batismo cristão (católico ou protestante); outrora praticariam também o rito de enterro do umbigo (Veiga 1994: 139, 142).

Quanto à natureza dos nomes pessoais, a única explicação encontrada é que os nomes “feios” ou “ruins”, *jiji korég*, seriam dotados de qualidade especial para tratar com os mortos, pois teriam “mais força” com os espíritos (Crépeau 1995*). Veiga (*ibid.*: 135, 136) também aponta para a mesma explicação, acrescentando outro significado para o termo *korég*, o de ‘bravo’ ou ‘valente’.

Existem duas outras categorias de nomes que o indivíduo pode vir a receber, além do seu próprio, os nomes *penk* e os *râ réngrê*, nomes das duas “marcas” ou “nomes trocados” como denomina Veiga (*ibid.*: 75-76, 141). Tornar-se *penk* significa receber um ofício para tratar com os mortos, quando dos ritos funerários, junto aos viúvos durante o luto e no *Kiki-kôia*, secundando os rezadores em suas atividades cerimoniais (Crépeau 1995*; Veiga 1994: 75-76). Um indivíduo pode receber o nome *penk* em qualquer momento de sua vida, mesmo durante a realização do *Kiki-kôia*, podendo ainda recebê-lo como procedimento de cura ministrada pelo xamã (Crépeau 1995*; Veiga 1994: 72).

Atribuindo aos *penk* o encargo de preparação das sepulturas, Veiga (*id.*: 75, 132) associa os *penk* aos patos e às saracuras do mito do *dilúvio* (Borba 1908: 20), que tiveram o trabalho de levar a terra em cestos “lançando-a à água que se retirava lentamente” (*id.*). Esta associação se deve ainda a um dos nomes *penk* registrado por Veiga (*id.*: 75): “*Ngatufi*, “carrega terra” [*nas costas, logo, em cesto*], nome feminino”¹⁷.

Os dados de Crépeau (1995*) indicam apenas mulheres na função *penk*, mas Veiga (*ibid.*: 79-80) faz referência a um rezador do *Kiki-kôia* com nome *penk*, e Baldus (1947 *In* Veiga 1994: 63) afirma haver pessoas de ambos os sexos na categoria, indicando que inclusive um *votôro* pode se tornar *penk*.

De acordo com Veiga (*id.*: 132) os *penk* pertencem às metades *kâmé* e *kairu*, sendo todos os nomes *penk* incluídos na categoria de *jiji korég*, nome feio/ruim. Neste caso, os nomes com função ritual não se relacionariam às seções, mas como citado, Baldus (*id.*) aponta a existência de *penk* entre os *votôro*.

¹⁷ A partir de uma listagem de 1200 nomes, baseada nos censos de 1938, 1939 e 1944, Veiga (1994: 142) indica que estes obedecem tão somente o caráter empírico de uso, ou seja, as pessoas recebem os nomes de acordo com o seu uso consagrado, acontecendo de se encontrar um mesmo nome para homem e mulher, mas não dentro da mesma aldeia.

Os *râ réngrê*, que são aqueles que possuem nomes das duas metades, e que segundo Veiga (1994: 76) teriam também função ritual pois seria entre os eles que se escolheriam os *põ'i*, os “mestres de cerimônia” ou os *cabeças* do *Kiki-kôia*. Conforme indicado por Veiga (*ibid.*: 63), Baldus (*ibid.*) atribui outro uso ao termo *paí* (*põ'i*), o de “líder da aldeia”, atualmente empregado aos caciques (Veiga 1994: 64, n. 50). E para Nimuendajú (citado por Métraux 1947: 149 *apud* Veiga 1994: 64), “*trata-se de uma classe da qual saem os xamãs e líderes cerimoniais*”¹⁸.

Entre os dados de Robert Crépeau referentes ao *Kiki-kôia* de 1995, que incluem imagens além de entrevistas, não há registro da figura do *paí* ou *pahí*. Ao contrário, mostram um *kamé* e um *kairu* na função de “cabeças” do ritual e apenas uma mulher (esposa de um dos *cabeças*) identificada como *râ réngrê*, que gozava da prerrogativa de suas duas marcas, “*passando de um fogo a outro*”, sem no entanto ter papel especializado.

Receber “dois nomes” ou melhor, receber mais um nome e da metade oposta, trata-se de uma providência relativamente comum visando proteger uma criança contra o assédio dos espíritos dos mortos, e também utilizada no casos de doença para que uma criança débil venha a “vingar”. Também acontece quando uma família já perdeu um ou mais filhos, o próximo a nascer recebe um nome da metade contrária. E assim a pessoa passa a ser reconhecida como *râ réngrê*, pessoa de *duas marcas*, e no *Kiki-kôia* usarão as duas pinturas, como também participarão dos fogos das duas metades. (Crépeau 1995*; Veiga 1994: 141)

Não encontramos uma explicação que elucide a diferença entre o processo de aquisição do estatuto de *penk* e o de *râ réngrê*, ambos ministrados pelo xamã, e se haveria uma diferença entre “ter” um nome *penk* e “exercer” a função de *penk*. Como no caso de receber dois nomes, de acordo com os depoimentos colhidos por Crépeau (1995*) igualmente pode-se vir a ser *penk* após ter passado por uma doença que o *kuiã* tenha conseguido curar.

3. 3. 2 – Casamento

Os casamentos devem se realizar preferencialmente entre seções de metades opostas, *kamé/kairu* e *weineky/votôro*, sendo aceitável os casamentos *votôro/kamé* e *weineky/kairu*. O casamento entre primos de primeiro grau é

¹⁸ MÉTRAUX, Alfred, 1947, “Social organization of the Kaingang and Aweikoma according to C. Nimuendajú’s unpublished data”, *American Anthropologist*, N.S. Menasha, 49, 1: 148-151.

considerado incestuoso, da mesma maneira que aqueles realizados dentro da mesma seção. (Crépeau 1995*)

Podemos examinar mais de perto o que a etnografia registrou para o casamento entre primos e como se arranjam os casamentos entre os Kaingang de Xapecó através dos estudos de Veiga (1992; 1994). Neste último a autora (*id.*: 87-114)¹⁹ apresenta o discurso local sobre as combinações possíveis, bem como os dados em si através das genealogias recolhidas (cf. Anexo 6), propondo a ocorrência de um *padrão preferencial de transgressão* à norma (*ibid.*: 112).

3. 3. 2. 1 – Casamento entre primos

Veiga (1992: 44, 45) cita o registro da proibição do casamento entre primos dada por autores que estiveram entre os Kaingang no começo deste século, como Telêmaco Borba (1908)²⁰ e Horta Barbosa (1913)²¹. Maniser [1915] (1930: 777) também encontrou tal interdição entre os Kaingang de São Paulo, informando ser comum haver uma relação íntima e secreta entre primo e prima, sobre a qual ele mesmo testemunhou uma longa “*tragicomédie*”.

Melatti (1976)²² encontrou entre os Kaingang de São Paulo, casamentos avunculares e uma discriminação entre “primos irmãos” e “primos segundos”.

“Como consideram “bom” o casamento de um homem com a filha de sua irmã, os comentários negativos parecem referir-se às uniões entre um homem e as filhas de seu irmão. Nas genealogias encontram-se apenas quatro casos, dos quais três se deram entre tio paterno/sobrinha, um entre tio materno/sobrinha; registram-se ainda um casamento de homem com a irmã de seu pai” (Melatti 1976: 43 *apud* Veiga 1992: 45).

Quanto a esta distinção, Melatti (*id.*) entende serem os “primos segundos” os paralelos matrilaterais, e os “primos irmãos” os patrilaterais. Segundo muitos de seus informantes (*ibid.*), era proibido o casamento entre “primos irmãos” e preferencial o casamento entre “primos segundos”.

Outros dados aportados por Veiga (1992: 45) provêm do trabalho de Salzano (1960)²³ entre os Kaingang das reservas de Nonoai e Guarita no Rio Grande do Sul,

¹⁹ Veiga (1994: Anexo 6) catalogou 300 casamentos junto às aldeias mais antigas da Reserva de Xapecó, e construiu seu universo de análise sobre 216 casamentos nas gerações (-2), (zero) e (=2).

²⁰ BORBA, Telêmaco, 1908, *Actualidade Indígena*. Curitiba, Imprensa Paranaense.

²¹ BARBOSA, Luiz Bueno Horta, [1913] 1947, “A pacificação dos índios Caingangue paulistas. Hábitos, costumes e instituições desses índios” in Barbosa, L.B.H O problema indígena do Brasil. Publicação n. 88 da Comissão Rondon. Rio de Janeiro, Conselho nacional de Proteção aos Índios, 34-72.

²² MELATTI, Delvair Montagner, 1976, *Aspectos da organização social dos kaingang paulistas*. Brasília, Funai.

onde as uniões preferenciais parecem ser entre primos cruzados patri- e matrilaterais: das 16 uniões de estrutura conhecida, 6 eram do tipo o marido é filho de uma tia paterna de sua esposa e 7 o marido é o filho de um tio materno de sua esposa (Salzano 1960: 45).

Em Xapecó, Veiga (1994: 124) registra apenas dois casamentos numa mesma genealogia: o de um FZSS com uma FMBD, e o de um MFBSS com uma FBDD.

3. 3. 2. 2 – Regra e padrão de transgressão em Xapecó

Através dos critérios “ótimo”, “bom”, “aceitável”, “indesejável” e “inaceitável”, Veiga (*ibid.*: 98-101) submete à avaliação indígena as 32 combinações possíveis de casamento de acordo com a procedência dos cônjuges - homens e mulheres das quatro seções mais homens e mulheres “branco” e guarani -, e conclui:

1. São ideais, “ótimos”, os casamentos entre seções de metades opostas: *kamé/kairu*; *weineky/votôro*; mas na prática a regra de exogamia se aplica efetivamente entre as seções *kamé* e *kairu*. Os casamentos entre as seções *weineky* e *votôro* são raros porque seriam ideais no discurso, mas desprestigiados na prática.

2. O casamento no interior das seções *kamé* e *kairu* é considerado incestuoso e portanto “inaceitável”. Não se aplica a mesma consideração aos casamentos no interior das seções *weineky* e *votôro*; considerados “aceitáveis”; a explicação local é a de que “*não tem significado*”²⁴.

3. O casamento entre seções diferentes da mesma metade são “aceitáveis”, *weineky/kairu* e *votôro/kamé*, porque não contrariam a exogamia.

4. São “aceitáveis” o casamento de homem de qualquer seção kaingang com mulher não kaingang. São “indesejáveis” os casamentos entre mulheres kaingang com homens não kaingang (“branco”, guarani).

Haveria ainda os casamentos “tolerados”, que são os casamentos entre membros da mesma seção se um dos cônjuges é *penk* (*ibid.*: 100). O nome *penk* seria uma proteção contra a punição de morte para um dos cônjuges, morte que é considerada a sanção para tais uniões (*ibid.*: 101). Para Crépeau (com. pessoal

²³ SALZANO, Francisco M., 1960, *Estudos genéticos e demográficos entre os índios do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Fac. De Filosofia da Universidade federal do Rio Grande do Sul. Tese ao Concurso de Docência.

²⁴ In Veiga 1994: 99.

1999), tal medida seria mais logicamente compreensível enquanto uma maneira de evitar a eventual obrigação do *penk* tratar ritualmente seu cônjuge.

Resulta que das 32 possibilidades somente 25 combinações²⁵ foram identificadas no total de casamentos (*ibid.*: 102, “Tabela 1a”), e chama a atenção o número de casamentos que se classificam entre os “inaceitáveis” contra os aqueles que seriam os “ótimos”. Todavia, estes resultados não são submetidos à reavaliação de seus colaboradores, e assim resta a nossa curiosidade sobre como os Kaingang reavaliariam as 32 possibilidades de casamento contra os 25 arranjos de fato dentro da valoração por eles atribuída, e como eles explicariam a quantidade de casamentos que eles mesmos classificaram de “inaceitáveis”. Sobre estes últimos, e no interior da seção *kamé*, Veiga (*ibid.*: 112) conclui que:

“Por fim, nos dados apresentados na tabela 3, fica ressaltado que há aparentemente um “padrão preferencial” de transgressão da regra de exogamia de metades: 31 casamentos (14,35%) são uniões de homens *Kamé* com mulheres da mesma seção” (Veiga 1994: 112).

Analisando esta situação em termos de superioridade da população *kamé* com 107 homens e 82 mulheres, contra uma população *kairu* de 56 homens e 84 mulheres, a autora (*ibid.*) sugere que a falta de homens *kairu* seria uma razão para o “padrão preferencial” de transgressão da regra de exogamia -:

“Não deixa de chamar a atenção que, sendo 56 o total de homens *kairu*, se todos eles tivessem casado com mulheres *kamé*, ainda assim restariam 26 mulheres *kamé* sem opção de casamento na seção *kairu*, número muito próximo dos 31 casamentos de *kamé* com *kamé*” (Veiga 1994: 113).

Considerado o regime de filiação, para avaliar a observância ou não à regra de exogamia interessa precisar o que o percentual de 14% significa no universo dos casamentos dos homens *kamé*.

Refazendo as contas sobre seus dados, vemos que os casamentos “inaceitáveis” atingem quase 30% no total de casamentos de homens *kamé*; também entre os homens *kairu*, o percentual atinge quase 20%. Verificando como se comportam estes números no total dos primeiros casamentos²⁶, e em seguida

²⁵ Não há registro ou não existe casamento entre mulher guarani com homens *weineky*, *kairu* e *votôro*; nem de mulher *weineky* com branco, e tampouco de mulheres *kairu* e *votôro* com guarani (Veiga 1994: 102, Tabela 1 a).

²⁶ Veiga (*ibid.*: 111) sistematiza os dados exclusivos de primeiros casamentos, que totalizam 183 uniões. Esta tabela (*ibid.*) apresenta a mesma composição de combinações e, em termos percentuais, sua configuração é muito próxima daquela com os 216 casamentos.

dentro de uma mesma geração²⁷ na qual os celibatários estejam computados, constatamos que os *kamé* casam-se com os *kairu* e vice-versa em primeiro lugar; e em segundo lugar no interior das seções; que as quatro seções praticam transgressão da regra de exogamia das metades e praticam a endogamia de seção²⁸. Parece-nos estar demonstrado que o “padrão de transgressão” *kamé/kamé* o é também para *kairu/kairu*, e que finalmente, bem mais que transgressão este dado se apresenta como uma segunda opção em ordem de preferência.

Uma questão que pode ser colocada é: por que os homens *kairu* casam-se proporcionalmente mais com as mulheres *kamé* que os homens *kamé* com as mulheres *kairu* ? Nas três avaliações que acabamos de realizar, mesmo se próximos em termos percentuais, esta também é uma constante. Outra, é a de averiguar a participação das seções *weineky* e *votôro* na composição da população kaingang, incluindo seus membros celibatários. Considerando que todas as seções praticam a endogamia, parece-nos que os cônjuges *votôro* e *weineky* de ambos os sexos não são exatamente “preteridos” como sugere toda a avaliação de Veiga (*ibid.*: 87-114); além de participarem nos casamentos de todas as seções, eles se casam menos com estrangeiros e são os que menos se casam no interior de suas próprias seções. Aliás, o número de primeiros casamentos *weineky/weineky* e *votôro/votôro* é o mesmo daqueles entre homens *votôro* e *weineky* com mulheres estrangeiras, e na ordem, a última opção.

3. 3. 3 – Residência e relação entre afins

A uxorilocalidade foi notada por autores que estiveram entre os Kaingang no período dos primeiros contatos com a sociedade brasileira - Cimitille (1882)²⁹, Borba (1908), Baldus (1947). Este autores também notaram a existência de casas comunais, habitadas por um homem, sua mulher, seus filhos celibatários, suas filhas casadas, seus genros e netos (Veiga 1994: 93-94). Hoje em dia eles não possuem mais as grandes casas mas não é raro que as filhas residam com seus maridos

²⁷ Escolhemos a geração (zero) pela maior legibilidade²⁷ que estes dados se apresentam na nossa cópia, adotando o mesmo critério da autora, ou seja, contamos os indivíduos que os casamentos estão situados na geração (zero), mesmo se esse possui idade (+1), com o cuidado de certificar se a descendência deste casamento situa-se na geração (-1).

²⁸ Total de casamentos: homem *kamé* /mulher *kairu*: 54,20% // homem *kairu*/mulher *kamé*: 57,14%
Primeiros casamentos: homem *kamé* /mulher *kairu*: 58,51% // homem *kairu*/mulher *kamé*: 62,22%

Casamentos da geração (0): homem *kamé* /mulher *kairu*: 53,85% // homem *kairu*/mulher *kamé*: 60%

²⁹ CIMITILLE, Fr. Luiz de, 1882, “Memória dos costumes e religião dos índios Camés ou Coroados que habitam na Província do Paraná”. *Revista Paranaense*. Curitiba, 274-287.

perto ou nas próprias casas de seus pais; e ainda é procedimento comum que o “noivo” vá habitar com a família de sua futura esposa antes da consumação do casamento (*id.*: 94). As exceções são para os filhos únicos que devem cuidar de seus pais idosos, e para as mulheres órfãs que vão habitar com os pais do marido após o casamento (*ibid.*), pois via de regra as pessoas idosas são assistidas por pessoas da metade oposta às suas: um homem idoso, pelo seu genro; uma viúva, pelo seu filho (*ibid.*: 95-96).

Atualmente, o jovem que deseja casar-se procura seu sogro diretamente, o que há vinte e cinco anos era de iniciativa das famílias, ocorrendo o acordo no momento mesmo do nascimento das crianças (*ibid.*: 95). Na residência de seu futuro sogro, o noivo participa nos trabalhos da roça e de manutenção da casa (*ibid.*: 94). Os sogros, *kakrõ*, os homens que já casaram as suas filhas, são os chefes da casa e tem poder político na comunidade (*id.*: 95). Todavia, a autoridade dos *kakrõ* sobre seus genros dura enquanto as sogras de *ego* estão vivas; se ele fica viúvo, o genro se torna o chefe da casa (*ibid.*: 96).

A solidariedade entre afins, como ideal, consta nos testemunhos do *corpus* Crépeau 1995* e é objeto de duas narrativas dadas por Vicente Fokêê, “a cobra voadora” e “o tubarão”, nas quais as vítimas são salvas por seu *iambéré*. Veiga (*ibid.*: 90-91) registra o mito da cobra voadora, *Pyntfer*, e a interpretação da narradora Krukte³⁰:

“Se vem alguma coisa ruim você não chama um irmão para lhe ajudar, mas chama o teu *iambéré*. Por isso não brigue com o teu *iambéré*, porque *iambéré* é *iambéré*, para escorar [amparar] um ao outro. Se acontece alguma briga você não chama o teu irmão, mas chama o seu *iambéré*” (Krukte in Veiga 1994: 91).

Companheiros de trabalho e de divertimento, esta mesma solidariedade já não ocorre entre as *iambéré-fi*. Entre as mulheres, o companheirismo se firma entre irmãs, mãe e avó materna (Veiga 1994: 92).

3. 3. 4 – Liderança

A figura de um líder ou o tema da liderança não está colocada como questão entre os autores pesquisados, e os dados de Crépeau (1995*) não apontam para o papel do cacique ou do xamã como um “rôle” especializado poder temporal ou espiritual.

Como já foi dito, o *kuiã* não conduz ritos outros que os relacionados à cura e à vidência, sendo individual e solitária suas atividades. Sobre o cacique da reserva de Xapecó, ele é raramente mencionado no *corpus* de entrevistas Crépeau 1995*, nos parecendo uma figura que se relaciona com mais proximidade com as autoridades oficiais brasileiras que com a Comunidade. Quando citado, esta refere-se a problemas subentendidos e não relatados, de crítica a sua não participação ou seu descaso quanto à realização do ritual *Kiki*.

Dos dados que dispomos (Crépeau 1995*), as lideranças na reserva de Xapecó são um *kamé*, Henrique, que já fora *kuiã*, e um *kairu*, Vicente Fokâê, de quem já falamos. Líderes político religiosos, eles atuam juntos pela manutenção da realização anual do *Kiki-kôia*, liderando ainda outras atividades de valorização das tradições do grupo. Crépeau (com. pess., março de 97) considera-os como os líderes do movimento tradicionalista, movimento que tem no protestantismo seu principal adversário por incentivar o abandono ao modo de vida tradicional - o uso do “nome do mato” que define a pertença de seção e metade, falar a língua kaingang, praticar a agricultura e participar do *Kiki*.

O tema do poder político e religioso foi abordado por Veiga (1992) no citado trabalho, no qual ela faz a síntese de 54 títulos da bibliografia kaingang. O poder político e a autoridade dos chefes ou caciques foram mencionados por quatorze autores, e seis dentre eles fazem referência aos aspectos da religião tradicional (*id.*: 62-72). Sem poder de fato, a autoridade do cacique dependia de sua capacidade de persuasão e de sua generosidade; ele podia ser abandonado mesmo pelos seus filhos caso não correspondesse às expectativas de “chefe generoso” (*ibid.*: 71). Veiga (*ibid.*) conclui que os dados disponíveis não permitem afirmar que a função de cacique fosse transmitida de pai para filho.

Baldus (1937), a partir de seu trabalho junto aos Kaingang de Palmas no estado do Paraná, tem outra posição, e aponta para a existência de chefes de pertença *votôro* e *weineky*.

“Depois da morte do chefe, um de seus filhos lhe sucede. Se os filhos recusam essa posição, perde a família, para sempre, qualquer direito hereditário; e então o novo chefe é eleito entre os membros de outra família. Os chefes, hoje, só transitariamente podem adquirir certa autoridade, por meio de conselhos habeis. Não têm poder algum de mando” (Baldus 1937: 46-47).

³⁰ De acordo com Veiga (1994: 90, n. 70), Krukete, uma mulher da metade *kairu*, é *penk* e *kuiã*.

A guisa de conclusão deste capítulo, cabe ressaltar alguns aspectos até aqui não considerados, sobre as proposições de Veiga (1994) para a organização social kaingang.

Adotando uma concepção que se filia à teoria de Rivers³¹, Veiga (*ibid.*) elabora suas hipóteses em termos da desigualdade social entre as seções, decorrente da incorporação e assimilação de povos outros que os Kaingang³². Propondo *uma relação direta* entre ideologia e organização social a partir de um único e isolado registro – a variante de Borba (1908) do mito do *dilúvio* -, a coerência da modelização provem do enquadramento de *kamé* e *kairu* na categoria de “pais ancestrais”. A diferença entre seções originais e incorporadas seria o princípio organizador, que definiria o sistema de nomenclatura e orientaria as estratégias das alianças de matrimônio.

Veiga (*ibid.*: 129-138) levanta três hipóteses para a distinção entre os *jiji hã* (“nomes bons/bonitos”) e *jiji korég* (“nomes ruins/feios”), privilegiando aquela em que os *jiji korég* corresponderiam a todo nome não legítimo. Os “nomes bonitos” são os nomes *kamé* e *kairu*, dados somente aos descendentes diretos dos “pais criadores”, os “verdadeiros” Kaingang³³. Os *votôro* e os *weineky*, não sendo legítimos descendentes de *kamé* e *kairu*, são por isso possuidores de *jiji korég*, nomes que não foram criados pelos “pais ancestrais”.

A diferença de *status* entre as seções, não fica demonstrada pela nomenclatura pois a autora mesmo chega a declarar que existiriam entre os *votôro* ambas as classes de nomes³⁴. E tampouco no casamento, pois consideramos que esta análise fica comprometida pelo próprio modelo de interpretação que toma a exogamia das metades como o *princípio* estruturante, desconsiderando a composição da população casada e celibatária das seções *weineky* e *votôro*, e de sua participação no total da população kaingang de Xapecó.

A nosso ver, as hipóteses com as quais Veiga (*ibid.*) trabalha reduzem o dualismo kaingang ao esquema de oposição binária da relação *kamé/kairu*, e

³¹ Inventores da teoria dualista, Rivers e sua escola, concebiam o dualismo e a assimetria das organizações dualistas como “*autant de produits historiques de l’union entre deux populations différentes par la race, par la culture ou simplement par la puissance*” (Lévi-Strauss [1958] 1985: 187).

³² Esta é aliás, a interpretação de Schaden (1959a: 112-113) para a variante do dilúvio narrada por Araxó (Borba 1904).

³³ “Alguns Kaingang referem-se a essas duas seções como os *Kaingang-pe*, isto é, os legítimos, os verdadeiros Kaingang” (Veiga 1994: 131).

³⁴ “Há ainda a informação, que não pude comprovar, de que os *Votôro* possuem *jiji hã* e *jiji korég*” (Veiga 1994: 135).

4 – Elementos da etnologia Mbyá-Guarani

4.1 – Elementos de etno-história

No início do século XVI, os povos Guarani encontravam-se estabelecidos em vasta região compreendida do Atlântico ao Chaco, do centro oeste ao sul do Brasil e países vizinhos, como em partes do Uruguai e norte da Argentina, ao leste do Paraguai e da Bolívia. Concentrada nas florestas tropicais e subtropicais da costa litorânea e entre os principais tributários dos rios Paraná e Paraguai, essa ocupação não era homogênea e tampouco exclusiva. Na área de influência do rio Paraguai, no Chaco (Bolívia e Paraguai) e Pantanal Mato-grossense, eles disputavam o território com grupos do Chaco genericamente chamados de Guaykurú¹; no sudeste com os Kaingang e Xokleng estabelecidos na região das matas de araucária, e mais ao sul com grupos Charrua e Minuano. Na literatura de informação (1500-1601) eles são chamados por Carijó (no Brasil) ou Carió (no Paraguai), e somente a partir do século XVII a denominação Guarani passaria a ser adotada pelos jesuítas para designar os habitantes da bacia Platina. O termo teria advindo de sua própria língua, *guarini*, ‘guerreiros’. (Martins 1996; Monteiro 1992).

De acordo com a organização do tronco lingüístico feita por Ayrton Rodrigues em 1964², a língua guarani pertence à família Tupi-Guarani, uma das 7 famílias que congregam aproximadamente 41 línguas do tronco Tupi.

De origem amazônica, os grupos falantes do Tupi-Guarani teriam começado a dispersarem-se desde há três mil anos antes da nossa era, na região entre os rios Ji-paraná e o Aripuanã, ambos tributários do rio Madeira (Martins 1996). Causas como a pressão espacial por crescimento demográfico (Noelli 1996) e as drásticas alterações climáticas ocorridas na Amazônia no milênio que antecede a era cristã alternando períodos secos e úmidos (Martins 1996), são atribuídas às migrações e conseqüente separação da família Tupi-Guarani do tronco original. Baseada no registro arqueológico e etnolingüístico, a hipótese de Brochado (1984)³ para o centro de origem e rotas de expansão dos povos Tupi é a de que esses teriam, a

¹ “O designativo Guaykurú era dado pelos Guarani a todas as tribos caçadoras coletoras a oeste do rio Paraguai. Generalizou-se depois para os povos da família lingüística Mbayá, classificados como pampidas e de provável origem mais ao sul (Patagônia)” (Carvalho 1992: 467).

² *Apud* Noelli 1996: 9-10.

³ *In* Noelli 1996: 21-22; Viveiros de Castro 1996: 56.

partir da Amazônia centro meridional, se expandido em direções diferentes: os Guaraní atingiram o sistema Paraguai-Paraná, e os Tupinambá teriam atingido a costa Atlântica pelo rio Amazonas, ocupando-a no sentido norte-sul.

Em relação aos povos Tupi-Guarani, Viveiros de Castro (1986) ressalta que uma associação entre três fenômenos atrai a atenção daquele que examina a bibliografia: uma diferenciação mínima a nível lingüístico com uma dispersão máxima em termos geográficos e uma alta heterogeneidade em termos de morfologia social. A associação entre os dois primeiros fenômenos deve ser atribuída ao complexo "migratório" Tupi-Guarani, aos quais se acrescenta os movimentos de população devidos à invasão européia. Estes dois últimos fenômenos parece ter uma relação causal, isto é, a variabilidade de formas organizacionais Tupi-Guarani decorreria de adaptações diferenciadas a ambientes particulares e à influências culturais diversas. São povos que falam línguas assim próximas e onde se encontra desde os pequenos bandos de caçadores nômades até a Tupinambá histórica; grupos que não interpõe nenhuma estrutura intermediária entre a família e o bando até aqueles que apresentam morfologias segmentárias de tipo dualista ou clânica. (Viveiros de Castro, 1986: 106).

A sociedade guarani do início da colonização, tal como ela é apresentada na literatura, sugere um complexo e estruturado universo cultural fazendo uso de um imenso território que, todavia, não chegou a constituir uma unidade política da nação Guarani.

A partir de uma revisão bibliográfica, histórica e antropológica, Soares (1997) proporciona uma panorâmica desta organização sócio-política, propondo o reconhecimento da instituição do cacicado⁴, um cacicado próprio, o guarani. Esta proposição está assentada em dados que resumimos a seguir: à chegada dos europeus, tem-se o registro de quinze províncias (os *guará*) sob o comando de caciques que emprestavam seus próprios nomes a estes territórios (Susnik 1979/80); com uma população estimada entre 1500.000 a 2.000.000 (Melià 1989: 295), os Guarani reconheciam uma hierarquia de chefes políticos e religiosos, aos

⁴ Soares (1997: 116-117) segue a proposta de Drennan e Uribe (1987) para os quais as sociedades pouco estudadas arqueologicamente, pode-se utilizar o termo cacicado para definir o vasto leque de sociedades com a organização política entre a tribo e o estado. O cacicado é uma instituição centro-americana e diferencia-se do estado pela forma como o excedente é distribuído, ou a forma de acesso aos bens: o cacicado baseia-se na redistribuição; o estado apropria-se do excedente sob forma de imposto (Roosevelt *in* Drennan e Uribe *op. cit.*:163).

quais se relacionavam como seus vassallos⁵; exímios canoieiros, praticavam a guerra sob o comando de poderosos caciques com autoridade para reunir até 8 mil homens (Ribeiro 1996) e a antropofagia ritual de seus prisioneiros; a poligamia não era prerrogativa somente de chefes que podiam ter entre 30 e 40 mulheres (Montoya 1985: 54) como também era institucionalizada através do levirato e do sororato; com a técnica de coivara desenvolveram uma agricultura capaz de gerar excedentes que não deixava desertos atrás de si (Melià 1990: 36); praticavam enterramentos primários e secundários diferenciados (Noelli e Montardo 1995) para chefes políticos e religiosos (Montoya 1985: 104).

Para o capítulo da história da colonização referente à ação missionária iniciada pelos franciscanos e consolidada pelos jesuítas no sistema "*reducional*", já não podemos pretender vislumbrar as sociedades guarani - sejam as missionadas ou aquelas que não se submeteram ao processo colonizador, refugiadas em lugares inacessíveis à ação dos "*encomendeiros*"⁶ paraguaios ou dos bandeirantes paulistas. Este se insere naquela das colônias de Espanha e Portugal em território sul-americano, envolvendo problemáticas não solucionadas pela extensa e polêmica literatura produzida desde o século XVII. Cabe notar entretanto que a ação jesuítica começou desde 1550 entre os Guarani no Brasil e 1580 no Paraguai, através de missões volantes antes da fundação das primeiras Reduções em 1610 (Monteiro 1992).

A expulsão da Companhia de Jesus em 1767 abre um outro capítulo da etno-história, muito menos documentado do que o anterior, disperso na história regional das províncias da Colônia e das expedições reais financiadas pela Coroa para o aldeamento dos índios e ocupação de suas terras; história que em função dos ciclos econômicos e interiorização dos nacionais vai atravessar o Império e a República pela consecução dos mesmos objetivos.

⁵ Soares (1997: 123-124) esclarece que 'vassalagem' deve ser entendida como reconhecimento de chefia organizada, usada na América, precisando que para esta instituição mais esclarecedora é a expressão registrada por Montoya (1636) "*por ser seu caudilho me obedecem*", "*têm-me por seu caudilho*" (*Apud Soares op. cit.*: 124).

⁶ "Regime de trabalho compulsório, ao qual os índios eram submetidos, como súditos do rei. Os índios, como não possuíam bens monetários, pagavam seus tributos em forma de prestação de serviço para algum colono castelhano" (Martins 1996: 65, nota de rodapé n.3).

Haviam duas formas de prestação de serviço: o *yaconato*, "serviço pessoal" ou servidão perpétua de índios capturados ou daqueles que procuravam proteção na casa dos espanhóis, e a *mita*, "prestação de tributo", no qual os índios vinham por 2 a 6 meses do ano trabalhar nas propriedades de seus *encomendeiros*.

Os Guarani atuais constituem ainda um vasto grupo. Sua população total foi estimada com 108 mil índios em 1994, habitando o Paraguai (25.000: Mbyá, Chiripá, Pãi Tavyterã), Bolívia (50.000: Chiriguano), Argentina (3.000) e Brasil (30.000: Mbyá, Ñandeva, Kayowá). Em território brasileiro, eles habitam os estados de Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, os mesmos territórios ocupados à época da conquista europeia, em reservas indígenas e também nas cidades destes estados. Em grupos menores e de ocupação mais recente eles se encontram ainda pelos estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Goiás e Maranhão. (Ricardo 1995: 37-47)⁷

Cadogan (1950 :233)⁸ sustenta que, em relação aos Chiripá e Pãi Tavyterã, os Mbyá nunca viveram nas Reduções e são aqueles que menos tiveram contato com a sociedade ocidental⁹. Hélène Clastres (1975:10), por sua vez, esclarece que os Mbyá, assim como os Chiripá e Pa'í, os quais, segundo Schaden (1954) corresponderiam aos mesmos subgrupos dos Ñandéva e Kaiowá no Brasil, são sem dúvida descendentes dos *Caaigua* ou *Caingua*, que significa “gente da floresta”. Esta apelação se dava a um certo número de tribos Guarani que não foram reduzidas nas missões jesuíticas e nem tampouco se submeteram ao regime das *encomiendas*. A autonomia mantida por estas tribos face ao sistema colonial deve-se, sobretudo, por terem elas se estabelecido em território mantido inacessível durante muito tempo.

Entre as narrativas recolhidas por Cadogan (1960; 1978) encontra-se também a explicação desta autonomia durante o período colonial: aos *yuypó amboaé* (os estrangeiros ou habitantes de outras terras) e seus descendentes mestiços (os *Juruá*, “boca peluda”), os paraguaios, *Ñande Aryguá* (“*los situados encima de nosotros*”) lhes deu os campos e as pradarias para que criassem suas vacas, cavalos e demais animais domésticos. Aos índios deixou as florestas com tudo que nelas há. As duas raças deveriam viver assim separadas.

⁷ Fonte: *Banco de Dados do programa Povos Indígenas no Brasil* – CEDI/Instituto Socioambiental, novembro/94. Nestes dados não se incluem as populações vivendo em áreas urbanas.

⁸ *Apud. Litaiff op. cit.*: 32.

⁹ Como apoio a discussão da hipótese de J. Vellard de que os Mbyá teriam sido missionados, H. Clastres (1975) contesta esta possibilidade: «... l'avis de L. Cadogan : après de longues recherches, ce dernier découvrit que les Mbya descendent des « sauvages » du Mba'e Vera dont parle Dobrizhoffer dans son *Historia de Abiponibus*, et qui, d'après le témoignage du Père, en butte aux persécutions des Espagnols, venaient justement de demander aide et protection aux jésuites lorsque ceux-ci furent expulsés » (id.: 11).

H. Clastres (*op. cit.*) indica que no começo deste século diversos grupos *Caingua* se encontravam também no Brasil, dentre os quais os Apapocúva, estudados por Nimuendajú. De acordo com Cadogan (1978) os Mbyá migraram do Paraguai para o sul do Brasil provavelmente em princípios do século XIX.

“Ellos, los *jeguakáva tenondé porangüé’í*, “los escogidos entre los que primeramente se adornaron con el gorro ritual”, son originarios del centro de la tierra, del antiguo Guairá. Ésta es su creencia; pero modernas investigaciones los hacen provenir de la región de los ríos Branco y Comprido, desde donde emigraron antes de la llegada de los europeos” (Cadogan et Austin 1978.: 42).

Litaiff (1996: 31) registra a afirmação de alguns líderes que os movimentos migratórios Guarani em direção à costa atlântica se intensificaram após a Guerra do Paraguai. Melià (1990: 40) esclarece a este respeito que durante o período colonial, a luta pela terra no Paraguai se manteve mitigada pelas reduções jesuíticas e franciscanas, e mantendo-se ainda limitada durante a primeira república pela ação dos governos paternalistas. Finda a Guerra da Tríplice Aliança em 1870, instaura-se definitivamente o processo de apropriação da terra ou da expropriação dos territórios indígenas, sob os auspícios do Estado liberal.

4. 1. 1 – Os Mbyá de Bracuí

A população Mbyá no Brasil em 1980 foi estimada em 2 000 índios, sendo que desta somente 878 índios viviam junto aos postos indígenas (Litaiff *op. cit.*: 32). O etnólogo entende que essa realidade se deve principalmente ao fato de até recentemente não terem os Mbyá terras próprias. Atualmente são três as áreas exclusivamente Mbyá no Brasil: Bracuí, Arapongas, ambas no estado do Rio de Janeiro, e Boa Esperança, no estado do Espírito Santo. (*id.* :144).

Situada no Morro Bico da Arraia da Serra do Mar (Rio de Janeiro), a reserva indígena de Bracuí é de difícil acesso, está a trezentos metros de altitude em relação ao nível do mar, possui setecentos hectares e dista 22 km da Usina Nuclear de Angra I. Ocupada por Mbyá desde 1971, do primeiro grupo que aí se estabeleceu só restou a família de Aparício da Silva. Aparício convida seu tio, Verá Mirim, para junto com sua família virem se estabelecer em Bracuí. Ele, João da Silva, chega à Bracuí em dezembro de 1987, vindo da Ilha de Cottinga em Paranaguá (estado do Paraná), com mais duzentas pessoas. Estas pessoas vieram motivadas pelas condições ambientais da área (mata, ‘isolamento do branco’ e terra

fértil) e pela liderança de Verá Mirim, o cacique. Deste grupo, muitos se foram para outras áreas assim como outros para lá vieram. (*ibid.*: 41-42)

À época da pesquisa de Aldo Litaiff, 1989, estas duzentas pessoas estavam divididas em 38 famílias nucleares. A aldeia contava então com trinta habitações, tendo como o centro a casa do Cacique e ao lado desta a casa de reza (*Opy*). As habitações são feitas em madeira ou bambu, cobertas com folhas de palmeira (*pindó*), e possuem como abertura somente duas portas. No interior da casa, geralmente um terço de sua área é delimitado com uma divisória, sendo os dois terços restantes considerado como área social mesmo se, como observa Litaiff (*ibid.*: 42), o Mbyá raramente recebe visitas dentro da sua casa.

4.2 – Dos princípios que regem a ideologia

O Criador, 'nosso pai último-último primeiro', desenvolve a forma humana a partir de si mesmo, no decorrer de sua própria evolução. Absoluto, em sua existência primeva e solitária ele compõe com o movimento cíclico e de expansão, com a ausência e a presença de luz: em meio aos ventos primitivos e às trevas primigênicas vivia Ñamandu no espaço-tempo originário, iluminado pela sabedoria de seu coração.

Portador da divina sabedoria criadora (kuaa-ra-ra), de sua vara-insígnia ele engendra as chamas e a tênue neblina antes de erguer-se para conceber os atributos fundamentais da futura humanidade: a linguagem humana, o amor ao próximo e o hino sagrado.

Para compartilhar e diligenciar seus planos, ele cria os Ñamandu de coração grande, seus semelhantes e companheiros em sua divindade, os Verdadeiros Pais das palavras-almas, e, cada um deles, as suas respectivas consortes - a começar pela sua própria, Ñamandu Chy Ete, a verdadeira mãe dos Ñamandu.

Seres criados e não engendrados, eles não possuem umbigo como os futuros homens, cujas almas eles enviarão à terra tão logo esta seja criada. São eles: Kará Ru Ete, Jakaira Ru Ete, Tupã Ru Ete. As almas provêm assim de quatro paraísos pois Ñamandu e sua consorte também enviam almas à morada terrena.

Ñande Ru ou Ñamandu cria então a Primeira Terra, Yvy Tenondé, terra destinada à perfeição e à indestrutibilidade, atada à cinco palmeiras eternas: uma ao centro da terra e as quatro outras situadas fora dela, nos quatro pontos cardeais.

Em dois destes, leste e oeste, têm sede as moradas de Karaí e Tupã, respectivamente. Esta terra ele povoou com os homens e os animais originais. Para que o firmamento que abriga sete paraísos parasse de se expandir pela ação dos ventos, Ñamandu o empurrou a seu lugar, sustentando-o com quatro colunas: estas colunas são varas-insígnias.

Prestes à imiscuir-se nas profundezas de seu paraíso, Ñamandu recomenda aos deuses criados o cuidado da terra, cabendo a eles conceber as leis que regerão os que levam a insígnia da masculinidade e as que portam o emblema da feminilidade. A Karaí, deus do fogo, encarrega o crepitar das chamas, os trovões que se escutam no oriente, principalmente na primavera, para inspirar fervor aos homens. A Jakaira concede o domínio da neblina vivificante, elemento que confere sabedoria e poder para exorcismar malefícios. A Tupã, deus das águas, outorga a chuva e o granizo para dar sobriedade e moderação a seus filhos. E então, inspira os pais e as mães das palavras-almas com os hinos sagrados do homem e da mulher para a prosperidade do povoamento da terra. Instrui por fim todos eles, verdadeiros pais e mães, sobre a orientação que cada palavra-alma deverá receber para habitar sua nova morada: que ela afrente a diversidade de infortúnios com fortaleza e valor.

De tradução e adaptação livre dos quatro primeiros capítulos¹⁰ de *Ayvú Rapytá: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá* (Cadogan 1959: 13-48), e baseada nas notas do autor assim como nos comentários de Austin (1978) em sua publicação de divulgação da obra de Cadogan, estes parágrafos resumem o que consideramos a primeira parte da *Gênese Mbyá*, narrativas que antecedem o episódio da destruição da primeira terra pelo *dilúvio*, todas integrantes das “*primeiras belas palavras*”.

Cadogan (1959: 8) divide os textos religiosos dos Mbyá em comuns, os quais podem ser divulgados a estranhos, e os sagrados, denominados *Ñe'e ou Ayvu Porã Tenonde*, “*as primeiras belas palavras*”, somente divulgadas aos membros do grupo. De linguagem poética, estes textos apresentam um vocabulário que mesmo o autor que se dedicou ao aprendizado da língua mbyá-guarani, precisou receber inúmeras explicações de seus colaboradores para a tradução ao espanhol. O

vocabulário utilizado para a transmissão das tradições religiosas, *ayvu porã* ou *ñe'e*, não deve ser confundido com o chamado "idioma secreto", *Ñande Ru Ñe'e*, "*palavras de nossos Pais*" (*id.*: 17, 149). O vocabulário religioso, mesmo não sendo utilizado na fala ordinária e cotidiana, constitui-se de palavras integrantes da língua guarani. Já o "idioma secreto" compreende um grande número de vozes cujas raízes são de origem não guarani (*ibid.*: 149).

Cadogan (1959: 23) considera "*El fundamento del lenguaje humano*", o capítulo mais importante da religião dos *Jeguaká-va Tenondé Porã*¹¹. Sobre o significado de *Ayvu Rapyta*, o autor (*id.*) destaca que é justamente a sinonímia que o conceito encerra, o de "*expressar idéias e porção divina da alma*", que o motivou a empreender a obra citada, ao longo de seis anos de recompilação de mitos, hinos e orações junto aos Mbyá no Paraguai. A importância deste capítulo, a nosso ver, está sobretudo na definição da concepção de humanidade mbyá: o *bem-falar*, o *bem-amar* e o *bem-rezar*. O elemento 'bem' que também pode ser 'bom' ou 'belo', nos parece indicar essencialmente o primeiro, o original, o verdadeiro, para demarcar a diferença de uma anterioridade maior e inaugurar o estado atual. Enquanto princípios estruturais, esta *trilogia* apresenta-se interagindo em conjunto; articulada no discurso da sociedade sobre ela mesma, se faz presente na justificativa de suas normas sociais e na orientação de suas práticas rituais e xamanísticas. É em torno desta *trilogia* que descrevemos o que consideramos as idéias principais da ideologia mbyá-guarani.

4. 2. 1 – Teoria da alma

Alma e fala, inseparáveis, reúnem a teoria da pessoa, a concepção da morte e fundamentam a medicina guarani. A alma tem procedência divina. Em sua expressão viva tem realização plural, ou ao menos dual (divina e telúrica). A parte divina determina o nome da pessoa que acaba de nascer; a parte telúrica é causa das imperfeições que o indivíduo portará por toda sua vida. Após a morte, a porção divina da alma retorna ao seu paraíso de origem, junto aos seus Verdadeiros Pais; a

¹⁰ "Las primitivas costumbres del Colibri", "*Ayvu Rapyta*, el fundamento del lenguaje humano", "*Yvy Tenondé*, la primera tierra", "Se está por asiento a un ser para alegría de los bien amados" (Cadogan 1959: 13-48).

¹¹ Informando que o termo Mbyá no Guairá (Villarica, Paraguai) é utilizado para designar todos os índios falantes do guarani não Guayakí, Cadogan (1950: 234) utiliza o nome como eles mesmos se denominam a partir de seus textos religiosos, *Jeguaká-va Tenondé Porã i*, que quer dizer "*los primeros hombres escogidos que llevaron el adorno de plumas*" (Cadogan 1959: 8).

parte telúrica, resta na terra, a vagar em seu próprio infortúnio e a causar males aos viventes, o que requer a intervenção do xamã.

Conforme já havia observado Cadogan (1950a; 1951; 1959) e Schaden (1954; 1963), Litaiff (1996) confirma a crença dos Mbyá de Bracuí na dualidade da alma nesta grande acepção geral que acabamos de traçar. Nos contextos atuais, é o líder religioso (xamã ou cacique) quem realiza o rito de nomeação ou o batismo entre os Guarani. Litaiff (*op. cit.*: 99) indica que os Mbyá têm dois nomes, um em português dado pelos pais, e o outro, secreto. O nome secreto é o nome da alma, ele é o seu *E-ry mo'ã á*, “*aquele que sustenta erguido o fluir de seu dizer*” (Cadogan 1950: 239). A associação entre alma e fala é atestada pelo depoimento da parteira de Bracuí:

“Cada um trouxe um nome quando nasce. Quando já pode falar o Cacique descobre de onde veio e batiza, pega a cabeça e fala o nome”¹².

O rito de nomeação dura até que o líder religioso (xamã ou cacique) receba a mensagem dos deuses informando de qual paraíso provém a alma, e, como indicam as “divinas palavras”, se a criança é do sexo masculino será filho de um dos ‘pais’ e se feminino de uma das ‘mães’ das *palavras-almas*. Neste sentido, o cacique Verá Mirim relaciona os nomes com os pontos cardeais – “*os quatro cantos da terra, onde tem quatro palmeiras pindó. O espírito pode ter vindo do céu, do mar, assim*” (*in*. Litaiff *op. cit.*: 101) –, e a uma determinada posição no quadro social da aldeia. Mas sobre o assunto, o cacique se recusou a dar esclarecimentos ao etnólogo.

Litaiff (*id.*) recolheu ainda, no depoimento do cacique João da Silva, a idéia de que a chegada do espírito (ou alma) à terra se dá em um lugar específico e apropriado:

“Meu vovô diz que o espírito desce em um só lugar, onde desce tem que ser em um só lugar. Tem um tipo de árvore, que Deus fez só pra descer o espírito, tem que ser assim, naquele lugar só. O espírito parece que não pode acertar bem a queda, então tem a árvore bem grande. Primeiro tem que descer lá na copa daquela árvore, depois, desce pro mundo, só aí que tem corpo. É assim, vem do céu, e desce na copa da madeira, o espírito então vive” (Verá Mirim *in* Litaiff 1996: 101).

Esta árvore, como explica Aldo Litaiff (com. pessoal 1998), é o cedro, também chamada de árvore cósmica.

¹² In Litaiff *op. cit.*: 100.

Para os Mbyá, os autores são cautelosos quanto à crença na reencarnação da alma, como também sobre “o outro animal” (Viveiros de Castro 1986), ambas presentes entre os Apapocúva (Nimuendajú 1987). No entanto, os Mbyá acreditam na ressurreição do corpo, *kandire*, e imediata ascensão ao paraíso de origem da “palavra-alma”.

Acerca da possibilidade de reencarnação, Cadogan (1950a: 241) declara não haver encontrado dados referentes a esta crença nos relatos colhidos, mesmo se isto poderia ser deduzido da mensagem¹³ de envio de almas à terra. Schaden (1954: 130) informa que na medida em que pôde observar, os Mbyá não admitem o renascimento da pessoa falecida. Enquanto possibilidade, Litaiff (*op. cit.*: 105) indica que a parte divina poderia reencarnar-se, mas estaria limitada ao desejo da alma (ou do morto) e ainda a uma série de restrições de ordem moral e religiosa que o morto deveria ter praticado em vida. Entretanto, o etnólogo (*id.*: 106) conclui que a maioria dos Mbyá de Bracuí não crêem nesta possibilidade.

Cadogan (1959: 187) emprega o termo “telúrico” para designar a porção imperfeita ou impura da alma, *teko achy kue*, considerada pelos Mbyá como o produto dos desejos e paixões humanas, o que para os Apapocúva (Nimuendajú 1987) é o *asyguá*, a alma animal que integra o indivíduo desde o seu nascimento ao lado da porção divina. Cadogan (1950a: 241; 1959: 43) indica que entre os Mbyá, o animal que pode apoderar-se da alma do homem constitui-se em uma grande desgraça, e se esgotados os recursos para que a alma do animal deixe o corpo tomado, a vítima deve ser sacrificada. Os poucos casos que Cadogan (*id.*) teve conhecimento, o convenceram tratar-se de casos de demência.

Sendo o destino da alma retornar ao seu paraíso de origem, esta idéia orienta toda uma prática religiosa para alcançar tal realização pois, mesmo estando predestinada, a alma do morto adulto sofreria provações durante o percurso a sua morada, e pode perder-se nos inúmeros obstáculos que aí se encontram. Junto à idéia de retorno da alma a sua morada e portanto o retorno ao seu estado original, divino, coabita a idéia de se alcançar o estado de perfeição, *aguyje*, sem passar pela experiência da morte. Ambas requerem práticas rituais. A busca do estado de perfeição sem passar pela prova da morte se associa à da busca da “terra sem mal”, assunto que trataremos no conjunto de idéias em torno do “bem-rezar” por

¹³ “Se da asiento al ser que alegrará a los bien amados (es concebida una criatura para alegría de los hombres)” (Cadogan 1950: 236).

considerar suas práticas como expressão última dos três atributos de humanidade mbyá.

4. 2. 2 – Domínio da morte

Cadogan (1959: 49-55) registrou algumas orações fúnebres, nas quais se encomenda aos Pais das *palavras-almas* o cuidado com o esqueleto do morto, pedindo que seus ossos não se convertam em terra. Nestas orações designa-se o corpo humano como “portador da *vara-insígnia*”. O autor (*id.*: 52) considera o *culto dos ossos* fundado na crença “*genuinamente guarani*” da reencarnação, ressurreição do esqueleto e imortalidade da alma, conforme se pode atestar pelos relatos dos cronistas da Conquista, entre os quais encontra-se o de Montoya.

“Conservar os ossos dos mortos, fazendo-os objeto de exercícios espirituais, é no que consiste o culto dos mortos entre os Guaraní. O corpo é enterrado até a putrefação da carne, exumado, lava-se os ossos em água corrente e depois são depositados em um recipiente de cedro feito especialmente com esta finalidade. Esta caixa sagrada é colocada na casa de orações, para ser cultuada” (Litaiff *op. cit.*: 106).

Entre os Mbyá do Paraguai o rito é apontado como em desuso mas Cadogan (1959: 51) pensa que anteriormente nenhum corpo era sepultado definitivamente, pela segunda vez, sem passar por todas as etapas do rito. Em Bracuí, Litaiff (*id.*) indica que o *culto dos ossos* foi bastante citado pelos seus informantes em diferentes situações.

O cemitério é um lugar a ser evitado pois lá vivem os *Mboguá*, a parte impura das almas que se transformam em temíveis fantasmas, motivo inclusive de abandono dos povoados (Cadogan 1960: 142). O cemitério de Bracuí situa-se em meio a uma plantação de mandioca, próximo à casa do Cacique Verá Mirim, e nele são enterrados apenas aqueles que morreram dentro dos limites da aldeia; os que morrem fora são enterrados em cemitérios municipais (Litaiff *op. cit.*: 104). É o cacique quem conduz o rito funerário na casa de rezas (*Opy*) e o sepultamento; sobre a sepultura coloca-se apenas os objetos pessoais do morto, “*não havendo cruzeiros ou hastes de madeira fincadas na terra como visto em sepultura de Mbyá no Cemitério Municipal de Angra dos Reis*” (*id.*).

Cadogan (1959: 49-55) reúne em um capítulo os hinos que tratam da concepção e da morte, indicando a associação do *culto aos ossos* ao mito da dirigente divinizada, *Takua Vera Chy Ete*, quem alcança o estado de perfeição,

aguyje, entoando hinos sagrados em honor aos ossos do filho morto, e ambos ascenderam ao paraíso. Pelas explicações de Cadogan (*id.*: 52) o que se depreende é que a “ressurreição”, como já dissemos, não visa e portanto não alcança à volta a esta vida, mas sim à ascensão à morada de terra indestrutível, à “*terra sem mal*”.

4. 2. 3 – Medicina tradicional

Cadogan (1959: 89) classifica a medicina mbyá em duas grandes categorias: a medicina *racional*, denominada por Austin (*in* Cadogan et Austin 1978: 109) de *cura às imperfeições*, e a medicina *mística*, que se diferencia em *boa* e *má* ciência. Para os *médicos indígenas* existe estreita relação entre *teko achy*, as imperfeições humanas, que se convertem em *angué* ou *mbogua* ao morrer o homem, e numerosas enfermidades (Cadogan 1959: 107). Estas enfermidades são atribuídas “*a la influencia de nuestras propias pasiones sobre nuestros destinos, a la inobservancia de los preceptos divinos y las infracciones al código moral*” (*id.*). E assim, para não abandonar seus filhos ao padecimento por falta de medicamentos, os deuses divulgaram os remédios para o tratamento das enfermidades provenientes das influências da *ai:ma telúrica*. Os remédios são revelados em sonho ao xamã ou em momentos em que ele se encontre em estado de fervor religioso buscando a revelação da terapêutica.

Na medicina da cura às imperfeições destacam-se os preceitos sobre a fertilidade e a esterilidade. Quanto à fertilidade ou fecundidade, os preceitos¹⁴ foram ditados pelos “donos do bem viver”. O texto recomenda que não se tenha uma prole numerosa, devendo serem dispensados cuidados às mulheres com o uso de anticoncepcionais da farmacologia autóctone. Sob a designação *Teko Pora Ja*, “os donos do bem viver”, incluem-se todos os medicamentos de uso ginecológico, entre os quais os anticoncepcionais; estes recebem ainda designação específica de “donos ou produtores da esterilidade”, *Memby ve’y ja* (Cadogan 1959:112).

Durante a gravidez os progenitores se cercam de cuidados e após o parto ambos se submetem a uma dieta. Os Mbyá têm por crença que o adultério praticado pelos pais durante a gravidez imputa em aborto ou morte prematura à criança, pois

¹⁴ “*Los dueños del bien vivir o normal funcionamiento (de los órganos de reproducción de la mujer)*” (Cadogan 1959: 111).

tal desrespeito aos deuses resultará na negação destes de nomeá-la com “*aquela que sustenta erguido o fluir de seu dizer*” (Cadogan 1959: 43-44).

Mas se não consideram socialmente favorável que as mulheres tenham demasiados filhos, a esterilidade se constitui em grave problema *pois a verdadeira missão das mulheres é ter filhos*, como prescrevem os “*donos do calor das criaturas*”¹⁵. Através dos ‘produtores de fertilidade’, *Memby raku i já*, são indicados duas espécies de folhas, com a recomendação de que a mulher se abstenha de comer carne, mel e sal durante administração do medicamento. Cadogan (1959: 113) informa que a prática do aborto não só é rara como é abominada, sendo discriminada com uma expressão difamante a mulher que o praticou.

“Se os filhos são sempre a semente coalhada do pai e se a mãe não passa de uma intermediária, chamando ao seu próprio filho ‘o filho do meu marido’, ou a semente de meu marido, ou o líquido do meu marido, Cuarasi também precisou de Tupã para transmitir à natureza viva o dom do crescimento e da fecundidade” (Recalde 1937: 65)¹⁶.

Seria esta uma idéia presente entre os Guarani, de que a mãe é apenas um receptáculo da criança que ela gera? Não encontramos outra referência que permita avaliar tal concepção, mas tampouco a pesquisa realizada para este trabalho esgota a extensa bibliografia sobre os Guarani. Schaden (1954: 128) considera obscuras as idéias sobre a dependência existente entre a concepção e as relações sexuais, mesmo se sempre se reconheceu a necessidade destas; entre os Nandéva, a gravidez é anunciada em sonho ao pai ou à mãe.

Sobre a *medicina mística*, os textos indicam uma separação entre a *boa* e a *má* ciência. A ciência maléfica é a feitiçaria, e o texto é explícito quanto à necessidade de execução sumária do feiticeiro. O conhecimento da boa ciência foi outorgada pelos deuses, especialmente por *Jakaira*, dono da neblina vivificante que conjura malefícios, através da fumaça produzida pelo uso do tabaco no cachimbo, o *petyguá*. Esta ciência se pratica com a inspiração divina concedida ao interessado, assim como pelo aprendizado que ele vai se dedicar a desenvolver, fundamentalmente com prática religiosa e observância de condutas morais. Este texto indica ainda uma idéia de grande importância, que a encontramos na prática: a de que cada comunidade possui uma pessoa capaz de conjurar malefícios.

¹⁵“*Los dueños del calor de las criaturas [productores de fertilidad]*” (Cadogan 1959: 112).

¹⁶ *Apud* Soares 1997: 68.

Considerados os que são primeiros depois de *Jakaira*, aqueles que o secundam ou o substituem,

“(…) Las señoras, los señores que poseen la buena ciencia, extraen las larvas de las moscas.
En todos los asientos de fogones existe una persona de esta clase. (…)”¹⁷

A medicina mbyá, como os demais setores da vida, é regida por um conjunto de idéias que, como Litaiff (*op. cit.*: 91) nota, não pode ser separada da religião do subgrupo. E assim, a prática da medicina se inclui nos atributos do amor ao próximo, do “*bem-amar*”; a da feitiçaria, na do desamor.

4. 2. 4 – O Código

Ao lado da liberdade individual, a sociabilidade, a solidariedade e a responsabilidade para com os seus, o temperamento amistoso ou avesso à brigas integram o conjunto de idéias sobre o ideal de pessoa. A bem-aventurança do Mbyá depende não só do seu comportamento individual, mas também da conduta de todo o seu grupo, pois os infortúnios que atingem a coletividade são atribuídos ao abandono da tradição tribal. Neste sentido, os Mbyá foram orientados com *palavras originais* que se consubstanciam num código jurídico, visando a harmonia e a prosperidade de todos. Neste conjunto de normas encontram-se os preceitos ditados pelos *bons pais* para o *bom governo*, as sanções para as faltas individuais, como o adultério, o rapto ou violência a uma jovem, o homicídio; conselhos que um pai deve dar ao filho que quer casar-se, normas para a agricultura. Em todos estes casos *Ñamandu* pode intervir em favor dos homens através de seus filhos de coração grande, os “verdadeiros pais das *palavras-almas*”, que inspirarão os homens com *belas palavras*. O que já não se dá para com os casos de homicídio, pois a perda não pode ser reparada. O ato é considerado de inspiração do “Ser Colérico”, *Mba’e Pochy*, e para este *ser* e seus agentes, não há clemência.

“Portándose como si no hubiera sido enviado por mí a la tierra, ha obrado exclusivamente de acuerdo a los designios del Ser Furioso. A causa de esto - dice nuestro Primer Padre - no ha amado sinceramente en su corazón a sus buenos semejantes”¹⁸.

A justiça precisa ser restabelecida, e esta só o pode ser com a execução do culpado.

¹⁷ “Los que se inspiran en la buena ciencia, conjurando los maleficios; los lugartenientes de los *Jakaira*” (Cadogan 1959: 89-91).

“Por consiguiente, nosotros dejaremos de estimarle; hemos de entregarlo a aquellos que han de destruir su ser. Por tanto, yo dejaré de inspirarle bellas palabras a través de su coronilla por intermedio de mis hijos de corazón grande”¹⁹.

Sobre a agricultura, são indicadas as épocas e as luas para o plantio do milho, da mandioca e da batata, e toda sorte de sementes. Também se indica como chamar a chuva, e o dever de se orar pelo plantio, para que os insetos não devorem os alimentos que não lhe pertencem, como tampouco pertence exclusivamente a quem os plantou. Horticultores que praticam uma agricultura de coivara, a economia tribal tem assim preceitos divinos que a regem fundados no amor ao próximo, amor este que deve ser mostrado ao olhar dos deuses:

“Habiendo sazonado tus frutos, darás de comer de ellos a tus compatriotas sin excepción. Los frutos maduros se producen para que de ellos coman todos, y no para que sean objeto de avaricia. Dando de comer a todos, sólo así, sólo viendo nuestro Primer Padre nuestro amor al prójimo, alargará nuestros días para que podamos sembrar repetidas veces”²⁰.

4. 2. 5 – O bem rezar

Constituídos de palavras “carentes de mal”, “*palavras indestrutíveis*”, *ayva marã ey*, o hino sagrado, canto ou reza, chamam-no *porahêi* (Cadogan 1959: 27). Individual, o *porahêi* pode ser ensinado e recebido por inspiração em sonho. Coletivo, se pratica diariamente na casa de orações, na *Opy*, ou no âmbito da família. Mas o canto, reza ou oração, individual ou de uso coletivo, é o meio de expressão do Mbyá com suas divindades para enfrentar qualquer situação que ele sinta necessidade: executar uma atividade, dirimir um conflito, afrontar o perigo, ou exercício espiritual.

“O *porahêi* individual é livre, no que toca à forma como será dita, porém existe uma constante, as palavras são sempre as mesmas” (Litaiff op. cit.: 96).

Na casa de rezas de Bracuí, as mulheres utilizam a *taquapí*, bastão de vara de bambu trabalhado em instrumento de percussão; os homens o *popyguá*, constituído de duas hastes de madeira, atadas por corda, e o líder religioso condutor do rito toca o *mbaracá*, chocalho de cabaça com sementes (*id.*: 93-94). Durante o

¹⁸ “*El Homicidio*” (Cadogan 1959: 117-119).

¹⁹ *Idem.*

²⁰ In “*Normas para la agricultura*” (Cadogan 1959: 131).

rito, também se utiliza o *petynguá*, cachimbo de barro ou madeira, fumado coletivamente (*ibid.*).

Schaden (1954: 141) considera que o *porahêi* individual é o que de mais precioso possui um Guarani, conferindo-lhe inclusive distinção social já que um indivíduo pode receber mais do que uma oração.

É compreensível que uma sociedade que tem na sua religião o fator maior de afirmação de sua identidade étnica (Schaden 1954; Melià 1989; Nimuendajú 1987; Litaiff 1996) seja atribuída alta importância ao desenvolvimento espiritual do indivíduo. A linguagem, o amor e a oração foram concebidos antes da criação do homem e da terra. Estes atributos são o elo de conexão com este estado anterior de *perfeição e indestrutibilidade numa existência carente de mal*, o qual os *primeiros homens* da *primeira terra* alcançaram. A busca do estado de perfeição, *aguyje*, constitui um elemento totalizador desta ideologia, e pré-requisito para se alcançar o bem maior, passagem à imortalidade sem sofrer a prova da morte, e viver em plenitude na “*terra sem mal*”.

Sobre esta crença Cadogan (1959: 143) informa que tal estado pode alcançar o homem que queira submeter-se a uma conduta ajustada estritamente aos preceitos do código moral, que se dedique com afinco aos exercícios espirituais e limite-se a uma dieta vegetariana:

“Mediante los ejercicios señalados, libra paulatinamente el cuerpo del lastre que representa *Teko achy*, las imperfecciones humanas, el cuerpo va perdiendo paulatinamente su peso hasta volverse imponderable y el postulante, sin sufrir la prueba de la muerte, ingresa en el *Yva* o *Yvy Marã Ey*, para cujo objeto cruza el mar que separa la tierra del paraíso” (Cadogan 1959: 143).

Cadogan (*ibid.*) informa ainda que constam dos anais religiosos dos Mbyá vários casos de seres privilegiados que alcançaram a perfeição após haverem se dedicado a suas comunidades na missão de xamã. E sobre o estado de “perfeição”, continuamos na análise do mito do *dilúvio*, apoiados nos demais textos que fundam a nova terra, a *terra das imperfeições*.

4. 3 – Organização social

A etnografia aponta a família-extensa, como a base da organização social para todos os subgrupos Guarani. Descrita desde os primórdios da colonização por

missionários e cronistas, esta sobrevive enquanto princípio organizador entre os Mbyá, apesar de não contar mais com as grandes habitações que chegaram a abrigar 60 famílias (Susnik 1979/80)²¹, com até sete gerações residindo numa mesma casa. Se hoje as habitações não abrigam mais do que duas a três famílias nucleares, o grupo local dos Guarani contemporâneos tem a mesma composição da histórica família-extensa, *teýy*: ego masculino, esposa, filhos e genros, filhas e noras e netos. A frente de cada família está sempre um homem mais velho, pai/sogro e avô.

O Mbyá define como parente todos os Mbyá de todas as aldeias Mbyá; como família, sua parentela materna e paterna.

Sobre a filiação entre os Guarani, os autores se dividem: patrilinear (Branislawa Susnik, Pierre Clastres), bilateral (Egon Schaden, Bartolomeu Melià, Grünberg, André L. Soares), e bilinear (Aldo Litaiff).

“Se perguntamos a um menino Kaiová “Quem é você?”, êle costuma identificar-se com referência ao pai; por exemplo: “Isidororay”, filho de Isidro. É reminiscência, talvez, do sistema primitivo, em que o grupo doméstico vivia sempre sob a égide de um varão” (Schaden 1954: 89).

Não havendo dados que indiquem a filiação como princípio que determine o recrutamento ou prerrogativas e deveres de pertença a grupos locais, nem tampouco sobre a obrigação de serviços rituais, consideramos, a partir da nomeação e da sucessão do cacique²², que a filiação guarani apresenta inflexão patrilinear.

Lembrando que “a linearidade ou reconhecimento da filiação tem sido um tema praticamente inexplorado tanto para os Guarani históricos como os modernos” (Soares 1997: 68), Soares (id.) argumenta que mesmo se entre os Pa’i-Tavyterá atuais é o sobrenome do pai que os filhos recebem, “*no prevalece el linaje paternal y se define el parentesco tanto por el lado del padre como de la madre (bilateral)*” (Melià, G. et Grünberg, 1976: 220)²³. Esta parece ser a mesma situação apontada por Litaiff (*op. cit.*: 145), onde as famílias presentes em Bracuí são as mesmas que se encontram nas demais aldeias Mbyá: Silva, Eusébio, Duarte, Benite. Estes são sobrenomes, como por exemplo, Inácio Eusébio, a pessoa mais idosa de Bracuí, é pai de Luís Eusébio, o vice-cacique.

²¹ In Soares 1997:83.

²² Veremos no item sobre a liderança que a sucessão do cacique é considerada hereditária entre os Mbyá, no sentido de que um cacique provém sempre de uma casa de caciques.

²³ *Apud* Soares 1997: 74.

Aldo Litaiff (com. pessoal, fevereiro de 1998) afirma que hoje ele opta pela bilateralidade, pois foi a mais incidente, sendo a “matrilinearidade” uma solução adotada para os casamentos inter-étnicos. Quanto a *matrilinearidade* identificada por Litaiff (*op. cit.*: 58), podemos considerar como adoção do avô materno, pois sendo o nome desta criança o mesmo de sua mãe, este o é sempre o nome de um chefe de família. A patrilinearidade apontada por alguns autores, pode assim estar fundada no uso do sobrenome do pai, nome este português ou espanhol, e de toda a referência masculina e mesmo patriarcal em que se assentam as normas sociais.

“De fato, a maior parte da bibliografia guarani indica a patrilinearidade dos grupos, entretanto, com o contato e os casamentos inter-étnicos isto mudou” (Aldo Litaiff, com. pessoal, 01/09/97).

Mas, como vimos no item 4.2, a nomenclatura não pode ser compreendida fora da teoria da alma guarani, e nela pudemos constatar que a *pertença* no plano divino possibilita diferentes interpretações ou usos, mas sua procedência é, enfim, unilinear.

4. 3. 1 – “Tio, tia/sobrinha, sobrinho, parente muito próximo, não pode casar...”²⁴

O casamento não possui regra prescrita, todavia, o Mbyá não pode casar-se com parente de primeiro grau: “O casamento entre primos cruzados e sobrinhas (os) e tios (as) é considerado incesto pelos Mbyá de Bracuí” (Litaiff *op. cit.*: 60). Soares (1993; 1997), observa que os primos paralelos e cruzados, para os quais existiam termos específicos, passaram a serem chamados de irmãos entre os Guarani modernos. Assim, o casamento entre primos cruzados que pode ter sido preferencial no passado (Melià, G. et Grünberg 1976:255)²⁵, é hoje classificado incestuoso.

Litaiff (com. pessoal, 01/09/97) não encontrou nas genealogias recolhidas em Bracuí nenhum casamento entre primos, tampouco entre tio/sobrinha ou sobrinho/tia. Schaden (1954:84) já havia notado esta restrição entre os Mbyá que visitou, observando porém que os Ñandéva e os Kaiowá admitem o casamento entre primos, paralelos ou cruzados indistintamente.

Sobre o casamento preferencial do tio materno com a sobrinha, assinalado para outros grupos Tupi-Guarani, Schaden (1954) relata não haver encontrado “dados claros, fidedignos e unívocos entre os Guarani de qualquer dos três

²⁴ Cacique Verá Mirim in Litaiff 1996:60.

subgrupos” (*id.*: 84), salientando que as informações acerca de sua possibilidade, eram contraditórias mas quando afirmado, admitiam igualmente o casamento da sobrinha com o tio paterno. Schaden (*ibid.*) considera que tal divergência de opiniões pode indicar a existência do privilégio avuncular num passado remoto.

Nas variantes do mito do *dilúvio* mbyá anotadas por Cadogan (1959) e P. Clastres (1974), a união entre sobrinho e tia paterna é a causa da destruição da *Primeira Terra*, inundada pelas águas.

“Quanto ao casamento do sobrinho com a tia, paterna ou materna, não é permitido, segundo voz unânime dos informantes; também os Mbüá estudados por Cadogan o consideram incestuoso” (Schaden 1954: 84).

Litaiff (comunicação pessoal, 01/09/97) informa também que os Mbyá consideram os sobrinhos como *quase* filhos e os primos como *quase* irmãos.

O motivo do incesto como a causa do cataclismo é estranho aos outros subgrupos Guarani, Ñandéva e Kaiowá. Notemos apenas que existiu a prática de adoção de meninos por mulher mais velha para posterior casamento, e, entre meninas, se observava a adoção de órfãs por um líder, as quais eram inseridas em sua família como filhas ou sobrinhas. (Susnik 1983: 84)²⁶.

4. 3. 2 – “É costume nosso, porque, pegar a mulher, casar e já levar longe da família, assim pra nós já fica ruim, Guarani nunca faz” ...²⁷

Schaden (1954:82-89) indica que iniciativa para o casamento entre os Mbyá é do próprio noivo, o que nos outros subgrupos fora da mãe da noiva, e às vezes da mãe do noivo. O *casamento de prova* registrado por Schaden (*id.*), no qual o rapaz se entende com a menina e pede permissão aos pais para morarem juntos, também foi atestado por Litaiff (*op. cit.*: 60) em Bracuí. Esta relação pode resultar em casamento e então o casal deverá pedir a autorização, ele do pai dela, e ela da mãe dele. Nesta relação “experimental”, o casal tem patrilocalidade como regra, e o rapaz não assume responsabilidades para com a família de sua companheira. Em Bracuí, uma vez casados, o genro constrói sua casa próximo a dos pais da esposa ou com a família dela habita temporariamente. No entanto, o prestígio do pai do

²⁵ *In* Soares 1997: 108.

²⁶ *In* Soares 1997: 107.

²⁷ Vice-cacique de Bracuí, Luís Eusébio, *in* Litaiff 1996: 58.

noivo, por exemplo se ele é cacique, pode inverter a regra, e o casal vai viver junto ou próximo à casa do pai dele.

O filho casado torna-se quase um estranho em relação ao seu próprio pai, a menos que o casal viva perto dele; a responsabilidade econômica do esposo é em primeiro lugar de marido, mas quase sempre também de genro (Schaden 1954: 92). Já os dados que Soares (1993; 1997) reúne²⁸, indicam que mesmo nos tempos atuais em que o homem sai para trabalhar fora da aldeia, permanecem os compromissos de sustento da mulher e seus parentes, ou se vive com o sogro, trabalha na roça dele, deve contribuir com carne e mel, pelo menos até o nascimento do primeiro filho, quando então o jovem casal poderá constituir casa própria.

4. 3. 3 – “Nós somos bem pouquinho, se mistura acaba tudo...”²⁹

Os casamentos fora do subgrupo registrados por Schaden (1954), entre os Ñandéva e Kaiowá, são apontados como decorrentes do processo de aculturação, tema central de sua obra. Em Bracuí, Litaiff (*op. cit.*: 58-59) ressalta, porém, que os casamentos inter-étnicos relatados por seus informantes foram sobretudo de mulheres Mbyá que se casaram com homens “brancos”, e que mesmo tendo visitado outras aldeias não observou nenhum casamento de homem Mbyá com mulher de qualquer outro grupo étnico.

“É certo que a maioria dos grupos Guarani, e mais especificamente os Mbyá, são endogâmicos. Entretanto, historicamente praticavam o casamento buscando alianças políticas e militares. Isto quer dizer que a possibilidade de um casamento exogâmico existiu [para os Mbyá] e existe a nível ideológico e, logicamente prático” (Aldo Litaiff, com. pessoal, 02/09/97).

O Cacique de Bracuí narra sua conversa com um Ñandéva do litoral paulista, onde os dois expõem a concepção de seus respectivos subgrupos sobre a endogamia: o que para o Mbyá é regra, para o Ñandéva é incesto (*in* Litaiff *op. cit.*: 60). No mito do *dilúvio* narrado a Schaden (1947) pelo jovem Kaiowá Antônio João, os filhos do primeiro casal enviado após o dilúvio para povoar a terra, casaram-se com gente de fora, e então o próprio *Nhandervuçu* deu duas de suas filhas em casamento a um brasileiro e a um paraguaio.

“Os índios aumentaram todos porque se casaram com gente de fora. E por isso o índio agora também ficou forte. Os índios puros morreram todos. De

²⁸ Meliá 1976; Susnik 1983; e Ivori Garlet em comunicação pessoal a Soares.

²⁹ Cacique Verá Mirim *in* Litaiff *op. cit.*: 136.

cima vieram três nações: brasileiros, Kayuá e paraguaios” (Schaden 1947: 108-109).

A endogamia de grupo segue sendo uma norma entre os Mbyá, pois casando-se com um não Mbyá, o indivíduo não poderá trazer o seu cônjuge para a aldeia, e “*Mbyá tem que morar na aldeia, se sair não é mais índio*” (Litaiff *op. cit.*: 58). Casar-se com não Mbyá significa ‘abdicar de ser Mbyá’. As condições de ser Mbyá são, fundamentalmente, saber rezar, falar a língua e morar na aldeia.

4. 3. 4 – “*Se eu morrer vai ficar pro meu filho Algemiro, então ele vão continuar fazendo o mesmo que eu, tem que seguir sistema, de outro jeito acaba tudo. Tem que ter Cacique forte, sempre*”³⁰

Montoya (1636)³¹ registrou o termo *mburuvuchá rai* para “filho do cacique”. Todavia, a sucessão do cacique entre os Mbyá é apontada como hereditária somente na medida em que um cacique provém sempre de uma casa de caciques, não tendo uma regra de aplicação automática à progenitura (Müller 1989: 57)³².

Em princípio, todo chefe de família é um líder, mas cabe ao seu carisma e empenho pessoal o reconhecimento e a extensão de sua liderança. Como depositário oficial de um saber tradicional de sua etnia, sua oratória tem por função reproduzir a ideologia e sustentar a ordem social.

“Pela manhã e ao crepúsculo, antes da oração comunitária, o Cacique senta-se sob uma árvore no pátio central da aldeia, tomando chimarrão. Em pouco tempo, muitos membros da comunidade se reúnem para ouvi-lo falar” (Litaiff *op. cit.*: 69).

As fontes históricas pesquisadas por Soares (1997) atestam o reconhecimento de uma liderança pelos Guarani, e apontam ainda para a existência de uma hierarquia entre lideranças. Soares (*id.*) propõe um modelo de organização sócio-política da sociedade guarani do século XVI que combina, em quatro níveis, chefia e abrangência territorial correspondente.

Assim, no primeiro nível está a família extensa, *teyý*, a célula mínima da organização social, e a “casa grande” por ela habitada, estando a sua chefia nas mãos do *teýy-ru*, o líder da família extensa, o ‘pai de linhagem’, *ogiyâra*. No nível dois, o conjunto de famílias extensas com suas habitações dispersas numa área

³⁰ Cacique Verá Mirim in Litaiff *op. cit.*: 73.

³¹ *Apud* Soares 1997: 255.

³² *Apud* Soares 1993: 18.

determinada formam a aldeia, *amundá*; a sua frente está o *tuvichá*, o principal da aldeia, o líder político. No terceiro nível, o conjunto de aldeias que estão inseridas em um território, *teko'á*, e um *tuvichá* exerce a liderança deste *teko'á*. E por último, compreendendo uma abrangência maior da área de domínio, está o '*guará*' constituído pelo conjunto de *teko'ás* que formam uma 'região' ou 'província'; segundo os termos seiscentistas; sua liderança cabe ao *tuvichá-ruvichá* ou *mburuvichá*: 'cacique entre caciques'. (Soares 1997: 118-137)

Faltaria indicar neste modelo, a nosso ver, que estas chefias ou lideranças não eram provavelmente exercidas de maneira exclusiva ou independente do "conselho de anciãos", *Aty Guasu*³³, ao que Schaden (1954: 114) denomina de "senado informal", mas sem lhe reconhecer o caráter de instituição.

O reconhecimento de uma liderança pelos Guarani é também atestada pela etnografia consultada para este trabalho como fato próprio, independentemente da figura do "capitão" introduzida pela política indigenista oficial desde os primórdios do SPI - Serviço de Proteção ao Índio, criado em 1910. Todavia, Nimuendajú [1914] (1987) e Schaden (1954) não identificaram este reconhecimento de liderança na figura do cacique, que é ao mesmo tempo o chefe de uma família-extensa e necessariamente um líder espiritual, tal como se apresenta entre os Mbyá de Bracuí.

Para Nimuendajú (*id.*: 75), os Guarani só reconheciam como líder o "*pajé-principal*" até entrarem em contato com as autoridades brasileiras, momento em que começaram a nomear como "principais" os indivíduos da comunidade que potencialmente poderiam lidar melhor com estas. Mas, vale ressaltar que o termo "principal" e "principal da aldeia" é encontrado na literatura de informação (1500-1601), como também registrado por missionários como Montoya (1636) e Restivo [1722] (1892), como pudemos verificar pelas fontes apresentadas por Soares (1997).

"A subordinação espontânea (voluntária) à teocracia de seu pajé-principal era a única organização profundamente alicerçada no caráter e nas concepções destas hordas, não substituível por nenhuma outra. Por isso, todas as tentativas de reunir os Guarani em colônias, "aldeamentos", fracassaram. Os índios opunham resistência passiva à nova administração; os ressentimentos mútuos cresciam, e um belo dia, por um motivo insignificante, todo o grupo se dispersava, e cada indivíduo podia julgar-se

³³ Chase-Sardi 1989: 33.

feliz quando conseguia se incorporar a um bando vizinho mais solidamente organizado” (Nimuendajú [1914] 1987:76).

O significado de “mais solidamente organizado”, como fica claro na continuação deste parágrafo, é exatamente a existência de uma liderança em torno da qual os indivíduos possam se agrupar.

Schaden (1954), não só atribui a liderança do grupo ao xamã, como afirma que:

“(…) a idéia de autoridade civil e política tem desenvolvimento rudimentar na cultura da tribo. Segundo os padrões tradicionais, a chefia política do grupo coincide com a liderança carismática do sacerdote ou médico-feiticeiro. Esta pode ou não coincidir com a autoridade do chefe de família-grande” (Schaden 1954: 113).

Conforme Ihe explica um informante Mbyá de Xapecó “*para ser cacique, é preciso saber rezar e ser ñanderú ou pelo menos yvyráídjá (auxiliar de culto)*” (Schaden 1954: 119). Mesmo assim, Schaden (*id.*) não utiliza o termo ‘cacique’ em sua obra, e muito menos se atém a verificar seu conceito. O autor (*ibid.*: 113) informa que a designação *ñanderú* (“nosso pai”) dada ao “rezador” ou chefe religioso Ihe “parece” simples transferência da designação do chefe da família-grande, e registra a explicação de um Ñandéva que tal designação se deve ao fato do rezador se comunicar em sonhos com a divindade solar, *Koarahý*, também chamado *Ñanderú* ou *Ñamandú*.

Chase-Sardi (1989), sobre os elementos fundamentais da organização sócio-política dos Mbyá-Guarani no Paraguai, também não utiliza o termo cacique para o líder da comunidade e sim para a “liderança civil”, que na realidade é um “funcionário” de sua comunidade eleito para relacionar-se com as autoridades paraguaias.

“Las comunidades son “dirigidas” por un líder religioso, al cual llaman *Ñanderu* o *Mburuvicha*. No tienen ningún poder, ninguna fuerza que respalde sus decisiones, pero sí, mucha autoridad. No obstante, pocas veces opina, sin antes escuchar las voces de un Consejo informal, compuesto por los cabezas de familias, y su opinión siempre resume fielmente el consenso general. Después de la religiosa, su función fundamental es la judicial” (Chase-Sardi 1989: 36).

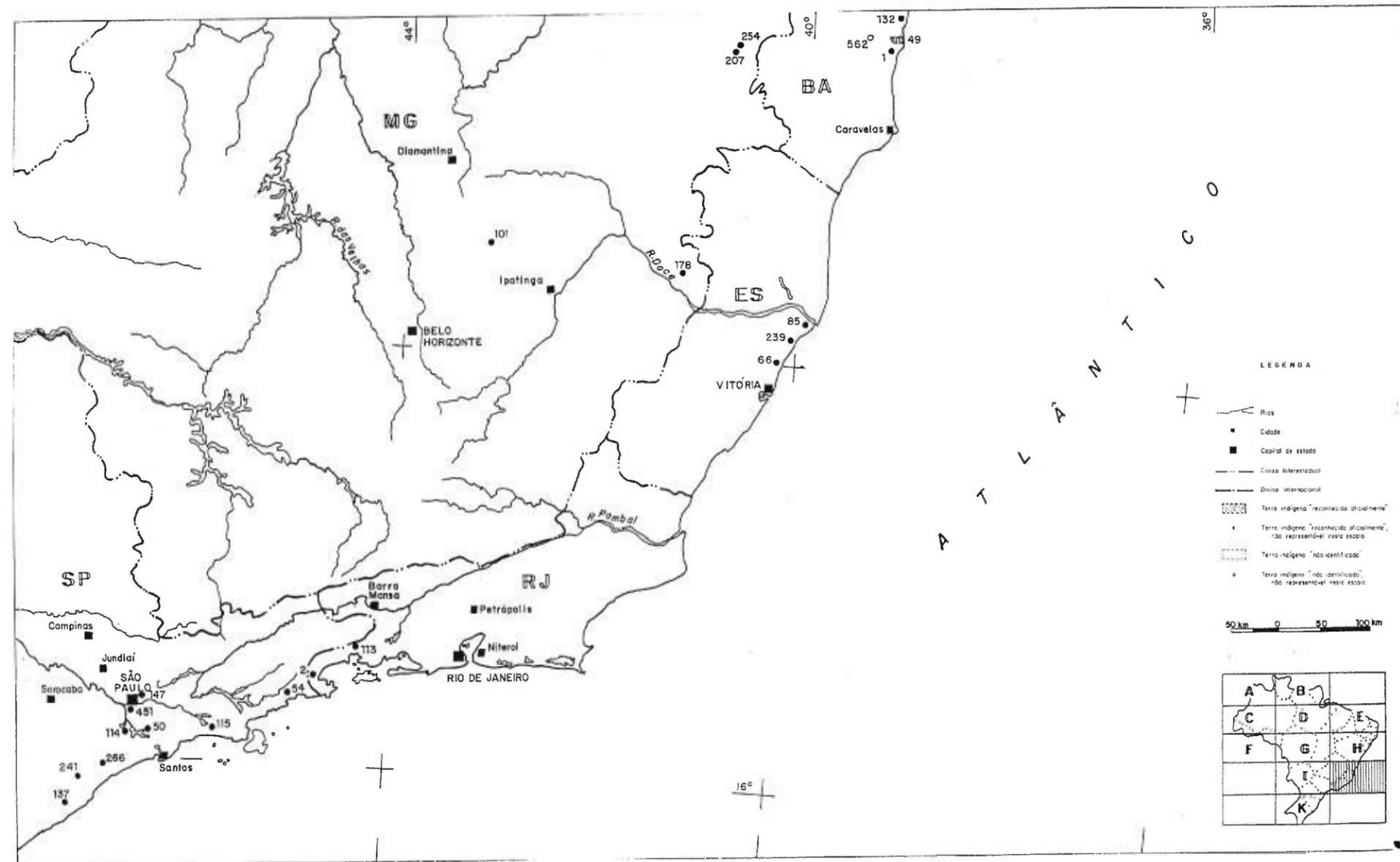
Sobre o emprego do termo cacique, “*importado das Antilhas e usado desde a época do descobrimento da América*” (Soares 1997:119), entendemos que os Mbyá o utilizam para expressar, em língua portuguesa, a idéia do *condutor* de um

Mapa 2

Localização da Reserva de Bracuí, terras mbyá-guarani.

Fonte:
CEDI/PETI (1990)
Terras Indígenas no Brasil

“Área Indígena (AI) Guarani do Bracuí”.
Referência no mapa: Área 113, folha J.
Situada dentro do Parque Nacional da Serra da Bocaina, no município de Angra dos Reis,
estado do Rio de Janeiro, Brasil, com 700 ha.



grupo ou mesmo de uma comunidade, como pudemos atestar o mesmo uso entre os Kaiowá no Mato Grosso do Sul.

Schaden (1954) confunde a figura do cacique com a do capitão³⁴, Nimuendajú (1987) só reconhece a autoridade do pajé e Chase-Sardi (1989) indica que aquele denominado 'cacique' no Paraguai, no Brasil recebe a designação de 'capitão'. Enfim, parece que estamos falando de um mesmo 'personagem'.

Assim como o Mbyá Verá Mirim, podemos indicar o Kaiowá Olício Turiba numa mesma configuração de liderança: um ancião, a quem se designa como cacique, condutor político e espiritual de sua parentela, congrega a comunidade de Sucuriy em Maracaju. Seus filhos, Agelton, Cacildo e Mário³⁵, podem alternarem-se no posto de capitão, para o trato com a sociedade regional. Eles são instruídos por seu pai para virem a ser cacique um dia, como o faz igualmente Verá Mirim com seu filho Algemiro.

O *pajé* ou o xamã, parece ter uma posição privilegiada, *marginal*, diríamos, no sentido literal do termo, pois a figura *central* é a do condutor: e ao menos nos contextos atuais, esta é a do cacique, *ñanderú* e *ñanderuvtxá*.

4. 3. 5 – “*Pra Pajé não estudei bem. Cacique [é] diferente de Pajé, se falta Pajé de verdade ele pode batizar, fazer reza, curar com erva. Aquele que puxa doença com a boca e manda no espírito, parece que não tem mais não, o último morreu lá no Paraguai*”³⁶

Verá Mirim é tratado com o título de *Ñanderú* (“nosso pai”) e *Ñanderuvtxá* (“nosso chefe”) ³⁷, como se designa o líder religioso de um grupo. Litaiff (*op. cit.:* 97) informa porém que João da Silva contesta o título de *Ñanderú*, afirmando que “o *Pajé puro não existe mais*”. Mas mesmo se dizendo apenas cacique, Verá Mirim exerce outras atividades como o rito de nomeação e batismo, o sepultamento, a cura com plantas medicinais além da condução dos ritos quotidianos na casa de rezas, atividades que também cabem ao xamã. Para ele no entanto, *pajé* não só é

³⁴ “Êstes últimos [os Mbyá] também chamam o guia espiritual de *ñanderúvitxá* (“o nosso chefe”), termo com que se designa igualmente o capitão” (Schaden 1954: 113).

³⁵ Mário Turiba, comunicação pessoal em 7/10/98, me informou que para ser cacique entre os Kaiowá, os candidatos se submetem a um longo período de instrução. O conteúdo desta instrução é de mesmo teor que àquela dada ao iniciante a *pajé*: a medicina tradicional e mitologia. A “formação” do cacique envolve ainda que os candidatos sejam constantemente ‘sabatizados’ por outros caciques.

³⁶ Verá Mirim *in* Litaiff *op. cit.:* 97.

³⁷ Schaden 1954: 113.

aquele que tira a doença com o sopro, mas ainda o que interpreta sonhos e profetiza.

“Eu sei, eu sou cacique que batiza, faz a reza, mas se dá pra curar eu posso curar com erva do mato, só. Pajé parece que adivinhava o sonho. Sonho cada um tem, se tem sonho bom, tudo bem, se ruim, tem que respeitar, hoje não vai trabalhar” (Verá Mirim in Litaiff op. cit. : 97).

Não sabemos se Verá Mirim estaria sugerindo que só o *pajé* poderia ser chamado de *ñanderú*, e neste sentido, Litaiff (*op. cit.*: 98) esclarece apenas que os Mbyá de Bracuí utilizam os títulos de *Pajé* ou *Ñanderú* para designar seu líder espiritual, indistintamente. Litaiff (*id.*) indica que a iniciação do *pajé* se dá conforme já havia descrito Schaden (1963) em seu artigo dedicado especificamente aos Mbyá. Em síntese diz Schaden (*id.*: 87) que a *profissão* não é exclusiva dos homens, havendo mulheres que se destacam nas curas como também na direção de cerimônias religiosas; os candidatos recebem instrução de um *mestre* para o desenvolvimento da sabedoria pessoal a fim de que estejam aptos a receberem suas próprias inspirações; e cada especialista pertence à categoria de uma das quatro divindades -:

“*Ñanderú* (deus do sol), *Karai Ru Eté* (deus do fogo), *Djaikará Ru Eté* (deus da primavera) e *Tupã Ru Eté* (deus das chuvas)” (Schaden 1963: 87).

Schaden (*ibid.*) enfatiza que não necessariamente este especialista, a quem ele denomina de médico-feiticeiro, é o dirigente de cerimônias religiosas.

Nimuendajú [1914] (1987) indica que também entre os Apapocúva as mulheres podem ser xamãs, distinguindo-os com os títulos de *Ñanderú*, ‘nosso pai’, e *Ñandecy*, ‘nossa mãe’. Mas, a distinção entre os sexos não permite à mulher atingir o mais alto grau de competência que é o de dirigir o ritual anual *Ñemongarai*³⁸:

“Apenas pajés homens, no entanto, atingiram o mais alto grau de perfeição, que os capacita dirigir a festa *Ñemongarai*, e que termina por levá-los a assumir progressivamente a liderança social do bando: tornam-se pajés-principais” (Nimuendajú [1914] 1987: 75).

Nimuendajú [1914] (1987) não chega a apontar uma especialização entre os xamãs como o faz Melià (1988) ou uma categorização como o faz Schaden (1963). Melià (1988) descreve os xamãs Chiriguano-Guarani da Bolívia como o *dono da*

³⁸ Também denominado de “batismo do milho”, Nimuendajú (*op. cit.*: 89) aponta como finalidade a proteção aos homens e seus alimentos vegetais e animais “*contra os maus eflúvios*”.

chuva, o que advinha, o médico, e aquele que descobre malefícios através da fumaça (id.: 59).

Todavia, são estas especializações no sentido de atribuições específicas ou seriam bem mais categorias de pertença, a nível de relacionamento destes com as divindades que lhe são dadas contactar?

A partir dos “*cantos de pajelança*”, ou mais precisamente de sua observação da dança ritual, Nimuendajú (*id.:* 74-75) identifica quatro classes de cantos, e dois níveis de pajés propriamente. Na classe ordinária inserem-se todas as pessoas que não foram atingidos por nenhuma inspiração; na segunda classe, os que já receberam um ou mais cantos e que os utilizam no campo pessoal; na terceira estão os pajés propriamente, homens e mulheres que utilizam de seus poderes para o rito de nominação, para a cura e mesmo profecia. Na classe mais abrangente, como já vimos, estão os habilitados a officiar o ritual *Ñemongaraí*, sem informar no entanto quais capacidades distintivas os habilitam.

Encontramos em Litaiff (*op. cit.:* 98-99) somente um relato sobre o xamã Mbyá, mas trata-se de um depoimento exemplar pois o narrador Aparício da Silva, sobrinho do cacique, está sendo iniciado por um “*velho Pajé de Ubatuba*”:

“Pra ser *Ñanderú* tem que ter a ligação com o espírito, aí pega doença, gripe, febre ou feitiço, tira e joga pra fora com ajuda do espírito. Pode também fumar cachimbo e com a fumaça a gente traz pelo sopro, sopra o mal pra longe, ou cospe fora e vai embora. No outro dia a pessoa tá boa. Remédio não uso. Existe muitos espíritos que causam o mal, que são: das pedras, da mata, ponta de flecha, pena, também o próprio (espírito) das pessoas. Quem aprende com espírito puro, espírito bom, vai até o céu voando, só cura, nunca faz mal. Este é o Pajé da comunidade, que cura doença. (...)Por exemplo: eu estou fumando o meu cachimbo, o *petynguá*, tem que fumar muito até ficar tonto, muito tonto, então, se liga ao espírito. Quando se está tonto, o espírito vem e leva o Pajé pra outra terra. Eu consegui a primeira vez, com a ajuda do Pajé da minha aldeia lá em Ubatuba. Eu me senti bem, fiquei leve, forte, curei muitas pessoas. Fico feliz com isso, e quero continuar, este é meu caminho, meu papel pra comunidade. Meu nome na língua é *Arocajú*, que quer dizer, guiado pelos espíritos do terreiro amarelo, que é uma terra sagrada, *Yvy Mara Ey*, ou Terra sem Fim. Pra lá eu vou quando fumo o meu *petynguá*”.

A partir deste relato, podemos enquadrar o xamã Mbyá em quatro dos diferentes conceitos que vem sendo utilizados por etnólogos para descrever os especialistas na relação do mundo humano com o sobrenatural, conforme a avaliação de Viertler (1981). Dois destes, a do *médico-feiticeiro* e do *pajé*, são as mais utilizadas pela etnografia guarani. Os outros dois, do *herói mítico* e do *profeta*,

são conceitos que completam a caracterização do xamã Mbyá, pois, Aparício da Silva nos chama a atenção para sua “intimidade” com a “*terra sem mal*”, espaço aliás, de trânsito, de ir e vir, somente permitido ao xamã.

4. 3. 6 – “*Não sei se foi Deus quem deixou chefe para cada nação, índio, branco, tudo quanto é coisa. Até bicho, não sei como é a vivência de bicho, mas a formiguinha quando sai para comer tem que avisar o capitãozinho. O cacique que arrumou a reserva para nós ficar. Então saímos tudo junto, sempre acompanhando ele. Sem Cacique não tem terra, não consegue. Então tem que seguir, tem que obedecer também*”³⁹.

A liderança político religiosa também se associa à ocupação de um território. Uma comunidade não se estabelece em um lugar qualquer: a terra guarani tem uma concepção precisa enquanto território e modo de habitá-la, pois combina o modo específico de *ser guarani*, “*ñande reko*”, ao estar em um lugar.

Noção central na definição de território guarani, o *tekoha* ou *tekoá* para os Mbyá⁴⁰, é assim caracterizado por Melià et Grünberg (1976):

“Tem liderança religiosa (*tekoaruvixa*) e política (*mburuvixa*, *yvyra’ija*) própria e forte coesão social. Ao *tekoha* correspondem as grandes festas religiosas (*avatikyry* e *mitã pepy*) e as decisões em nível político e formal nas reuniões gerais (*aty guasu*). O *tekohá* tem uma área bem definida, delimitada geralmente por morros, córregos e rios e é propriedade comunitária e exclusiva (*tekohakuaaha*); quer dizer, não se permite a incorporação ou presença de estranhos. O *tekohá* é uma instituição divina (*tekoha ñe’e pyru jeguangypy*) criada por *Ñande Ru*” (Melià et Grünberg 1976: 218)⁴¹.

A noção de *tekoá* subjaz aos depoimentos apresentados por Litaiff (*op. cit.*), configurando o discurso de identidade étnica⁴²: “*o Mbyá é índio do mato, vive no mato, com muita caça, terra grande e boa para plantar*” (Domingos Benite in Litaiff *op. cit.*: 50), pois se a terra não for boa, nela não vive o Mbyá.

Sobrepondo-se o mapa arqueológico de assentamentos guarani ao mapa ecológico destes ambientes, Melià (1990: 33-35) apresenta a existência de um “horizonte de terra guarani”, fora do qual os Guarani só podem ser encontrados devido a alguma crise, seja de que ordem esta for. Melià (*id.*) propõe uma tríade

³⁹ Primo do Cacique Verá Mirim in Litaiff 1996: 72.

⁴⁰ “Os Mbyá de Bracuí traduzem o termo “*tekó*”, pela expressão em português “sistema” ” (Litaiff *op. cit.*: 49).

⁴¹ Apud Coutinho Jr 1995: 113.

⁴² Ele não só se identifica como o “índio do mato” como também é assim identificado por outros grupos, como entre os Kaingang e Xokleng (Litaiff 1996: 113).

para compreendermos o sentido de *territorialidade guarani*: na interdependência dos espaços sócio-políticos da *mata*, do *roçado* e da *aldeia* vive o Guarani caminhante, horticultor e aldeão. O equilíbrio entre estes espaços qualifica a “terra boa” para se viver segundo seus próprios costumes, o *tekohá* (*ibid.* : 36).

Neste sentido, para Melià (1989; 1990) a “*terra sem mal*” se contrasta com o *mal na terra* vivenciado pelas guerras, pela introdução do gado e a desflorestação de suas terras; o mal na terra é experimentado também pela terra cansada que requer a rotatividade para produzir, mas que tem no instituto da propriedade privada uma oposição ao uso e ocupação tradicional do solo; o mal na terra pode também se manifestar no espaço da aldeia através de epidemias, inquietude sócio-política e insatisfação religiosa. A busca da “*terra sem mal*” é assim, “*o motivo fundamental e a razão suficiente da migração guarani*” (Melià 1990: 33), uma busca que “*supõe vários momentos históricos*”, e “*provavelmente inclui vários níveis de compreensão*”, dentre os quais, “*a especificidade da economia das tribos*” (*id.*).

Litaiff (*op. cit.*: 15) informa ser comum encontrar os Mbyá perambulando pelas rodovias do país. E quando indagados sobre as causas de suas constantes viagens, ser do consenso de seus informantes Mbyá, não só os de Bracuí mas igualmente entre aqueles das aldeias de Boa Vista e Ubatuba, a resposta: “*visitar parentes e falta de um bom lugar pra viver*” (*id.*: 51). Inseridos num quadro de muita carência material e de más condições de saúde, o etnólogo, tocado pelo pessimismo dos Mbyá de Bracuí, acredita que este sentimento generalizado tem como causa principal,

“a crença na impossibilidade de encontrarem *tekoá*, a “terra onde o branco ainda não chegou”. Porém, este subgrupo Guarani continua sua busca a um lugar onde seja possível viver de acordo com as leis de sua cultura. Diante de todos os problemas apontados por nossos informantes, parece que a existência de *tekoá* está cada vez mais relacionada a um paraíso fora do mundo “ (Litaiff 1996: 52).

A propósito desta definição de *tekoá* dada pelos Mbyá de Bracuí e sua relação com sua possibilidade de existência somente fora deste mundo, é esclarecedora a indicação de Melià (1989) sobre a expressão *yvy maraney* registrada por Montoya (1639), onde o que “*os modernos etnólogos traduzem por “terra-sem-males” significa simplesmente “solo intacto que não foi edificado (...)”* (Melià 1989: 347).

Tema complexo, não discutimos a “*terra sem mal*”. A tratamos, no capítulo seis, como uma *totalidade* da ideologia guarani. As migrações que à ela se associam, serão tratadas como um dos usos possíveis de uma *idéia-valor*, na medida estrita da relação *indireta* entre ideologia e ordem social.

Para finalizar o capítulo, queremos ainda tecer algumas considerações.

Melià (1990) expõe uma concepção de territorialidade que não chega a contradizer o modelo de cacicado de Soares (1997), mas onde a aldeia e o *tekohá*⁴³ estão imbricados, que é o que compreendemos por *tekohá* a partir da realidade sul-mato-grossense. Mesmo porque esta noção de ‘espaço’ é plasmada em um ‘lugar’ indivisível, que pode albergar várias famílias já que as habitações são dispersas, mas a segmentação de uma aldeia implica sempre na fundação de um novo ou na reocupação de um antigo *tekohá*.

Uma questão que fica em aberto é a existência ou não de uma hierarquia entre xamãs, e mesmo quanto às especializações que este possam vir a ter. Neste sentido, somente Nimuendajú aponta para uma hierarquia dada pela distinção dos sexos a nível ritual. Vale ressaltar no entanto, que tanto Schaden (1954) como Litaiff (*op. cit.*) falam em seus trabalhos em “*estratificação social*” e “*posição no quadro social da aldeia*”, respectivamente, sem contudo problematizarem a questão. Schaden (1954), analisando o crescente reconhecimento da eficiência econômica do indivíduo como fator de distinção social aponta esta, entre outras, como a “*conseqüência da necessidade de encontrar critério substitutivo para a tradicional estratificação social sobre base de experiência religiosa (...)*” (Schaden 1954: 70). Litaiff (*op. cit.*) sobre o fato de os Mbyá esconderem o seu nome Guarani, apresentando-se aos estranhos com o nome em português, relata que:

“O cacique Verá Mirim declarou que os nomes estão relacionados com uma certa posição no quadro social da aldeia (assunto ao qual se recusou a ir adiante), e com os quatro pontos cardeais (...)” (Litaiff 1996: 101).

Assim, em relação às questões que ficam colocadas a partir deste autores, sejam estas de ordem ritual ou cosmológica, a etnografia não apresenta outros dados para uma possível avaliação da hierarquia, estratificação ou distinção social na sociedade guarani.

⁴³ *Tekohá* grafia para a pronúncia kaiowá no Brasil e no Paraguai, utilizada pelos diversos autores. *Tekoá* é como ortografia Litaiff (1996) para a pronúncia mbyá.

Outra questão que também fica em aberto para nós é se a função de líder religioso do cacique, como hoje a conhecemos não somente entre os Mbyá de Bracuí mas igualmente presente entre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, estava presente na sociedade guarani do início do contato com o europeu coexistindo com a figura do xamã-profeta (*karaí*), ou se esta função teve um desenvolvimento histórico, ligada talvez ao aldeamento induzido pelas políticas indigenistas em suas diferentes épocas.

Viveiros de Castro (1986: 641) considera que a posição do xamã entre os Guarani atuais sofreu uma hipertrofia devido ao desaparecimento da figura e do valor de guerreiro (canibal), e uma *“fusão desses dois papéis, na figura do chefe religioso”* (*id.*: 643) resultou na *“institucionalização dessa figura aparentemente impossível, o chefe-profeta”* (*ibid.*). O autor (*ibid.*: 642) propõe, em extrapolação aos Guarani antigos do que se sabe dos Tupinambá, que o deslocamento da problemática da transcendência para a vida ascética, resultando no domínio político integralmente investido pela religião, viria a consolidar a substituição da função *sogro-guerreiro* por aquela do *xamã-pai*.

Entendemos haver uma ambivalência na função da liderança entre o cacique e o xamã (a qual apresentamos sumariamente) que expressam a indissociabilidade da autoridade espiritual da temporal. Diferentemente da tensão apontada por Métraux (1928) e Hélène Clastres (1975) enquanto oposição em disputa de um poder, poder este temporal ameaçado pelo poder espiritual do *Karaí*, esta indissociabilidade não exclui a tensão e a ambigüidade que poderíamos analisar também em termos de tensão entre *“centro”* e *“margem”*.

A etnografia aponta como característico do Guarani, definidor até de sua identidade étnica, a sua religiosidade - também caracterizada como misticismo e até mesmo de existencialismo metafísico.

“É pequeno, por certo, o número de tribos indígenas da América do Sul em cuja vida a preocupação com os problemas do destino sobrenatural do homem tenha alcançado o relevo que lhe cabe entre os Guarani. Para estes não vale apenas a corriqueira afirmação de que nas culturas primitivas todos os fatos são *“totais”* e de que na vida tribal as preocupações econômicas, como outras quaisquer, são ao mesmo tempo religiosas. O que se nota é um predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura, inclusive na economia, a ponto de as atividades econômicas aparecerem, não raro, como simples pretexto para a realização de cerimônias de contato com o sobrenatural e controle dos poderes pessoais que se julgam terem influência no destino dos homens. Quer seja um puxirão (nutrirão), a colheita dos produtos da roça, a partida para uma viagem, o aparecimento

de qualquer fenômeno inesperado ou invulgar – tudo enfim, pode ser motivo para rezas e danças rituais” (Schaden 1954: 52)

Mas esta mesma etnografia aponta igualmente para o reconhecimento e a busca de uma liderança política para a reprodução de sociedades, que insistem em permanecer no seu modo de ser Guarani.

5 – A grande chuva do Leste

5. 1 – Corpus do dilúvio kaingang

As narrativas do contexto atual são de Vicente Fokâê, de quem falamos no primeiro capítulo, e foram recolhidas por Crépeau em 1994 e 1995. A transcrição e feição literária da “*grande chuva do leste*” é de nossa autoria. A efetiva intervenção realizada foi a de juntar os eventos narrados separadamente, “*a grande chuva do leste*” e o “*dilúvio*”. Tal feito reflete a adoção de uma cronologia, que entendemos se justificar pelo apelo de Fokâê a ambos os episódios no âmbito geral dos dados Crépeau 1995*.

A variante recolhida por Borba (1904: 57-61) junto ao Cacique Arakxó parece tratar-se de uma única versão publicada várias vezes. A versão que analisamos é a de 1904, a qual o pesquisador a dividiu em partes na publicação posterior (1908).

Nimuendajú [1912, 1913], esteve envolvido diretamente com os Kaingang de São Paulo e do Paraná nos primórdios do trabalho de aldeamento em reservas, promovido pelo então emergente órgão federal de assuntos indígenas, o Serviço de Proteção ao Índio. A narrativa do *dilúvio* aportada por Nimuendajú [1912] (1986: 88), é apenas um fragmento, e não segue a estrutura das outras variantes.

A narrativa de Xê Coelho foi ditada a Schaden (1953: 140-141) em 1947¹. Juntamos os três fragmentos de autoria de Xê em uma única narrativa, excluindo desta os comentários de Schaden (*id.*). O texto que assim apresentamos obedece a estrutura do mito tal como ela está construída por Fokâê e Arakxó.

As frases em itálico e entre aspas presentes na “re- narrativa” dos mitos são citações de trechos da variante em análise. O leitor poderá se reportar aos textos originais presentes no Anexo I, os quais obedecem a mesma disposição deste capítulo.

5. 1. 1 – Vicente Fokâê, Xaçecó, 12 de maio de 1995.

¹ “No sertão paranaense, para os lados do Baixo-Iguaçu, onde em julho de 1947 passei alguns dias com índios dessa tribo, obtive interessantes dados mitológicos que em parte coincidem com informes colhidos em outros grupos kaingáng. O meu informante principal era um velho, João Coelho, que em sua língua se chama Xê. Seu avô era o afamado Krim-Tã, um dos principais chefes tribais, cuja memória se perpetua na denominação da “Campina do Cretã” entre o Chopim e o Iguaçu” (Schaden 1953: 139).

Fokâê narra o acontecimento de duas grandes chuvas, considerando a primeira uma grande inundação, e a segunda o *dilúvio* propriamente. “A *grande chuva do leste*”, que ele supõe ter 1908 anos utilizando-se da data de uma das publicações de Borba², ocorre em seguida a uma intensa seca, provocada por um pássaro não solidário que esconde a água. A metade à qual se afilia “tico-cuitero” ou “cuitela”, *có côi* na língua kaingang, não é indicada; porém ele é um pássaro pequeno, pois poderia ter entrado no perau para pegar mel, conforme lhe pediu o pássaro grande e forte, *xucringó*. A ação solidária de um outro pássaro restaura o equilíbrio - sua pertença também não está indicada.

Mas, toda a água represada necessitava ser contida no momento de sua liberação: as aves que sabem quando vai chover vem em socorro do mundo, criando a topografia da terra. Graças ao trabalho delas é que quando as águas chegaram haviam acidentes no relevo como depressões para contê-las, e montanhas para que os homens pudessem nelas refugiarem-se. Trabalhando para a drenagem, as saracuras, os patos e outras aves definiram o sentido do correr das águas de acordo com sua proveniência; por isso hoje as águas nascem no leste e correm para o oeste.

Veio a grande chuva, e nos refúgios os Kaingang – “*um casal kamé e kairu e também os weineky, os votôro e os penk*” – protegeram-se da inundação. Os negros viraram macacos, “*para não contar*”.

As águas já estavam baixando e Deus intervém assoprando a terra, as águas secam completamente. Em consequência do sopro de Deus, “*no outro dia apareceram as pessoas, os mortos viveram de novo*”. Mas então, só um velho homem da metade *kamé* detém a posse do fogo e quer mantê-lo só para si. Mais uma vez o trabalho solidário das aves socorre os homens: um pássaro, da metade *kamé*, o *xucringó*, grande e forte - o mesmo que justamente por seu tamanho pede ajuda daquele pássaro pequeno que rouba a água – rouba o fogo que era do *kamé*, e “*o kamé que o dá para o kairu, o kairu vai atrás do kamé para distribuir o fogo*”. O *kairu* começa então a reunir os demais pois eles tinham água e fogo, e também “*antes já tinha essa reza, que era tradição deles próprios*”.

² In Crépeau 1995*: “ Eu não sei se é segundo século ... Aí que já não sei porque o primeiro, quando aconteceu, que eu vi que eles estavam mostrando, isso eu vi ! Só que não sei em que era, em que ano é que, em que século é que foi. Tem que ser no segundo de certo, né, porque o Jesus parece que vai inteirar dois mil anos ...! ”

A prosperidade trouxe pessoas de outras línguas e todos os bichos: a diversidade está estabelecida. Mas é justamente a diversidade, ou a linguagem, a origem de um problema grave, a falta de entendimento. Não havia mais acordo entre os homens e assim Deus resolve inventar o *dilúvio* porque os homens já estavam querendo fazer mais do que ele próprio. Jesus, o filho de Deus, reprovava o ato de seu pai, julgando-o inconseqüente pois morreram muitos inocentes. Deus recapitula, e se redime passando ao filho o governo do mundo, que é este em que vivemos. Não se sabe como é que Jesus vai dar conta deste mundo, mas sabe-se que o filho de Deus fará ainda o “*novo século*”, onde a injustiça terá fim.

Outra versão do *dilúvio*, também de autoria de Vicente Fokâê narrada a Crépeau (1997b: 58) em junho de 1994, mantém as proposições da versão anterior e acrescenta a origem do *Kiki*. Nesta versão, o *dilúvio* foi anunciado por Deus através de uma proposição enigmática - “*o dia em que esta mulher lavar o forno no rio...*” José, o pai de Jesus, já sabia o que ia acontecer pois estava construindo um barco para salvar todas as espécies animais vivas; graças a sua iniciativa sobreviveram um casal de cada nação, de cada animal e um casal *kamé* e *kairu*. Os negros não puderam montar a bordo, à exceção de uma mulher. Mas eles se salvaram porque subiram nas mais altas árvores da mais alta montanha. A parte destes, não sobrou mais ninguém na terra.

As águas baixaram três dias após a enchente. Um pássaro da metade (“*da pinta*”) *kamé* rouba o fogo e o distribui aos *kairu* e aos *kamé*. Faz-se uma festa, o *Kiki-kôia*, para aqueles que morreram no *dilúvio*. O primeiro chegar ao fogo foi um animal *kamé* porque o *kamé chega primeiro ao fogo*. Os animais aprenderam os cantos do *Kiki* com estes animais.

Juntando as versões de Fokâê, entendemos que ele distingue uma primeira inundação, onde todas divisões sociológicas já existiam e se mantiveram, do *dilúvio*, do qual resta apenas um casal *kamé* e *kairu* da antiga sociedade kaingang: é assim, deste casal, que todos os Kaingang atuais descendem. O *dilúvio*, evento sempre associado a vida de Jesus, é essencialmente um prenúncio de que um outro cataclismo vai ocorrer.

Lembrando que o *dilúvio* está associado ao elemento fogo e às forças subterrâneas, Rémi Savard³ observa que a procedência das águas, quando celeste, tem função reparadora. As causas dos dois cataclismos que Fokâê enuncia são as

mesmas: a não aceitação de regras para a vida coletiva, ou seja, a troca de serviços e o acordo entre os homens. A situação de seca intensa, semelhante àquela dos dois sóis, também aponta para a situação limite da falta de complementaridade.

Em ambos os eventos, as águas que vem de onde o sol nasce afirmam uma renovação. O percurso do sol é colocado como referência em diferentes situações, mas o seu uso é sempre o mesmo: a origem, o princípio, a ordem primeira e como deve ser das coisas e fatos – um evento importante tem sua origem onde o sol nasce. O elemento fogo no *dilúvio* aparece no aviso de Deus aos homens: uma mulher que lava o forno no rio apresenta a imagem do choque entre os dois elementos. A aquisição do fogo é um momento importante da narrativa, pois aponta para a hierarquia: aquele que o distribui é também aquele que permite a vida em sociedade. E o fogo, enquanto aquisição cultural, se deve à metade *kamé*, em acordo com os demais elementos que à esta se associa: o sol, o calor, o seco, etc.

Definida a ordem social, a narrativa passa então a tratar da relação de seus membros com a *outra metade* da sociedade: o *Kiki* é “a reza”, a “tradição deles próprios” Tão antigo é o *Kiki* que eles aprenderam a realizá-lo com os animais. O *Kiki* é uma totalidade, e nele *kamé* também é primeiro.

Em suma, as proposições do mito confirmam o que já havíamos apresentado com elementos do discurso local, da cosmologia, das práticas ritual e xamanística. A relação entre *kamé* e *kairu* é fundadora da sociedade kaingang; as demais subdivisões ficam subordinadas a esta relação primeira. A inclusão dos *penk* na mesma ordem de enumeração das seções *votôro* e *weineky* indica que Fokêê atribua função ritual indistintamente às subdivisões: antes mesmo da primeira inundação os *penk* já existiam, e sem estes especialistas a “tradição deles próprios” não poderia ser “ritualizada”. A assimetria se mantém para *kamé*, primeiro, mais forte, e detentor do fogo. O “ter mais força”, “ser primeiro” e ter a posse do fogo exprime o princípio masculino.

“Que o *kairu* é a lua... por que ? Porque é fraco, e depois é madrinha, o sol é padrinho. Então o *kamé*, é masculino e a lua, é feminino. Por isso que a lua é mais fraco do que o sol, por causa que é *kairu*. E o *kamé* é mais forte do que o *kairu*. Por isso o sol. O *kamé*, ele foi buscar o fogo, os pássaros, a criação, as pessoas ... como nós da parte do índio ... o índio é, é lua e o sol ... Por isso que nós adoramos a lua e o sol” (Vicente Fokêê, 12 de maio de 1995).

³Notas de curso “Imaginaire autochtone américain”, Automne 1996.

A proposição “*kamé* é mais forte e por isso ele é primeiro” sustenta uma relação de *englobamento do contrário*, onde *kamé* engloba *kairu*. Neste contexto, *kamé* é o *todo* e um elemento deste todo. O *todo*, porque ele é o início de tudo, toda descendência dele provém: os filhos do casal *kamé/kairu*, pertencem à metade do pai, o restabelecimento da divisão só pode ser posterior, e por determinação (“*acordo*”) deles próprios. O *todo*, *kamé*, é assim a unidade. Mas no *todo* ele é também um elemento, o princípio que se define masculino e ao definir-se dá origem ao feminino: como sol e lua, *kamé* mantém com *kairu* uma relação assimétrica de opostos que se complementam.

Examinemos as proposições dos outros contextos, começando pelo registro mais antigo, para verificar como a relação hierárquica se manifesta. A narrativa de Arakxó apresenta “outros grupos” coexistindo com os *kamé* e os *kairu* antes do *dilúvio*, trata da saga de *kamé* e *kairu* no retorno ao mundo após o *dilúvio*, inverte a assimetria entre as metades, e sem indicar o *Kiki* como ritual funerário, mantém seu caráter central.

5. 1. 2 – Cacique Arakxó (Borba 1904)

Antes da inundação existiam quatro grupos, que juntos ou separadamente viviam em sociedade pois eles possuíam o fogo. Somente os “*caingang*” sobrevivem ao *dilúvio*, e apenas aqueles que encontraram refúgio em terra firme, no cume da Serra. Os outros “*caingang*” assim como os “*curutõn*”, que escapam da morte trepados sobre as árvores, sofrem a transmutação: os primeiros se tornam macacos, os segundos, macacos negros. Os *kamé* e *kairu* (*cayurucré*)⁴ morreram todos, afogados. As almas dos *kamé* e dos *kairu* forma morar no interior da Serra; eles retornam mais tarde, em grupos, para restaurar a divisão em metades. Esta nova sociedade teve de início, mulheres dos “*caingang*” incorporadas, e ao longo do tempo também escravos, os *curutõns* - o que quer dizer que todos os seus membros são *kairu* ou *kamé*.

Os *curutõns* têm súbito reaparecimento na narrativa: eles estariam com os *kamé* e os *kairu* no interior da Serra, e já tinham a condição de escravos. Mas eles se livram do cativeiro ficando no interior da Serra quando os *kamé* e os *kairu* lhes mandaram buscar cestos, e nunca mais se reuniram aos *Caingangs*.

⁴ *Cré* = descendência, “*Cayurucré*”, descendência de *kairu* (Veiga 1994: 67, n. 53).

Na saída da Serra, os *kamé* e os *kairu* abriram veredas diferentes. O caminho aberto pelo grupo dos *kairu* brotou um lindo arroio (curso d'água, permanente ou não), plano e sem pedras; o aberto pelos *kamé* não havia água e o terreno era pedregoso - as oposições bonito/feio, úmido/seco estão colocadas para *kairu/kamé* respectivamente. Os *kamé* têm sede, e os *kairu* permitem que se sirvam da água: situação de solidariedade, que deverá engendrar um laço de reciprocidade. Fica implícito que os *kairu* saíram primeiro, pela ordem de descrição dos eventos, aliás uma constante em toda a narrativa.

Na noite posterior à saída da Serra atearam fogo – se durante a inundação os *caingang* necessitaram realizar a travessia a nado com achas de lenha incendiadas na boca até *Crijijimbé*, *kamé* e *kairu* quando retornam ao mundo detinham o conhecimento ou poder de produzir o fogo. Trabalharam juntos muitas noites com cinza e carvão na criação dos animais: os tigres foram obra de *kamé* e de *kairu*, e também a anta; mas é por determinação de *kairu* que a anta é uma animal herbívoro. O tamanduá é obra de *kairu*. A partir desta criação conjunta, eles passam, cada um, a fazer animais separadamente: *kairu* cria animais bons, *kamé* cria aqueles para os combater. A situação de rivalidade entre *kairu* e *kamé* está colocada.

Findo o trabalho de criação dos animais, ambos os grupos marcharam a reunir-se aos *Caingangs*, mas no caminho viram que os tigres eram maus e comiam muitas pessoas. Decidiram então eliminá-los: com um tronco de árvore fizeram uma ponte para atravessar um rio fundo, e planejaram tirá-la quando os tigres nela estivessem. Mas *kamé* os deixa escapar. E assim, se os tigres foram obra conjunta de *kairu* e *kamé*, eles existem sobre a terra porque *kamé*, tomado de medo, deixou que escapassem. Nessa travessia da ponte, fica enunciado que os *kairu* iam à frente.

Chegando a um campo grande, reuniram-se aos *Caingangs* e deliberaram casar os moços e as moças: homens *kairu* com mulheres *kamé*, homens *kamé* com mulheres *kairu*; como ainda sobraram homens *kairu* e *kamé*, casaram estes com as mulheres (ou as filhas) dos “*caingang*”: “*Daí vem o motivo porque Cayurucrés, Camés e Caingangs são parentes e amigos*”.

Então os homens do grupo “*caingang*” não foram incorporados na aliança, e a descendência destes casamentos continua sendo *kairu* e *kamé*. A exogamia das metades está enunciada e nesta aliança os “*caingang*” são doadores de mulheres.

Mas afinal, quem são os “*caingang*” ? Eles sobrevivem ao *dilúvio* mas não participam da criação dos animais, são independentes dos *kairu* e dos *kamé*, que por sua vez também deles não dependem nem os *kairu* nem os *kamé* para a água e o fogo. Os “Caingang” são uma totalidade: a unidade tribal que sobrevive ao dilúvio, anterior à divisão em metades no mundo atual.

O ritual *Kiki-kôia* pode ser identificado na narrativa pela alusão ao aprendizado do canto e da dança com os animais. Aqui não há alusão aos mortos, trata-se de uma festa para celebrar a aliança das metades. Mas como vimos no Capítulo Três, o caráter primordial do ritual é o mesmo: a unidade tribal não existe sem a divisão em metades, e nela se inclui os vivos e os mortos.

No domínio da morte, fica indicado que as almas dos *kairu* e dos *kamé* tem moradia no interior da terra, ou de uma determinada Serra, e que lá, a divisão sociológica implica em não coexistência entre as metades: vieram em grupos separados, e por caminhos distintos à superfície chegaram.

A estrutura da narrativa se mantém a mesma das de Fokâê: integração dos homens com os animais, definição da ordem social, indicação do uso do fogo e o ritual. A indicação de quatro grupos tentando escapar ao cataclismo, não compromete a estrutura sociológica: a unidade kaingang sobrevive à eliminação das metades. A descendência da sociedade atual tem origem na unidade; a divisão entre *kairu* e *kamé* só pôde ser restabelecida com a intervenção dos ancestrais.

A relação entre as metades guarda a assimetria constitutiva: um valor distintivo é atribuído a *kairu* na medida em que a narrativa privilegia suas ações. O pronome “ele” se refere invariavelmente a *kairu*: “ele” toma as iniciativas, é generoso, e ainda o que primeiro cantou. Sugerindo a liderança, pois os demais o imitaram, também no episódio com os tigres na travessia da ponte, fica colocado que os *kairu* vão a frente. E *ir a frente*, como já vimos, é prerrogativa daqueles que são “primeiros”.

O episódio do canto na versão de 1908, Borba (*id.*: 24-26) atribui a descoberta das varetas junto ao tronco de árvore na clareira ao grupo dos *kairu*. Mas como vimos na versão anterior (1904) que integra todos os episódios em uma única narrativa, o termo utilizado para aqueles que descobrem o canto e a dança são os “*companheiros de kairu*”. Companheiros, conforme os dados do contexto (Crépeau 1995*; Veiga 1994), são os *iambré*, os membros da metade oposta, afins

de fato ou potenciais. Se foi *kairu* quem primeiro cantou, foram os *kamé* aqueles que primeiro ouviram e viram o canto e a dança.

A narrativa indica que só mais tarde é que vão descobrir que o animal inacabado e imperfeito, que *kairu* coloca uma varinha em sua boca, é aquele que fora seu mestre na dança e no canto. Mas, se ele é mesmo o animal criado por *kairu* não fica assim colocado pois o tamanduá-mirim, *kakrekrin*, é quem estabelece o pacto de predição da prole, e não o *ióti*, que *kairu* não teve tempo de terminá-lo.

A fim de concluir sobre a importância atribuída a *kairu*, que todavia não se configura enquanto proposição "*kairu primeiro*", recorremos ao motivo do fogo também colhido por Borba (1908: 26-27), separadamente e sem indicação do autor, que atribui a *kairu* o roubo e a distribuição do fogo à sociedade (cf. Anexo I). A narrativa indica que o elemento não pertence a *kairu*, mas é através de sua ação que a aquisição cultural se consolida. A propósito, entre os *corpus* Crépeau 1995*, encontra-se uma variante do motivo, narrada por Fokêê, bastante similar à esta: são as mesma imagens, e os mesmos personagens, a diferença está em que naquela é *kamé* quem rouba o fogo.

Mas afinal, o que quer dizer este valor atribuído a *kairu*, que se configura como uma proposição contrária àquela enunciada no contexto de Xaçecó ?

Utilizando-se da concepção que define a assimetria para "kamé primeiro", sabemos que "é primeiro porque é mais forte" caracteriza o princípio masculino. Três pares de oposição presentes na narrativa de Araxó – bonito/feio, úmido/seco, agressivo/passivo – parecem suficientes para mostrar que o princípio masculino se mantém para kamé.

A oposição bonito/feio e bom/ruim - que na nomenclatura indica o feio/ruim como aquele que é "mais forte" para tratar com os mortos -: a vereda de *kamé* é feia, a de *kairu* bonita. A oposição úmido/seco também converge para o princípio feminino /masculino, associado à lua e ao sol: *kairu* tem água em sua vereda; a de *kamé* é árida, com pedras. Agressivo e passivo são facilmente associados aos princípios masculino e feminino respectivamente: *kairu* fez os animais bons, *kamé* aqueles para os combater.

Notamos que o "mais forte" enquanto proposição não está presente na narrativa de Araxó, o que está indicado também pela eliminação "tácita" do elemento fogo como prerrogativa de uma das metades - os *kamé* e os *kairu* ateiam fogo tão logo saem do interior da Serra. É certo que um outro texto atribui o roubo

do fogo para *kairu*, mas entendemos que este reafirma tão somente que o valor distintivo na relação está para *kairu*. Mas enfim, a *kairu* continuam associados a água, o bom/bonito da vereda aberta na saída da Serra, elementos que a nível global da etnografia kaingang afirmam o princípio feminino.

Ainda no contexto onde a assimetria pende para *kairu*, vimos também que a oposição e a complementaridade não faz apelo ao masculino/feminino; a complementaridade entre as metades está colocada em termos de solidariedade e rivalidade. Tampouco o ritual aporta outro elemento de formulação pois nele se celebra a aliança através dos casamentos entre as metades. E enfim que neste contexto os elementos associados a *kamé* se mantêm como princípio masculino, e que não se enuncia *kairu* como o *todo*; não há uma proposição de unidade a partir de *kairu* ou *kamé*, ao contrário, o que está afirmado é uma dualidade reinstituída e um valor distintivo atribuído a *kairu*.

O valor distintivo, puro e simples, sem que este seja constitutivo da relação entre um par de termos em oposição, indica que é o *todo* que o diferencia: não se trata de uma posição constitutiva no *todo*, mas sim de uma atribuição de valor que o *todo* confere a um ou a outro elemento. A relação entre um par de termos animada por um *todo* que não se restringe à soma de seus elementos é a do princípio geral da hierarquia, a exemplo das mãos com o corpo. O *todo* aqui é “kaingang”, que atribui valor a um de seus elementos indistintamente, isto é, se confrontamos os elementos em oposição não encontramos a qualidade que diferencia o elemento privilegiado no *todo*: o elemento privilegiado é indefinível em si mesmo, sua posição de “primeiro” é arbitrária, ela não se define por si mesma e tampouco sua definição no *todo* dela é decorrente. Neste contexto de enunciação, se a *kamé* estivesse atribuído o valor distintivo, o tipo de relação seria a mesma e, portanto, da mesma maneira não haveria *englobamento do contrário*.

Pode-se concluir assim que é a *kairu*, *Cayurucre*, que o contexto atribui a assimetria, mas que *kamé* guarda o princípio masculino; e enfim, que o que organiza a sociedade pós *dilúvio* é a unidade kaingang: o *todo* é algo mais: seus homens não entraram na aliança com *kamé* e *kairu*.

5. 1. 3 – [Nimuendajú 1912, 1913]

Em apoio à atribuição de valor distintivo a *kairu*, temos os fragmentos colhidos por Nimuendajú [1912, 1913] (1986: 86-88) que, como as variantes de

Fokâê e Arakxó, propõem que os negros se transformaram em macacos e que as aves, transportando terra, vem em socorro dos homens após o *dilúvio*.

Em seus apontamentos, Nimuendajú [1912, 1913] (1986: 86; 1993: 58-59) coloca uma questão que contraria o princípio de pertença às metades. Conforme o autor, os primeiros Kaingang emergiram do interior da terra, em uma Serra no sudeste do Paraná; restando lá uma parte deles, é o local para onde eles retornam a habitar após a morte:

“Eles saíram em dois grupos chefiados por dois irmãos, *Kanyerú* e *Kamé*, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um grupo de gente. Dizem que *Kanyerú* e toda sua gente eram de corpo delgado, pés pequenos, ligeiros, tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa mas de pouca persistência. *Kamé* e seus companheiros, pelo contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções” (Nimuendajú [1912] 1986: 86).

A proposição de *kamé* e *kairu* irmãos apresenta-se como uma incoerência em uma sociedade que tem na filiação patrilinear a definição de pertença a uma metade/seção e a aquisição do nome pessoal. Para que irmãos pertencessem a metades diferentes, eles não poderiam ser filhos de um mesmo pai, e isso requer uma construção lógica que dê conta de uma mãe e dois pais. Nos parece assim, que *kamé* e *kairu* irmãos de pais diferentes “cola” em demasia aos gêmeos Apapocúva, mito que ele mesmo recolheu (Nimuendajú [1914] 1987: 143-151), além do que os personagens “pai” e “mãe” não comparecem na mitologia kaingang, tampouco “irmãos” ou “gêmeos”. Ao contrário, as narrativas têm sempre como segundo personagem o *iambré* ou “companheiro” do primeiro, até mesmo quando se trata de animais. E este é provavelmente o motivo de Veiga (1994) adotar a designação de “pais fundadores” ou “pais ancestrais” para *kamé* e *kairu*, solução que lhe permite manter a origem a partir de dois grupos originais.

Quanto à assimetria, Nimuendajú [1913] (1993: 59) indica que *Kañerú* é aquele que sai “primeiro” do interior da Serra, e como o peixe piava que vai a frente na piracema porque pertence a *kairu*, ele inicia ou lidera uma ação.

“No assalto [à caça] como na dança, o *Kañerú*, por ser mais disposto e resoluto, há de romper na frente, mas imediatamente atrás tem de seguir *Kamé*, porque o *Kañerú* não sustentaria o que ele iniciou” (Nimuendajú [1913] 1993: 59).

Todavia, a precedência de *kairu* sobre *kamé* na saída da Serra, não chega a se configurar como uma proposição de que “*kairu* é mais forte”; e a *kamé* pertence o sol, princípio masculino por excelência entre os Kaingang (*id.* : 60).

Na criação dos animais, Nimuendajú [1912] (1986: 87) atribui a *kamé* a criação da anta e do tamanduá - exatamente o contrário da proposição do Cacique Arakxó a Borba (1904: 58-59) -, em uma narrativa que aponta para a relação da medicina tradicional guiada por animais auxiliares.

Um fato importante é que Nimuendajú [1913] não concorda com a divisão sociológica proposta por Borba (1904; 1908) em três grupos:

“Se Telêmaco Borba não compreendeu bem esta divisão em dois clãs, ele observou bem quando disse que eles não casam com as filhas dos irmãos que são naturalmente da pinta do pai e do tio, mas que preferem as filhas das irmãs que, segundo a mesma lei são da pinta diferente da do seu tio. Mas com esta mesma observação ele prova que ele errou, considerando esta tribo dividida em três clãs: *caingangues*, *cayrukrés* e *camés*. A divisão em *Kañerú* e *Kamé* é o fio vermelho que passa por toda a vida social e religiosa desta nação. “Isto está de pleno acordo com as tradições de muitas outras tribos brasileiras que também se dizem descendentes de dois irmãos gêmeos de caráter sempre essencialmente diferente: *Ñanderinquey* e *Tývyry* dos Guarani, *Keri* e *Kamé* dos Bakairi, etc.” (Nimuendajú [1913] 1993: 60).

Como também contesta o emprego do termo “caingangue” que Borba ((*id.*) atribui a um deles:

“*Kaingangue*”, *Kaingýgn*, *Kaiongýgn* é o nome de toda esta nação que os brasileiros chamam de “Coroados” e os argentinos de “Tupis”. Não sei qual a significação deste nome e só posso afirmar que no Paraná os índios desta nação o empregam no sentido de “forte” ou “vigoroso”, e isto até quando se trata de pessoas que não pertencem a esta tribo” (Nimuendajú [1913] 1993: 58).

A propósito, Baldus (1960: 286-287) publica o mito do *dilúvio* kaingang indicando ser esta uma das versões de Borba (1904), mas que não coincide com a publicação original. Nela, ou Baldus mesmo eliminou os Kaingang enquanto grupo distinto dos *kamé* e dos *kairu*, ou, confundindo-se sobre a referência de publicação, utilizou-se de uma versão que não temos conhecimento. Há uma passagem nesta narrativa, ausente das outras versões de Borba (1904 e 1908), encontrada também na primeira versão da narrativa de Fokâê – “*quebrei três potes, quebrei três potes*”, fala das saracuras. Também nos casamentos, os Kaingang não comparecem doando mulheres:

“Num vasto campo reuniram-se os *Kamé* aos outros Kaingang e para melhor assentar a aliança deliberaram casar todos os môços e môças. Casaram

primeiros os Kayurucré com as filhas dos *Kamé* e os *Kamé* com as filhas dos *Kayurucrés*” (Baldus 1960: 287).

No entanto, a descoberta das varinhas que cantam e dançam na clareira é atribuída a alguns *kairu* (*id.*).

Podemos concluir sobre os dados aportados por Nimuendajú que, seja por interpretação dele seja por “empréstimos” que seus informantes façam uso, o contexto Apapocúva está muito próximo na proposição de *kamé* e *kairu* irmãos. Alguns detalhes ilustram esta suspeita: o emprego do “ñ” e “ý” na grafia de termos kaingang, não utilizadas por outros autores, a não ser para termos da língua guarani; a atribuição do pinheiro como árvore da metade *kairu* e a *kamé* o cedro, árvore presente na mitologia guarani mas não na kaingang; e também na crítica a Borba, citada acima, comparando *kamé* e *kairu* com os gêmeos Apapocúva e os Bakairi.

Fica colocado portanto, que em dois contextos, ambos do começo do século, a assimetria pende para *kairu*, sem no entanto que a ele se associe o princípio masculino. A relação hierárquica entre *kairu* “algo mais que” *kamé* é animada pelo *todo* “kaingang”.

5. 1. 4 – Xê Coelho (Schaden [1947] 1953: 140-141)

O *dilúvio* foi provocado por uma grande chuva, restando apenas um casal de irmãos da metade *kamé*. Através desse incesto primordial descendem todos os membros da sociedade atual.

A divisão das metades em seções são anteriores ao *dilúvio*: *votôro* e *weineky* têm função cerimonial: “*para as festas que eles iam realizar*”. Estas subdivisões foram estabelecidas tão logo os dois grupos saíram do interior da Terra, local de onde provêm os *kairu* e os *kamé*. Não se define qual grupo saiu primeiro, mas a assimetria pende para *kairu*, se consideramos que uma atribuição de importância lhe é conferida – a exemplo: o líder dos *kairu* tem nome (*Filtón*), o dos *kamé* é o “*iambré*” dele, seu companheiro; e é *kairu* quem detinha a posse do fogo. Impedindo que os demais se beneficiassem do fogo, *kairu* perde sua posição para *kamé*, que com sua astúcia permite que todos se forneçam do fogo roubado de *kairu*. Revertida a assimetria para *kamé*, o *dilúvio* privilegia apenas um casal de irmãos, da metade *kamé*.

Xê narra o roubo do fogo de forma muito semelhante àquela colhida por Borba (1908), de autor não indicado: são as mesmas imagens e um personagem com nomes parecidos, senão o mesmo, *Filton* e *Fyjetô*, e eles são *kairu*. A narrativa de Xê permite propor que inicialmente a assimetria privilegia *kairu*, até que este perca a posse do fogo para *kamé*. Em termos lógicos, para Xê, *kairu* nega a vida coletiva na medida em que impõe aos demais que comam “*carne crua ou seca ao sol*” (Borba 1908), e assim perde a posição de “líder”.

Após o *dilúvio*, o casal *kamé* restabelece entre seus filhos a divisão entre *kamé* e *kairu*, e seus primeiros descendentes restauram as subdivisões *weineky* e *votôro*, quando a população torna a aumentar.

Neste contexto a hierarquia é atribuída a *kamé*, pois a sociedade atual tem sua origem de um casal de irmãos *kamé*, e que sabiam fazer fogo. A relação entre *kamé* e *kairu* é a de “*englobante*” e “*englobado*”, “*kamé primeiro*” quer dizer que todos os descendentes dele provêm.

5. 2 – Mito e hierarquia

5. 2. 1 – Três contextos, duas hierarquias

Conforme indicado por Crépeau (1994: 154, 1997b: 58), pudemos verificar que o mito se dirige a um ponto fundamental da ideologia kaingang: a sociedade atual tem início com a dissolução das metades, até na solução em que sobrevive um casal *kamé/kairu*. A divisão em metades não lhe é constitutiva: sua (re) introdução decorre de ato sociológico, mesmo que este requeira a intervenção dos mortos, pois neste caso o que sobrevive ao *dilúvio* é a unidade kaingang.

« Les mythes kaingang s'appuient sur une distinction et une asymétrie (la dualité *kamé/kairu*) qu'ils réitèrent et énoncent à la fois en les situant par rapport à un originaire degré zéro de l'alliance où disparaît la dualité sociologique *kamé/kairu* » (Crépeau 1997b: 57).

Neste *corpus* de análise encontramos três contextos de enunciação: duas narrativas que se opõem em termos de proposição de princípios organizadores, e uma que aporta a proposição que as “solda”. Proposições opostas, os princípios que as regem configuram hierarquias distintas entre o par de *idéias-valores* em relação. Decorre deste entendimento uma formulação para a estrutura da ideologia que contraria o que Houseman (1984) propõe.

O modelo adotado coloca um problema para a análise realizada até aqui pois a modelização que dela decorre, apresenta-se inadequada para a identificação do que consideramos a *estrutura* da ideologia – a relação central entre o par de *idéias-valores* em oposição –, e conseqüentemente, para a abordagem da relação entre esta e a organização social.

Este problema, observado na apresentação do modelo (Capítulo Dois), está em não se reconhecer dois tipos de hierarquia. Houseman (*op. cit.*) constrói seu modelo apoiado na afirmação de Dumont que “o essencial da hierarquia é a presença de um englobamento do contrário” (Dumont 1979: 397). Resulta que o proposto como estrutura da ideologia em seu modelo, se apresenta como a “organização global de um sistema ideológico”.

5. 2. 2 – Aplicação do modelo de Houseman (1984)

Na tentativa de modelização vimos que o essencial da ideologia escapa a uma formulação de conjunto que dê conta de *uma ideologia* operando em três contextos etnográficos diferentes. A questão que permite questionar a *modelização* da ideologia nos termos de Houseman (*op. cit.*) pode ser assim formulada: na estrutura da ideologia kaingang a articulação das duas proposições que se opõem, resulta num conjunto onde a versão geral do princípio da hierarquia ‘engloba’ o princípio restrito.

Recapitulando, Houseman (*id.*) considera que:

« (...) la structure d’une idéologie, si elle peut varier d’un cas à l’autre, correspondra toujours à une articulation de ces trois modes de relation hiérarchique élémentaires » (Houseman 1984: 310).

Esses três modos de relação hierárquicas são: o tipo “extensiva”, como no caso do termo Homem/homem, a dualidade é engendrada a partir da unidade, o *englobamento do contrário* propriamente; “ante extensiva”, uma dualidade que engendra uma tríplice distinção, como o caso de iniciados/não-iniciados que dá origem à categoria daqueles “que não serão jamais iniciados”; e por fim, o tipo “articulado”, onde a inversão de uma proposição engloba a proposição ela mesma num outro nível, como o caso das mãos que predominam em uma situação, em outra é subordinada (*id.*: 308-309).

A afirmação supracitada (*ibid.*: 310) deixa implícita uma ambigüidade: a articulação de três modos de relação hierárquica é exclusiva, ou seja, não pode ser um ou a combinação de dois?

A análise da ideologia kaingang, nos termos do modelo de Houseman, nos conduz à relação de *englobamento do contrário* como centro e ponto de partida, relação colocada no contexto atual, o de Xaçecó, também presente como princípio no contexto de Xê: “*kamé é primeiro porque é mais forte*”. Tomando a relação de *englobamento do contrário*, *kamé* englobando *kairu*, temos que a dualidade é engendradora a partir de uma unidade: a relação hierárquica decorrente é do tipo “extensivo”. À proposição contrária, encontrada no contexto de Arakxó, deverá se aplicar o modo “ante extensivo” ou o “articulado”. Espera-se como proposição contrária a essa, que a dualidade engendre a unidade. Esta proposição não é possível sem a participação de um terceiro elemento, pois *do contrário*, voltamos à situação do *englobamento do contrário*, onde um dos elementos é igual ao todo. Sabemos então que uma proposição contrária àquela que tem como princípio o *englobamento do contrário*, um dos elementos não pode ser igual ao todo, e que há três elementos em relação.

São de fato três elementos “*cayurucré*”, “*camé*” e “*caingang*”. Para que a proposição contrária se enquadre em um ou outro modo de relação hierárquica, cabe distinguir se o terceiro elemento decorre da relação entre os dois em oposição ou se o elemento terceiro, que não é idêntico a nenhum dos dois outros, lhes precede. Se ele decorre, enquanto um terceiro elemento engendrado a partir de uma dualidade, esta relação é a “ante extensiva”, pois há uma tríplice distinção; se ele participa da dualidade mas os precede, a relação é “articulada”, pois ele os contém.

Devemos considerar “*Caingang*” como um terceiro elemento engendrado a partir da dualidade *kamé* e *kairu* ou, ele não é decorrente mas sim os precede? Porque, se entendemos que pré existindo, “*kaingang*” é “algo mais que” a soma de *kamé* e *kairu*, ele é um todo, e enquanto todo, *kaingang organiza a relação entre kairu e kamé*. Se entendemos que pré existindo e continuando a existir independentemente, mas participando da dualidade original, ele se constitui em um terceiro elemento contido na dualidade mas dele continuando a se distinguir, “*kaingang*” não é algo mais que *kamé* e *kairu*, mas outra coisa, que participa como “*englobado*”.

Já vimos que não podemos considerar “*kaingang*” como um grupo distinto como entendeu Borba (1904), pois esta interpretação não encontra respaldo nos contextos: não há dados que permitam identificar a tríplice distinção entre “*kaingang*”, “*kairu*” e “*kamé*”; ao contrário, todos os Kaingang são *kamé* ou *kairu*. Também não podemos pensar que “*kaingang*” seja a soma simples de *kamé* e *kairu* como entenderam Nimuendajú (1993) e Baldus (1960), pois não poderíamos propor que ele seja engendrado a partir da relação entre *kairu* e *kamé* - somente eles sobreviveram ao *dilúvio*. Em termos lógicos, “*kaingang*” é algo mais que a relação entre *kairu* e *kamé*: eles doaram mulheres na aliança, mas só mulheres. Kaingang é um *todo*, a unidade tribal. Talvez seja este o *todo* maior, inatingível, valor cardinal e última instância da ideologia, onde as mulheres que entraram na aliança portam uma “porção do algo mais” desta *totalidade*, permitindo que a nova sociedade a contenha.

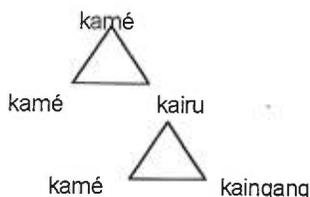
Portanto, o modo “ante extensivo” não se aplica à relação que decorre da atribuição de valor distintivo a *kairu* e onde ambos, *kamé* e *kairu*, “*são parentes e amigos dos kaingang*”. Já o modo de relação “articulada” se aplica, mas “sob condições”. O problema está em que o modo “articulado” propõe que esta relação esteja subordinada ao *englobamento do contrário*.

Exemplificando com os mesmos esquemas utilizados por Houseman (*ibid.*: 310) na ilustração dos modos de relação hierárquica, temos:



(Esquema 1) As proposições enunciadas.

Na hora de passar ao conjunto, não se encaixam pois então resultaria a tríplice distinção -:



(Esquema 2) A combinação da relação “ante extensiva” com a “articulada” na ideologia kaingang

Fica claro que o modo “articulado” não se *articula* com o modo “extensivo”, ou mais precisamente, que somente o “ante extensivo” se articula com o “extensivo”, o seu *reverso*. O modo “articulado” é uma inversão do modo “extensivo”, assim como a hierarquia ampla é inversa à hierarquia estrita.

O que Houseman (*id.*) propõe como estrutura da ideologia, não dá conta de uma solução para a consideração desta combinação agindo no mesmo todo. Ou devemos considerar que o contexto de Arakxó é um subsistema dos contextos de Xê e de Fokê ?

Sabemos que a hierarquia, por ser uma relação de oposição assimétrica, é bidimensional: ela combina identidade e oposição e comporta sua própria inversão.

« Par définition, une opposition symétrique est inversable à volonté: son inversion ne produit rien. Au contraire, l'inversion asymétrique est significative, l'opposition inversée *n'est pas la même* que l'opposition initiale » (Dumont 1978: 106).

De fato, a assimetria para *kairu* se apresenta como uma proposição *inversa* à proposição “*kamé* é primeiro que *kairu*”, não resultando na mesma configuração hierárquica. Mas como considerar o resultado de uma inversão assimétrica, que não é mais a mesma que a proposição inicial?

« Si l'opposition inversée se rencontre dans le même tout où l'opposition directe était présente, elle indique à l'évidence un *changement de niveau* » (Dumont 1978: 106).

Como pensar que saímos do todo, se o nível de proposições que estamos tratando não se reportam a situações específicas, mas sim à mesma questão geral e central da ideologia - quem somos, de onde viemos e porque vivemos assim - ?

Não mudamos de nível ou de subsistema, mudamos de contexto – e por contexto entendemos um conjunto de situações concretas que envolvem pessoas num lugar no tempo. Podemos pensar que a estrutura da ideologia, comporta duas proposições, contrárias porque *inversas* e não *reversas*.

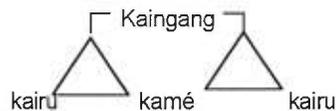
Houseman (*ibid.*) utiliza “inversão” (*inversion*) e “reversão” (*renversement*) na explicação do modelo. Há uma subtilidade entre estes usos não explicitada, mas a distinção entre elas pode contribuir para aprimorar o modelo de Houseman (*ibid.*).

Se entendemos que a *inversão* é uma proposição contrária àquela que se considera como a “ordem natural dos fatos”, entendemos também que *reversão* é uma proposição através da qual podemos voltar àquela da qual se origina. Esta diferenciação permite resolver o caráter bidimensional da hierarquia, que comporta

não só sua *inversão* mas também sua *reversão*, o que, no nosso entendimento, clarifica a questão de mudança de nível.

Neste sentido, a distinção “iniciados/não-iniciados” é uma “reversão”, e não uma “inversão”, que se articula com uma proposição hierárquica precedente. E nesse caso é explícito a mudança de nível: na oposição “iniciados/não-iniciados” o *todo* não está presente, sendo o que decorre da relação entre estes é um terceiro elemento, “englobado” por esta oposição porque é decorrente de uma oposição anterior. Se há presença dos modos “extensivo” e “ante extensivo”, há necessariamente uma mudança de nível: a “ante extensão” não define uma relação hierárquica direta; o *todo* organizando a relação dos três elementos distintos está na oposição masculino/feminino da qual “iniciados/ não-iniciados/ jamais-iniciados” decorrem.

Nos parece que este tipo de *reversão*, se ela trata de categorias em relação, é aquela que se poderia considerar como própria ao *englobamento do contrário*, pois está colocando em relação elementos definíveis em si mesmos – masculino/feminino, iniciados/não-iniciados, rei/sacerdote, cacique/xamã, etc. Este tipo de reversão não se encaixaria com uma relação hierárquica que não define o caráter dos elementos em oposição. Nos parece então que a reversão da hierarquia geral é tão somente a alteração do valor distintivo para o outro elemento habitualmente subordinado, mas que não engendra tríplice distinção. Poderíamos pensar na atribuição do valor distintivo a *kamé* no contexto de enunciação onde *kairu* é “algo mais” no *todo kaingang*:



(Esquema 3) A hierarquia ampla e sua reversão hipotética.

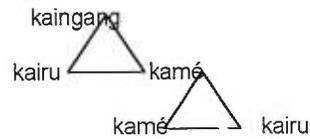
Mas de todas as maneiras, esta é uma especulação, que resta pendente de verificação.

Encerradas as considerações sobre a estrutura da ideologia proposta por Houseman (*id.*), cabe propor o que consideramos a estrutura da ideologia kaingang.

A estrutura da ideologia kaingang se constitui de dois princípios hierárquicos regendo dois tipos de relação possíveis entre as duas *idéias-valores* fundadoras da ordem social. A articulação entre estes dois tipos de hierarquia, como bem nos explicou Xê Coelho, resulta no princípio geral envolvendo o princípio restrito, pois

kairu lidera a ação até que *kamé* lhe roube o fogo, a partir de então *kamé* se torna primeiro; em consequência, apenas um casal de irmãos *kamé* sobrevive ao *dilúvio*”.

Contexto de Xê Coelho



(Esquema 4) Estrutura da ideologia kaingang: a hierarquia ampla e sua inversão, articulam as duas proposições organizadoras da ordem social.

Na estrutura da ideologia, o valor cardinal é kaingang: todo maior e inatingível, o termo não se explica, justamente por conter algo do inexplicável. Mas, a relação fundadora da ordem social, onde está o *centro da ideologia*, é aquela que legitima a assimetria e a complementaridade entre as metades, justamente porque as explica: a relação do *englobamento do contrário*, onde o princípio masculino é igual ao todo, engloba o princípio feminino seu contrário.

A denominação que Houseman (*op. cit.*) adota não se deve ao acaso: o princípio amplo é maior, ele envolve o princípio restrito. Mas é o princípio restrito que define o *que está em relação*.

6 - *Águas do Oriente*

6.1 – *Corpus do dilúvio mbyá*

As narrativas do contexto atual são de autoria de João da Silva (Verá Mirim), o cacique e líder religioso da reserva de Bracuí. Recolhidas por Litaiff (1996: 115-116; 137) e apresentadas em separado, as analisamos como duas versões. As proposições nelas contidas justificam a inclusão do contexto apapocúva nesta análise, como também o exame à parte das proposições sobre os “irmãos sol e lua” em outros contextos. Quanto a estes personagens, o registro original aporta narrativas próprias, independentes do episódio do *dilúvio* e, aparentemente, sem relação com o mesmo. Das variantes que dispomos para a identificação destes personagens, três provêm de contextos mbyá (Cadogan e Clastres, Paraguai; Gancedo, Misiones-Argentina), uma apapocúva (Nimuendajú) e uma kaiowá, de autoria de Albino Nunes¹.

A variante do *dilúvio* aportada por Cadogan (1959: 57-58), *Yvy Ru’u*, não traz a indicação do autor, como acontece em alguns dos outros textos por ele anotados. Na introdução de sua obra (*id.*: 10-11), estes autores estão citados com suas respectivas áreas de procedência, mas de maneira geral. P. Clastres (1974: 45) também não cita autor da narrativa do *dilúvio* por ele recolhida, indicando apenas o ter feito junto aos mesmos Mbyá pesquisados por Cadogan (1959).

Nimuendajú [1914] (1987: 4) informa ter começado o registro etnográfico em 1913, às margens de um subafluente do rio Paraná², para o qual teve a colaboração de seus amigos Apapocúva Guyrapaijú, Tupãjú, e Joguyrovyjú, o que se entende que os três contribuíram com relatos. O etnólogo (*id.*) informa que inúmeras foram as vezes em que ouviu as narrativas – “O princípio” e “Guyraypotý” -, mas raras em que elas foram narradas na íntegra. E que, apesar dele mesmo ter passado também a narrá-las, o registro lhe foi rigorosamente ditado, sem nenhum acréscimo de sua parte (*ibid.*).

As frases em itálico e entre aspas presentes na “re- narrativa” dos mitos são citações de trechos da variante em análise. O leitor poderá se reportar aos textos

¹ Registramos esta narrativa durante uma diligência de perícia técnica à área em litígio da Comunidade Indígena de Sucuryí, Município de Maracajú, Mato Grosso do Sul, de 26 a 31 de agosto de 1998.

² Ribeirão Santa Bárbara, aflunte da margem esquerda do Rio Ivinhema, Mato Grosso do Sul.

originais presentes no Anexo II que estão organizados por autor, obedecendo a disposição deste capítulo.

6.1.1 – Caciue Verá Mirim³, Bracuí, 1989

A primeira providência de *Ñanderú Guaçú* foi a de colocar luz no cosmos para poder trabalhar na criação. Solitário, ele cria o primeiro mundo sobre o *popyguá* (o bastão ritual), iniciando-o lá no Paraguai, onde se encontra um eixo de água que interliga o centro da terra aos vários céus. No entanto, o mundo criado por *Ñanderú Guaçú* teve uma duração de apenas mil anos, quando as águas da chuva e do mar o inundaram. Deste mundo restaram índios e “brancos”, mas somente uma pequena parte deles com os animais recolhidos em um barco. Uma ave, a araponga, descobre onde há terra firme, e os sobreviventes a seguem para lá se estabelecerem.

O Criador tinha dois filhos, gêmeos, *Kuarahy* e *Jacy*. Após o *dilúvio*, *Ñanderú* incumbe o filho mais velho o refazer do mundo, dando-lhe para tanto uma armadilha de caça, o mundéu, para acabar com a onça⁴. *Kuarahy*, o sol, tudo fez, inclusive *Tupã*. Seu irmão, *Jacy*, fez a lua. Só que este mundo está condenado a sofrer um outro cataclismo: com o sol se apagando ao meio dia e as trevas invadindo todos os espaços, poucos são aqueles que conseguirão se salvar da imensa escuridão.

Quando aconteceu o *dilúvio*, os filhos perguntaram ao pai se ele teria coragem de renovar o mundo, ao que Deus responde entregando tal incumbência a seu filho mais velho, Adão. Após muito estudar, Adão informa seu pai da necessidade de um ajudante. E então o pai envia seu irmão mais novo, São Sebastião. Juntos, os irmãos trabalham para a terra voltar a abrigar toda a criação, e o mundo renovado é um mundo feliz. Mas hoje, este mesmo mundo está acabando.

A causa do cataclismo não é explicitada, mas a questão que os filhos colocam ao pai indica que o mundo fora destruído por necessitar de uma renovação. O Criador se exime de tal tarefa, uma vez que ele já havia tudo feito, e a supor, ele mesmo acabara de tudo destruir. O que restou do *dilúvio* e como isso reorganiza a sociedade que se renova? Os sobreviventes não têm, eles mesmos,

³ In Litaiff 1996: 115-116; 137.

⁴ *Panthera [Jaguarius] onça*.

um papel decisivo na sociedade que sobrevive ou que ora se instaura. O mundo precisa ser refeito, e para tal empreita os homens não estão habilitados. O novo mundo é de responsabilidade de duas divindades masculinas, gêmeos, filhos do criador maior.

Verá Mirim reúne nesta narrativa vários episódios da mitologia guarani, especialmente se comparada à recompilação feita por Cadogan (1959) - a “gênese” propriamente, a destruição de *Yvy Tenondé* (a primeira terra), a criação de *Yvy Pyaú* (a terra atual), a saga dos irmãos na nova terra. Ele também acrescenta personagens da tradição católica e outros elementos “estranhos” ao que a literatura etnográfica atribui como característico à ideologia mbyá – “gêmeos”, a criação de *Tupã* pelo irmão mais velho e o fim do mundo atual.

“Resumindo” sem chegar a “reduzir”, o líder de Bracuí apela a elementos que não são inteligíveis sem a comparação a outros registros. Em sua elaboração, ele se utiliza de uma constante nesta mitologia que é o desdobramento da relação entre dois personagens masculinos principais: aquele que faz e aquele que dá continuidade, o pai e o filho, relação que se reproduz entre o primogênito e o caçula, o continuador e seu ajudante. As identidades mudam mas não o que as caracteriza; assim, *Kuarahy* e *Jacy* podem adquirir novas personalidades, como a de Adão e de São Sebastião.

Métraux (1928)⁵ entende que esse “desdobramento”, gerador de um extenso panteão de divindades, se dá em uma mitologia onde bem mais que criadores, os seres divinizados são agentes transformadores de uma criação que é parcial e incompleta, comportando assim toda uma genealogia de personagens, mais ou menos próximos em linha de parentesco, mas onde todos podem ser reportados a apenas um deles.

Verá Mirim questiona a prática de se eliminar os gêmeos ao nascer, o que para ele não faz sentido. Vimos que os Mbyá estudados por Cadogan (1959: 70-71)

⁵ « Pour les Tupinamba, comme pour la plupart des tribus sud-américaines, certains personnages doués d'une puissance supérieure à celle du commun des magiciens ont été les artisans du monde tel qu'il se présentait à leurs yeux, mais ils en ont été souvent moins les créateurs que les transformateurs. Je veux dire par là que, même s'ils ont créé le ciel, les astres et la terre, leur oeuvre est toujours partielle et incomplète, ne s'achevant que postérieurement, à la suite d'incidents divers. La mythologie tupinamba, du moins dans la forme sous laquelle elle nous a été transmise par Thevet, semble avoir connu toute une lignée de dieux civilisateurs qu'unissent entre eux des liens de parenté et au compte desquels sont mis les actes qui, dans les traditions d'autres nations de la même race, sont rapportés à un seul de ces surhommes. Cette multiplicité des dieux civilisateurs n'est, à mon avis, qu'apparente et une analyse serrée du document de Thevet me permettra de le démontrer » (Métraux 1928: 7).

e Schaden (1963: 89, 92) não aceitam que os gêmeos sejam seres divinizados, e que a prática de eliminá-los se deve à crença de que estas crianças seriam portadoras de espíritos malignos enviados por *Mba'e Pochy*, a própria figura do mal. Mas também P. Clastres (1974: 59) recolheu de outro grupo Mbyá do Paraguai uma variante da saga de *sol e lua* na terra pós *dilúvio*, onde os irmãos são gêmeos.

Na proposição de Verá Mirim, mesmo sendo gêmeos, os irmãos *Kuarahy* e *Jacy* não são idênticos; como suas respectivas criações, um rege o dia e o outro a noite. A diferença entre eles também está dada em importância, pois aquele que fez o sol fez também *Tupã*, foi ele quem tudo fez; o outro fez só a lua. Distinção temporal até então inexistente, a divisão desses domínios encerra o fim da homogeneidade; a periodicidade inaugura o ciclo de vida humano, e então a morte e o trabalho o integram.

A figura de *tupã* criada pelo gêmeo maior se coloca como uma outra proposição em uso pois vimos (Cap. 4) *Tupã* como um dos “verdadeiros pais das palavras-almas”, “*ser criado e não engendrado*,” para companheiro de divindade de *Ñande Ru*, advento anterior à primeira terra e à criação da humanidade. O uso destes personagens nos remete ao contexto apocalíptico no registro de Nimuendajú [1914] do mito dos gêmeos de pais diferentes, *Ñandereyqueý* e *Tyvýry*:

“*Ñanderuvuçu*, após reconstituir sua mulher *Ñandecý*, faz *Tupã*. Ele não o cria, não o “acha” – mas o faz, engendra-o (*ojapó*). Por conseguinte, ele é o filho caçula de *Ñanderuvuçu* e *Ñandecý*, irmão mais moço de *Ñandereyqueý* e meio-irmão uterino de *Tyvýry*. Mais ainda que os gêmeos, ele parece apegado à mãe, e esta a ele. Quando *Ñandecý* tem qualquer desejo, manda chamar seu filho predileto, e *Tupã* logo vem” (Nimuendajú [1914]1987: 55).

Lembramos que há uma diferença entre “criar” e “engendrar” no ideário mbyá, que talvez se estenda aos demais subgrupos, como o observa Nimuendajú (*id.*), pois os seres criados não possuem umbigos, se diferenciam dos humanos por não serem concebidos a partir da união entre um homem e uma mulher. E aqui, *Tupã* é concebido a partir da união de um casal de deuses.

Nimuendajú (*ibid.*) indica ter se deparado com a figura mitológica de *tupã* com certa desconfiança devido ao abuso praticado pelos missionários em adotá-lo com o significado de “deus” em todo o Brasil e Paraguai, como ainda em grande parte da Argentina e da Bolívia; e também, porque *tupã* não comparece em relação com outro personagem mítico a não ser com sua mãe, e quando a ação

propriamente já teve fim. O autor considera *tupã* “a personificação original da tempestade” (*ibid.*: 115), e sobre a etimologia do termo pondera:

“Creio que o nome *Tupã*, com o significado de “tempestade”, funda-se numa onomatopéia muito antiga, na qual *tu* reproduz o trovão, e *pã* a pancada do raio. Neste sentido, *tu* se encontra em *ytú*, “queda d’água” (água trovejante, ruidosa). *Pã*, segundo o próprio Montoya, significa “batida”, e “é o som do próprio objeto” (Nimuendajú [1914]1987: 116).

Litaiff (1996: 96) informa que *Tupã*, da mesma maneira que *Kuarahy*, é reverenciado com orações diárias pelos Mbyá de Bracuí, e que não raro, uma conversa podia ser interrompida quando da ocorrência de raios e trovões, alegando seus informantes que “*Tupã não está gostando*”(id.). A proposição citada está em acordo com a idéia de que *tupã* é a divindade da água e pai da *temperança*, utilizando-se de relâmpagos e trovões de prenúncio de chuva para lembrar aos seus filhos de praticar a virtude da *moderação*.

Sobre a condenação do mundo às trevas num futuro próximo, encontramos em outra fala do Cacique esta proposição como justificativa da busca de morada próxima ao mar -:

“O índio tem que rezar bastante, tem que se preparar. Vem muito índio lá do Paraguai e da Argentina, mas o nosso governo parece que não reconhece, não pergunta por que veio. O índio nunca falou, mas ele veio por causa do mar, porque o mundo vai acabar. A gente não sabe qual é o mato, qual é a serra que vai acabar, nós não sabemos, aí tem que ficar perto do mar pra saber se vai ter muita água. Não tem problema, se o Deus quiser que escape, pode ficar perto do mar. Se o Deus enxergar que o branco não é bom pro índio, não tem amizade, aí vai castigar, o *Juruá* vai tudo morrer” (Verá Mirim *in* Litaiff 1996: 117).

Ele conclui que assim como o primeiro mundo acabou com água, este vai acabar com fogo, e por determinação do próprio criador, que no momento oportuno vai dizer a *Kuarahy* para deixar o governo do mundo a fim que a conflagração universal aconteça (*id.*). O cataclismo será provocado pela explosão da Usina Nuclear Angra I⁶ -:

“O branco estudou, sabe escrever, já sabia que o mundo vai acabar com fogo, então disse, ‘vamos fazer a Usina Nuclear o quanto antes pra tudo terminar logo com fogo’ (...)” (Verá Mirim *in* Litaiff 1996: 116).

⁶ Chamada pelos Mbyá de “*fábrica de fogo*”, a Usina Nuclear Angra I conforme já dissemos, dista apenas 22 km da aldeia (Litaiff 1996: 41).

Schaden (1954: 187), considera que a crença numa destruição do mundo atual seria uma adoção de elementos do cristianismo, já que os Mbyá do Paraguai estudados por Léon Cadogan ignorariam esta ameaça aterradora. Todavia, os Mbyá no Brasil, com os quais Schaden (*id.*) teve contato, acreditam seja num *dilúvio iminente*, seja num *incêndio universal* ou ainda numa *prolongada escuridão* como ele mesmo informa. Para Schaden (*ibid.*: 188), a cataclismologia aparece em estreita relação com a *Terra sem Mal*, sendo a concepção fundamental que as une é o *aguydjê*, o estado de perfeição que permite alcançar o *kandire*, a imortalidade.

Nimuendajú [1914] (1987: 70) indica que as concepções sobre a cataclismologia não se encontram reunidas em uma narrativa, mas sim em referência aos eventos originários, especialmente na profecia dos *pajés* sobre futuras catástrofes. Considerado como o tema favorito de seus informantes, o *mbaé meguá* congrega a idéia do fim do mundo e do caminho da salvação (*id.*). E sobre a presença do mar nesta idéia, Nimuendajú (*ibid.*: 99) chama a atenção para o fato de serem os Guarani provenientes do interior, só terem a noção de um oceano oriental e, quando chegam à costa litorânea, tratam de estabelecerem-se longe da orla marítima, ao alto em relação a esta, e do mar não tiram sua subsistência (*ibid.*).

Schaden (1954: 202, n. 1), ao contrário, parece considerar ambos os mitos, do *dilúvio* e do ciclo dos gêmeos, como o mito da “*Terra sem Mal*”.

Mas enfim, relacionando-se o fim do mundo com a busca da “*terra sem mal*”, e conseqüentemente com as migrações rumo ao mar, não deixa de ser curioso que o Cacique de Bracuí use esta idéia como uma justificativa para a vinda deles para perto do mar quando ele e sua comunidade provêm justamente de uma ilha marítima.

Verá Mirim também considera a possibilidade de que “o fim do mundo” não aconteça, pois “*se rezar bastante, talvez dê para consertar a fábrica novamente*” (*in* Litaiff 1996: 118), e então, uma terceira chance será dada à terra.

Em outra narrativa, Verá Mirim (*in* Litaiff *op. cit.*: 137) suprime o evento do *dilúvio* propriamente, mas igualmente trata do primeiro mundo e do mundo atual. Nesta, a relação entre irmãos não está presente, somente pai e filho atuam. O pai é Deus, e o filho Jesus, é *Tupã*.

Deus cria primeiro o homem, isto é, no primeiro mundo só existia o Guarani. Depois, para fazer a sociedade, cria a mulher com a recomendação de que o homem não a maltrate. Neste mundo os animais falavam com os humanos, e todos

eram iguais. Mas a vinda de Jesus muda tudo: separam-se os animais dos homens, e uma distinção entre índios, *brancos* e *negros* é estabelecida. *Tupã*, o Jesus, traz ao mundo a *escrita* e também a *cura*.

Esta versão, ainda mais próxima do *dilúvio* bíblico ou da história de *Noé* e sua família, trata da diferenciação das “raças”. Fohlen (1992: 104) indica que uma interpretação sobre a proveniência dos índios que teria sido bastante difundida entre eles pelos missionários cristãos é a de que eles seriam descendentes de *Japhet*, o segundo filho de *Noé*, assim como os do filho mais velho *Sem*, os descendentes da raça branca, e os do caçula, *Cham*, da raça negra. No texto bíblico, como sabemos, *Cham* viu *Noé* desnudo e embriagado de vinho, relatando o fato a seus irmãos que cobriram seu pai sem no entanto vê-lo nu; quando *Noé* volta a si, pune o filho mais novo blasfemando que seja ele “o último” em importância e escravo de seus irmãos.

Entretanto, na proposição de Verá Mirim, os negros, ao contrário, não são aqueles que foram castigados pelo conhecimento de uma realidade; eles são negros justamente pela ignorância, que o fizeram temer Jesus. A proposição de que eles ‘já não comem gente’ (cf. Anexo II) não nos parece inteligível pois apela a outra idéia não explicitada – se trata-se de uma comparação ou de uma oposição no tempo ou com outro grupo, ou se faz alusão à antropofagia ou simplesmente que os negros não são animais.

Aqui Jesus é *Tupã*, e novamente temos a figura de *Tupã* com uma importância maior que aquela atribuída na narrativa anterior, onde *Kuarahy* o cria. Jesus e *Tupã* como um mesmo personagem também foi registrada por Schaden (1963: 89) junto aos Mbyá no Toldo do Limoeiro da reserva indígena de Xapecó, sendo o personagem um antigo chefe tribal que assume o papel de herói civilizador.

H. Clastres (1975), com base na obra *Ayvu Rapyta* (Cadogan 1959), discute o entendimento de Métraux, Schaden e Cadogan sobre a importância que se atribui a *Tupã* ser decorrente da catequese que o associa a Deus da tradição cristã. A autora (*id.*) considera que se ele não é o criador, o primeiro, a terra atual é obra sua:

« Dans ces textes mbyá cependant, le rôle de *Tupã* est loin d'être négligeable puisque c'est lui qui créera la « terre imparfaite » après la destruction de la première terre » (Clastres, H. 1975: 33).

De acordo com o registro de Cadogan (1959), o criador da nova terra é *Papa-Miri*, a quem sua mãe chama antes de terminar o trabalho da criação. A nosso ver, a obra de Cadogan (*id.*) em nada sugere que este personagem tenha relação com *Tupã*.

6.1.2 – [Cadogan 1959]⁷

Quando o *dilúvio* aconteceu, todos os habitantes de *Yvy Tenonde* já haviam alcançado o estado de indestrutibilidade, e, de maneira diferenciada, eles ascenderam aos paraísos. Aqueles que seguiram os preceitos deixados pelos pais verdadeiros, rezando e guardando-se no bom entendimento, alcançaram o estado de perfeição; eles mesmos construíram suas moradas eternas junto às moradas dos *Tupã Mirins*, os deuses menores. Já aqueles que careciam do bom entendimento, que se utilizaram da má ciência transgredindo os preceitos deixados pelos bons pais, foram convertidos em animais - como a mulher que por cometer um furto fora transformada em veado.

O *Senhor Incestuoso*, transgrediu contra os pais verdadeiros casando-se com sua tia paterna. As águas já estavam chegando, e ele orou, dançou e cantou sem alcançar o estado da perfeição. Sobre as águas, inspirados de fervor religioso, eles continuaram a dançar, orar e cantar durante dois meses consecutivos. Quando alcançaram a perfeição, criaram uma palmeira milagrosa com duas folhas, nas quais se repousaram antes de seguirem a sua futura morada de terra indestrutível, no paraíso dos deuses menores, para lá se converterem em imortais. O Senhor da união nefanda converteu-se no Pai *Tapari*, o verdadeiro pai dos deuses menores.

Nesta variante não há sobreviventes, como também nada resiste ao *dilúvio*: *Yvy Tenonde* fora destruída por completo. Contudo, seus habitantes não morreram; com suas formas originais ou metamorfoseados, todos ascenderam aos paraísos. A causa do cataclismo é a transgressão às normas praticada pelos homens. Falta de entendimento quer dizer desobediência (Cadogan 1959: 58), e não foram poucos os que desobedeceram, ao ponto de que muitos dos animais que existem na atualidade, que são apenas imagens dos originais que habitam os paraísos, foram pessoas antes de serem metamorfoseados. Exceção aos animais domésticos, que já existiam na primeira terra, e que ascenderam em suas formas originais, junto às

⁷ Cadogan 1959: 57-58.

famílias de seus donos que alcançaram o estado de perfeição (*ibid.*). Mas *um transgressor* entre *transgressores* teve destino diferenciado: apesar de ter se casado com sua tia paterna, o que se configura como um incesto, ele mostrou aos pais verdadeiros o seu valor. Enfrentando o *dilúvio* inspirados de fervor religioso, ambos, ele e sua mulher, durante dois meses rezaram, dançaram e cantaram aos pais sobre as águas, *sentando precedentes para futuras condutas*. Alcançaram a imortalidade pois adquiriram o estado de indestrutibilidade, estado este *carente* ou *privado de mal*.

Em comparação às proposições enunciadas por Verá Mirim, a narrativa anotada por Cadogan (*ibid.*) coloca outros elementos em torno de uma questão que não foi levantada no contexto de Bracuí. Aqui o *dilúvio* tem uma causa definida, enuncia-se uma relação incestuosa como transgressão, o transgressor é o personagem principal da ação mítica, e o que resta deste episódio é uma prática ritual - sendo que esta prática está enunciada em outras variantes, e seu uso é reconhecidamente central na vida religiosa guarani.

No mito, são dadas as condições de emergência de uma categoria especial de seres que, pela devoção religiosa experienciada através do cantar e do dançar, de maneira dirigida e continuada, alcançam o *aguydje*, o estado de perfeição. O *aguydje* lhes confere o poder de se elevarem ao ar com seus corpos intactos, pois foram tornados leves com a prática ritual. E então a morada indestrutível, onde eles já não podem sofrer nenhum dano ou mal, lhes é franquiada: nela eles divinizam-se, pois adquiriram o *kandire*, a imortalidade.

No que esta variante tem em comum com a versão de Verá Mirim sobre o mundo atual, é que o personagem principal é um xamã, mas não um xamã qualquer. Como *Tupã*, Jesus, que “*vai de casa em casa ensinando e curando*”, *Tapari* é um xamã-profeta, “*que se transforma no pai dos deuses menores*” por ser o *primeiro* que pela prática de “auto purificação” ascende à morada privada ou *carente de mal*. Em notas dos capítulos do Fundamento da Linguagem Humana e do Dilúvio, Cadogan (1959: 27, 58) esclarece o significado de ‘indestrutível’ ou ‘indestrutibilidade’, como a condição ou o estado em que já não pode existir ou sofrer nenhum “dano”, *carente de mal*.

À parte a consideração que a ação do transgressor firma precedentes para uma humanidade a porvir, é com um mundo destruído e nenhuma alusão sobre o destino dos homens que termina este episódio. A proposição para o mundo atual se

acha em outro episódio, mencionado na literatura mas que só a encontramos anotada por Cadogan (1959: 61-62). Neste, como na sociedade anterior, os homens integram um plano elaborado pelos deuses, e são eles, por iniciativa de *Ñamandú Ru Ete*, que vão decidir sobre a criação de uma nova terra (cf. Anexo II).

Da mesma maneira que propõe Verá Mirim, o criador maior, *Ñamandú Ru Ete*, não se ocupa ele mesmo da recriação da terra, e assim consulta os Verdadeiros Pais das “*palavras-almas*” a ver se há entre eles um que se disponha realizar tal obra. Consulta primeiramente a *Karai Ru Ete*, divindade do fogo que tem seu paraíso no Leste e tendo a seu encargo o poder de inspirar fervor religioso aos homens; mas este declina o convite, justificando não estar disposto a criar o que terá uma existência efêmera por prever que os homens tornarão a transgredir contra seus verdadeiros pais, e contra os quais ele descarregará sua ira avassaladora.

Ñamandú envia seu mensageiro a *Jakaira Ru Ete*, divindade da primavera que tem sua morada no Sul, onde o tempo se renova através do vento originário. E *Jakaira* aceita, mesmo concordando que a nova terra já vai nascer predestinada a abrigar infortúnios. Ele, sendo a divindade que tem o poder de exorcismar malefícios, se compromete em aliviar os males humanos com a neblina vivificante, através da pipa e do tabaco, e iluminar mansamente as selvas com relâmpagos sem trovões.

Diferentemente do proposto por H. Clastres (*ibid.*), não há unanimidade entre os autores sobre quem é o criador da nova terra. Verá Mirim enuncia duas possibilidades distintas, o “gêmeo” maior e *Tupã*. Cadogan (1959: 62) informa que apesar de seus informantes aprovarem “o compromisso assumido” por *Jakaira Ru Ete*, não teria sido ele próprio, diretamente, o criador da nova terra, mas seu filho *Ychapy i*. Também há aqueles que afirmam que foi *Ñande Ru Pa-pa Miri* o criador de *Yvy Pyaú*, e a ele, duas descendências podem ser atribuídas: filho de *Ñamandú Ru Ete* ou filho de *Jakaira Ru Ete*. Mas finalmente, seja filho de um ou outro, a maioria de seus informantes se entendem que *Ychapy i* é sinônimo de *Pa-pa Miri*, e este é o termo empregado por Cadogan (*id.*) para referir-se ao criador da terra do pós dilúvio.

Pa-pa Miri povoou a nova terra com imagens dos seres de *Yvy Tenonde*, cujas almas originais habitam os paraísos, criando também outros seres, a exemplo do tatu e da anfisbena, esta última deixada como dona da nova terra (*ibid.*).

O autor da narrativa explica a Cadogan (*ibid.*) que por haver abandonado a terra antes de concluir sua obra é que existem serras e cordilheiras carentes de qualquer utilidade, responsabilizando a mãe de *Pa-pa Miri* também por inaugurar a conduta das futuras mães nesta terra:

“(...) las mujeres, dijo, a menudo malogran las obras de sus hijos por exceso de amor materno y el afán egoísta de tenerlos constantemente a su lado” (Cacique Pablo Verá *in* Cadogan 1959: 63).

A terra pós *dilúvio* é, além de predestinada a abrigar infortúnios e destinada à imperfeição, também uma terra inacabada. Curiosa é a proposição de que o criador deixa como dona da terra: a anfisbena⁸ é conhecida como cobra-de-duas-cabeças pois sua cauda se assemelha à cabeça, de pele lisa e manchada de amarelo e azul, cores sagradas para os Mbyá⁹.

A primeira providência de *Pa-pa Miri* foi a de guarnecer os homens com o fogo, e então concebe um plano para roubá-lo dos abutres, com a ajuda do sapo. Verá Mirim narra de maneira muito semelhante o roubo do fogo, mas atribui a façanha a *Kuarahy*, pois nesta variante é a divindade solar que fez o mundo atual.

Yvy Pyaú, a nova terra, fora construída pelo filho de um dos pais das “*palavras-almas*”. Se ele retorna à morada de sua mãe antes de concluí-la, ele volta à terra ou bem nela já havia deixado o fogo para que os *Jekaguáva* dele façam uso. Separados dos animais pela aquisição do fogo, os homens são deixados a sua própria sorte, pois os seres divinos habitam em seus paraísos. E a considerar pelo episódio do *dilúvio*, nesta que é uma terra fadada à *destrutibilidade*, não bastará que *Jakaira* interceda pelos homens.

Um modelo de ação utilizado em uma situação limite foi deixado por aquele que, sendo um transgressor, usou do bom entendimento para não perder sua forma humana quando do cumprimento do momento final da terra destinada à indestrutibilidade.

Outra comparação entre os dois contextos de enunciação vistos até agora, é que a periodicidade instaurada pelos irmãos *sol* e *lua* e o encerramento do ciclo de indestrutibilidade da terra são proposições de mesmo teor. Nota-se contudo uma importante diferença, pois no segundo contexto o estabelecimento do ciclo de vida

⁸ Réptil da família dos anfisbenídeos.

⁹ O amarelo e o azul claros, cores do Sol e do Céu, são as cores das vestes dos deuses, traduzindo o conceito de eterno, indestrutível, milagroso (Cadogan 1959: 33).

humano não é a única condição possível de existência; outro *caminho* foi indicado, o da *busca da perfeição*.

6.1.3 – [Clastres, P. 1974]¹⁰

O *dilúvio* teve como causa direta a união incestuosa entre sobrinho e sua tia paterna. Amaldiçoada, a terra estremeceu durante anos. Somente o pássaro *kuchiu*, que canta quando vai chover, escutava os tremores da terra abalada. Mas ninguém lhe dava ouvidos. Quando as águas finalmente chegaram, todos os pássaros voaram. Quanto à mulher, transformada em rã, ela fazia ruído com seu bastão de dança. Mas *Papari* penetra em meio a correnteza e pede ao *Pai Primeiro* que faça surgir uma pequena palmeira azul. O pai piedoso reconhece o seu valor por afrontar as águas com grande coragem, e então lhe concede a palmeira para que nela possa ele se agarrar e ascender ao alto. E conforme determinação do Criador, *Papari*, por ter sabedoria e coração grande, poderá um dia enviar palavras aos seus companheiros.

Também neste contexto a relação principal se dá entre dois personagens masculinos, pois subentende-se que trata-se da tia paterna a mulher que fora transformada em rã. A relação entre o habitante da primeira terra e a divindade se realiza como a de uma pai que se compadece do filho arrependido quando a ele retorna. A proposição de porvir se encontra nas palavras do “pai” de que se um dia as coisas melhoram, ele, *Papari*, enviará palavras aos seus companheiros.

Clastres (*id.*) considera que esta variante apresenta “menos de metafísica e mais de mitologia propriamente” comparada àquela registrada por Cadogan (*id.*). No entanto, o que se observa é que ambas não diferem em termos de proposição central, apenas que a de Clastres (*ibid.*) vai mais além na função do xamã.

O *dilúvio* anotado por Clastres (1974) e a variante aportada por Cadogan (1959) apresentam a emergência do xamã-profeta como um transgressor que se redime, diferentemente de Verá Mirim, onde ele é o filho enviado pelo Criador. Transgressor que atenta contra uma ordem social, no seio de sua própria família, pois se casa com sua tia paterna. A união incestuosa coloca em ação um outro personagem, a mulher, que considerada em vários episódios desta mitologia, tem

¹⁰ Clastres (1974: 47-48).

nela um papel marginal. Mesmo sendo ela divina, como a mãe do criador da nova terra, ela é responsável ou participa do “mal feito”.

Comparando-se as duas últimas narrativas, a de Clastres (*ibid.*) acrescenta a possibilidade de *comunicação* entre seres que se divinizam e seres que buscam divinizar-se. Podemos entender que *Papari*, um ser divinizado por mérito próprio, poderá um dia enviar aos seus semelhantes - quer dizer, aqueles que como ele se colocarem na busca da *perfeição* -, as *boas palavras* para conduzi-los no *bem viver*.

6. 1. 4 – [Nimuendajú 1914]¹¹

Ñanderuvuçu vem à terra e informa *Guyraypotý* que ele e sua família devem dançar pois a terra está arruinada. Eles já estavam há três anos dançando quando ouviram o trovão da destruição. No oeste, a terra desabava, e assim eles rumaram para o leste, em direção ao mar. Onde chegaram fizeram roça, pois *Guyraypotý* sabia que a ruína da terra ali não chegaria durante um ano. Passado um ano, eles ouviram novamente o trovão da destruição. *Ñanderuvuçu* informa *Guyraypotý* que a partir de então o mal vai acelerar-se; eles retomam a caminhada e não fazem mais roça.

Guyraypotý tem poderes, e assim ele vai criando os alimentos para nutrir sua família. Mesmo com a terra ardendo em chamas, eles continuaram a caminhada até chegarem à serra que retém o mar. *Guyraypotý* sabia que nela estavam seguros, e que era necessário construir uma casa de tábuas, conforme lhe havia instruído *Ñanderuvuçu*. Ele pede ajuda ao *homem-juperú* e às aves, mas ninguém se dispõe a ajudá-los. *Guyraypotý* e seus filhos a constróem e começam então a dançar.

Quando *Ñanderuvuçu* advertiu *Guyraypotý* para dançarem por três anos, informou-lhe também para não ter medo quando a água chegasse, pois o *dilúvio* seria necessário para resfriar a terra que ardia em chamas desde então. Mas no momento em que a água cobriu sua casa, *Guyraypotý* chorou; sua mulher pediu-lhe que não cedesse ao medo e que subisse no telhado, abrindo os braços para a arribação dos bons pássaros. Enquanto isso, ela batia com a taquara de dança, não mais no chão inundado, mas nas paredes. *Guyraypotý* cantou o *Neegaraí*, e então sua casa começou a mover-se, e flutuando sobre as águas chegou ao céu.

¹¹ Nimuendajú [1914] 1987: 155-156.

Guyraypotý é um “filho” dileto do Criador pois conversa diretamente com ele. Seus poderes são amplos, pois consegue nutrir sua família por um ano com o produto da coleta de frutas por ele mesmo criadas. Não há uma causa definida para o *dilúvio*, que aqui apresenta-se bem mais como uma conseqüência do fogo subterrâneo que consumia a terra. A dança ritual é utilizada diariamente, por muitos anos, rito que entende-se já ser do conhecimento dele e de sua família. A novidade está no canto, *ñeengaraí*, que conforme explica Nimuendajú [1914] (1987: 31, 65, 89) constitui o ponto culminante do rito -:

“Ao nascer do sol, o pajé começa a cantar de modo particularmente solene, muito alto, muito devagar e sem cadência, completamente tomado pelo êxtase. Ninguém o acompanha com cantos ou com as batidas da taquara, como é de costume nos outros cantos; apenas ele, sozinho, agita tremulamente o *maracá*, cujo som já morre num sussurro chiante, já recrudescer, alto e penetrante, numa demonstração impressionante da excitação que o possui” (Nimuendajú 1987: 31).

O canto do *ñeengaraí*, portanto, é exclusivo do líder religioso, aquele que conduz o rito. É no instante que *Guyraypotý* o entoar, no momento derradeiro, naquele em que eles ainda podem salvarem-se do *dilúvio*, que a casa ascende ao céu.

Diferentemente das outras narrativas, aqui a mulher não participa de um “mal feito”. Ao contrário, é ela que orienta seu marido para não temer o cataclismo, e em posição de confiança mantém-se acompanhando-o com o seu instrumento ritual.

6. 1. 5 – Os irmãos *sol* e *lua*

Cadogan (*ibid.*: 69) considera que com a criação de *Yvy Pyaú* e o retorno de seu criador ao paraíso, encerra-se a primeira parte dos anais religiosos, justamente a que contém os capítulos sagrados da religião guarani, e os quais, na sua opinião, somente a parcialidade Mbyá os teria conservado na íntegra. Na seqüência, tem-se o capítulo de *Pa’i Rete Kuaray*, “*El Señor del cuerpo como el Sol*”. O autor (*ibid.*: 70) informa que em contraste com os capítulos que integram as *Ayvu Porã Tenonde*, já não se observa a mesma uniformidade dos relatos, a começar pela paternidade de *Kuarahy* - como grafia Litaiff (*op. cit.*) -, atribuída por uns a *Ñamandú Ru Ete* e por outros a *Pa-pa Miri* ou *Ychapy*, o criador da terra atual para o qual se observa também duas possibilidades de filiação.

Ao longo da obra *Ayvu Rapyta (ibid.)* aponta-se para a divindade solar - ou, na explicação de colaboradores de Cadogan (*ibid.*: 87), não exatamente o sol mas “o seu dono” -, o conjunto de ensinamentos para o “bom e verdadeiro modo de viver guarani”. *Pa’í* é o divulgador da medicina tradicional, sendo ele mesmo considerado o *xamã* entre os xamãs.

“*Pa’í* enseñó a los hombres las danzas y los cantos religiosos, la agricultura, el código ético; destruyó a los seres maléficos y creó las abejas productoras de miel para deleite de los hombres” (Cadogan et Austin 1978: 43).

De acordo com a variante aportada por Cadogan (1959: 69), *Pa’í Rete Kuaray*, é filho do criador da terra atual com uma mulher Mbyá. Ele mesmo cria para seu irmão, *Lua*, a partir de uma folha do cedro, a árvore, conforme citamos Verá Mirim (in Litaiff 1996: 101), por onde as “*palavras-almas*” chegam à terra. Em suas aventuras fica colocada bem mais uma relação paterna que fraterna entre eles, onde o irmão mais velho protege, ensina e orienta o mais novo. Ambos são semideuses, e como tais, seus poderes não são ilimitados. Eles necessitam fazer uso de artimanhas para cumprir seus objetivos, como eliminar os seres que devoraram sua mãe, e para lidar com *Charia*, personagem de origem estranha e perigoso porque também tem poderes. Mas *Pa’í* o vence por fim, e após matá-lo, converte sua alma no chefe dos agentes da destruição. O *mboguá* de *Charia*, a parte telúrica de sua alma, faz como sua primeira vítima uma filha de *Pa’í*, que não é ressuscitada pelo seu pai justamente para que os homens saibam que o *mboguá* é mortal para quem o vê ou ouve.

Uma única ação de iniciativa própria do irmão menor é narrada: sua tentativa de manter relações sexuais com sua tia paterna. Este é o motivo pelo qual o Satélite da Terra tem a “cara manchada”, pois a tia untou os dedos com resina para descobrir a identidade daquele que sorrateiramente intentava contra ela. De todas as maneiras, não fica enunciado a consumação de tal relação.

A narrativa registrada por Clastres (1974: 70-75), recolhida entre um grupo Mbyá do Paraguai mas não entre aqueles dos quais provêm as narrativas anotadas por Cadogan (1959), enuncia que os irmãos são gêmeos mas de pais diferentes, exatamente como na proposição do mito apapocúva colhido por Nimuendajú [1914]. Mas elas diferem sobre o personagem *tupã*, de onde pode Hélène Clastres (1975: 33) ter concluído que ele é o criador da terra atual, pois é a *Tupã* que os gêmeos recorrem após sua frustrada tentativa de exterminar os jaguares da terra, por falta

do irmão menor. Eles se elevam ao firmamento a fim de pedir a *Tupã* que lhes dite as normas para os conduzir na vida e a exterminação dos jaguares na terra. *Tupã* lhes concede uma outra terra, a salvo dos jaguares.

A variante colhida por Gancedo (1986: 6-10) traz apenas a indicação geral de sua proveniência, sem nenhuma alusão ao autor ou a sua comunidade. Nesta, como naquela anotada por Cadogan (*id.*), os irmãos não são gêmeos; e é o mais velho, *Kuarahy*, que cria *Jacy* a partir de um “pedacito de *baipú*”. O episódio de vingança contra os jaguares ou os seres primitivos que comeram a mãe deles não está presente na narrativa, e os irmãos decidem irem-se ao céu para encontrar seu pai. O irmão mais velho insiste junto ao menor que ele suba depois por duas razões: *Zazí* (*Jacy*) não saberia fazê-lo corretamente por si mesmo, e, porque é ele, *Kwarai* (*Kuarahy*) quem vai se levantar todas as manhãs bem cedo - o que com certeza *Zazí* não gostaria de ter como encargo. Assim *Zazí* fica encarregado de iluminar a noite.

Na narrativa apapocúva (Nimuendajú [1914] 1987: 143-151), o pai do “filho menor” é um ajudante do criador, saindo de cena tão logo “experimente” a mulher, “encontrada” na panela criada por *Ñanderuvuçu*. A relação entre os irmãos é também “paternal”, com a diferença que o irmão mais novo, apesar de trapalhão, tem o poder de ressuscitar seu irmão mais velho lhe soprando sobre a cabeça.

A mãe dos gêmeos, que teve sua alma resgatada por *Ñanderuvuçu*, habita no seu paraíso particular e é para lá que vão seus filhos, *Ñandereyquey* e *Tyvýry*, após suas façanhas na terra. Lá chegando, *Ñandecy* os recebe emocionada, pedindo que eles não voltem à terra, onde seria o fim de todos. Neste contexto, a saga dos gêmeos antecede o evento do *dilúvio*.

Nimuendajú [1914] (1987: 64) considera estranho que não haja no mito apapocúva relação entre os gêmeos com o sol e a lua. Tentando encontrar a razão da ausência desta correlação, ele acrescenta o que bem poderia ser a continuidade do mito por ele anotado —:

“Eles são considerados irmãos; certa vez alguém me afirmou que eles seriam filhos de *Ñanderú Mbaecuaá*. Durante a noite a lua, movida por impulsos homossexuais, chega-se ao leito do irmão, que entretanto não consegue identificá-lo. Na noite seguinte, o sol prepara uma cabaça com tinta negro-azulada de jenipapo, que respinga no rosto do visitante misterioso. No dia seguinte, reconhece nele seu irmão mais moço. *Ñanderuvuçu*, então, coloca ambos no céu: o sol, o mais velho, como astro noturno; a lua, o irmão mais novo, como astro diurno. A lua queimou a terra por se revelar demasiado quente; por isso o sol foi posto em seu lugar, e a

lua banida para a noite. Ela tem vergonha de seu irmão mais velho, a quem não ousa mostrar o rosto redondo e manchado de jenipapo” (Nimuendajú [1914] 1987: 66).

Já a variante que nos foi narrada pelo Kaiowá Albino Nunes, os irmãos são gêmeos de um mesmo pai. A narrativa obedece a mesma estrutura daquelas anotadas por Cadogan (*op. cit.*), com os mesmos episódios, inclusive o de ressuscitar o irmão menor que é morto quando chegam a uma aldeia, *dançando* e *soprando* para seus ossos. A dança é também o recurso utilizado pelos irmãos para que o pai, que sabia que um dia os filhos viriam até ele, os reconheça. Naquele tempo nem o sol nem a lua existiam, e no momento em que o irmão menor dança, surge um facho de luz e lua ascende ao céu. E é da mesma maneira que o sol se torna sol.

Abandonados pelo pai, órfãos de mãe, os irmãos, sejam gêmeos ou não, se diferenciam. Como o dia e a noite, eles se opõem em complementaridade. O irmão mais velho comanda a ação bem como resolve as trapalhadas de seu irmão mais novo, que apresenta tendências transgressoras.

O elo de continuidade entre o episódio do *dilúvio* e a saga dos irmãos se faz através de um tênue apelo. Aquelas anotadas por Cadogan (1959), a ação transgressora é repetida pelo irmão menor na tentativa de ter relações com sua tia paterna. Nas colhidas por Nimuendajú [1914], a ação mítica na qual participam os gêmeos tem fim com o apelo da mãe para que eles não voltem à terra porque nela o fim deles estaria próximo, é um prenúncio do que *Guyraypotý* e sua família irão passar.

6. 2 – Mito e hierarquia

6. 2. 1 – *Quatro contextos, uma hierarquia*

Verá Mirim enuncia a renovação do mundo destruído pelo *dilúvio* em dois momentos. Fazendo uso de uma proposição espaço temporal, se trata em primeiro lugar, de recriar a terra e de instaurar a periodicidade. Num segundo momento, trata-se do estabelecimento de uma nova ordem, a ordem terrena. Vistas em separado, as narrativas têm em comum o personagem *tupã*, para o qual se enuncia

duas origens distintas. Temos assim, duas proposições de relação fundadoras da sociedade guarani.

A recriação do mundo é obra dos gêmeos, filhos do criador maior. Distinguidos em *mais velho* e *mais novo*, há entre eles uma assimetria, onde uma atribuição de valor é dada àquele que é primeiro, pois ele criou inclusive *Tupã*. A distinção entre eles é de opostos como o sol e a lua, que se complementam como o dia e a noite. Desta maneira, a primeira relação que se dá no pós *dilúvio* é aquela entre *Kuarahy* e *Jacy* - ou Adão e S. Sebastião -, relação hierárquica geral ou ampla, onde o todo é *Ñanderú Guaçu*.

Na outra, a vinda de *um* ou *do filho* do criador, *Tupã*, consolida-se a nova ordem de convivência no mundo: criada a mulher e separados os animais dos homens e estes entre si, as condições “para fazer comunidade” e a diversidade estão instauradas, e *Tupã* pode então ensinar e curar os homens.

Acontece que podemos entender que a criação de *Tupã* por *Kuarahy* é o elo que une as duas narrativas, permitindo de maneira implícita, a incorporação dos demais elementos que pertencem aos mitos do “*dilúvio*” e do “ciclo dos gêmeos” encontradas em outros contextos.

Poderíamos vislumbrar uma relação hierárquica de *englobamento do contrário* entre *Tupã* e *Kuarahy*, se pudéssemos propor que *Kuarahy* e *Tupã* ao nível superior da relação, ao nível do todo (como “Homem e homem”), se igualassem. Mas como já vimos, são várias as proposições para *Tupã*, e finalmente não podemos propor que o sol englobe a *chuva* ou o *raio*, ou o *trovão* que lhe são associados, ou que *Kuarahy* envie “*palavras-almas*” para a terra como o faz *Tupã*.

Em termos de proposição e relação hierárquica decorrente, as narrativas aportadas por Cadogan (1959) e Clastres (1974) - pai/senhor-incestuoso/tia paterna -, mantêm as de Verá Mirim - pai/filho/humanidade. Não há *englobamento do contrário*; a relação hierárquica é ampla, o pai é o todo e o valor distintivo é atribuído ao filho, pois também o *senhor incestuoso* se torna um filho na medida em que se redime.

A variante apapocúva destoa das demais narrativas por colocar o *dilúvio* como episódio posterior ao advento dos gêmeos. E assim, não havendo mais textos, não há proposição de continuidade seguido ao evento. A relação hierárquica é a mesma proposta nas narrativas dos outros contextos: hierarquia ampla, o

criador é o todo no qual *Guyraypotý* ocupa posição privilegiada em relação a sua família, esposa e filhos.

Algo de surpreendente é que os quatro distintos contextos de enunciação do episódio do *dilúvio* e da saga dos irmãos Guarani, guardem uma mesma ordem hierárquica: todos os esquemas cosmológicos¹² propostos apresentam três elementos distintos em relação, na qual um deles é o todo que organiza o par em oposição, mas que não é redutível à soma destes.

Se, por um lado, há três elementos em relação no qual um deles é maior que a soma dos demais, esta hierarquia geral ou ampla apresenta uma configuração particular: diferentemente da relação entre as mãos direita e esquerda, ou de uma idéia de primeiro e segundo em si, temos aqui uma hierarquia “substantivada”, que coloca diretamente idéias precisas em oposição, e que não há inversão na relação hierárquica. O que temos em termos de bidimensionalidade da hierarquia, não é uma relação hierárquica que resulta em outra, inversa ou “reversa” (conforme discutimos na análise dos mitos kaingang). O que temos neste caso é uma subversão da ordem original, que a idéia mesma do *dilúvio* encerra, ou no filho que se torna pai, mas que remete à situação de origem na mesma relação hierárquica inicial. Mas afinal, o que é que efetivamente está em oposição ? Ou melhor precisando, qual é a idéia subjacente à oposição entre dois elementos masculinos, que enquanto categorias contrárias opõe um primeiro a um segundo, seja pai/filho ou primogênito/caçula, numa relação que, à primeira vista, e no caso de Bracuí em especial, há mais de cooperação que de contrariedade ?

O que subjaz às narrativas anotadas por Cadogan (1959), Clastres (1974) e Nimuendajú [1914] (1987), é o conflito entre um estado de perfeição contra o de imperfeição para o *dilúvio*; a saga dos irmãos encenam a nova ordem com dois personagens, o *perfeito* e o *semi-perfeito*.

As narrativas do cacique de Bracuí apelam para uma idéia maior, a oposição entre uma terra outrora “feliz” e ora “se acabando”, ou uma terra original, onde só existia o Guarani e não havia “divisões”.

¹² Cabe observar que na tentativa de reproduzir uma imagem dos esquemas cosmológicos que retrate as relações hierárquicas que o constituem, não encontramos a forma adequada. A triangulação, que tão bem ilustrou a análise do mito kaingang, não comporta todos os elementos em relação e tampouco um esquema em círculos, já que este isolaria seus elementos. Nos parece que haveria de se formular um desenho para um esquema complexo e multidimensional.

6. 2. 2 – A relação hierárquica e a estrutura da ideologia

Vimos com a aplicação do modelo de Houseman (1984) à análise da mitologia kaingang que a relação de *englobamento do contrário* é onde está o centro da ideologia, conforme preconizam Dumont (1979: 397) e o autor do modelo. Através dos dados kaingang também ficou demonstrada a articulação dos “tipos” de hierarquia, sendo “uma” a *inversão* da “outra”.

Na ideologia mbyá-guarani não identificamos a hierarquia restrita, e a questão que se coloca é o que tomaremos como a estrutura da ideologia.

O mito dos irmãos, em suas distintas variantes, apontam para a tendência transgressora do irmão mais novo; conforme já havíamos notado, Jacy “é mais humano”. Examinando as proposições em que o caçula é criado pelo primogênito, podemos considerar que a relação hierárquica decorrente é ampla ou geral pois Jacy, a lua, é criado a partir de uma folha ou fragmento do cedro, “a *árvore da vida*” (Litaiff 1999)¹³. E neste caso, o cedro é o todo.

Entretanto, Litaiff (*id.*) nos esclarece que *Kuarahy* e o cedro são o mesmo, pois:

“cedro é *yvyra nhamandu*, ou seja, madeira *Kuarahy*, e *Nhamandu* é como eles chamam *Kuarahy* durante a noite. A *Kuarahy* se associa, o *tekó* e à Jacy o *teko atchý*” (*ibid.*).

O *tekó* é traduzido por “vida, costume” (Cadogan 1959: 208), e *tekó atchý* ou *axý*, “modo de ser imperfeito”, ou, “*simples condição telúrica, corporal*” (Melià 1989: 311).

Nestes termos, haveria uma relação de *englobamento do contrário*, estando os irmãos em oposição estrita.

Ressaltemos que esta proposição, dada por seus informantes, não está presente no nosso *corpus* de análise, e implica que, como “árvore da vida”, todas as almas cheguem a este mundo através dele, *Kuarahy*. Se por um lado não encontramos nenhuma proposição que relacione as “*palavras-almas*” diretamente a *Kuarahy*, por outro lado, a idéia faz sentido pois como nos aponta Litaiff (1999), “*Kuarahy* é doador de *nhande rekó*” – a ele se atribui o código ético e moral, assim como os ensinamentos fundamentais da agricultura e da medicina. Expressão registrada já por Montoya (1639),

¹³ Comunicação pessoal mantida através de correspondência, durante os meses de junho e julho de 1999.

“Os significados desta palavra são múltiplos: nosso modo de ser, nosso modo de estar, nosso sistema, nossa lei, nossa cultura, nossa norma, nosso comportamento, nosso hábito, nossa condição, nossos costumes” (Melià 1989: 293).

Havendo outras proposições de origem para *Jacy*, mesmo sendo nestas guardadas suas características de *imperfeição* ausentes no irmão mais velho, podemos atribuir ao par perfeição/imperfeição o caráter de *idéia-valor central* que estrutura a ideologia? E assim, o episódio do *dilúvio* não seria a “peça” principal deste “dossiê”?

Arbitrária, a divisão não é elucidativa. Podemos tratar como apenas um e o mesmo mito, como entende Aldo Litaiff (1999). Mas consideramos que há uma proposição maior e anterior aos irmãos, e que assim não está na relação entre eles, de maneira completa, aquela que estrutura a ideologia.

Na fala do líder de Bracuí, predomina um esquema espacial, uma idéia que tudo o mais contém, concilia, organiza. Idéia também presente nas narrativas dos outros contextos, ela não se restringe aos personagens em si ou ao estado a atingir nem à prática ritual: esta é a idéia de uma “*terra sem mal*”.

A morada da bem-aventurança está em oposição direta com a terra dos infortúnios, a terra atual. Mas ela guarda relação com a terra imperfeita através da comunicação dos que lá estão e enviam as boas palavras de condução àqueles que se colocam a sua escuta. A *terra privada de mal* também se faz presente na terra má, em concretude, através dos espaços que reservou para se viver no “*bom e verdadeiro modo de ser Guaraní*”.

Em termos de relação hierárquica, não há espaço na Terra que se relacione com a “*terra sem mal*” a nível de identidade. Mesmo se o *tekohá* é uma dimensão espacial que guarda relação com a terra perfeita, ele é um espaço “*semi-perfeito*”, pois nele o sofrimento habita.

Entre a terra perfeita e a imperfeita tem-se o espaço “*semi-perfeito*”; entre o ser perfeito e o ser imperfeito, está o homem em sua condição inicial “*semi-perfeita*”, que pode escolher viver em acordo a ela, pode negá-la como pode ainda superá-la. O personagem do *dilúvio* das variantes anotadas por Cadogan (1959) e Clastres (1974) reúne os três atributos em questão: ele chegou à “*imperfeição*” ao agir a favor de seus desejos e contra a ordem dos “*pais*”, mas ele só pôde atingir a “*perfeição*” por ter como condição prévia a “*semi-perfeição*”.

Ambos os episódios, do *dilúvio* e da saga dos irmãos, estão interligados; eles se distinguem ao trabalhar os três elementos em relação enquanto *estado* (perfeição/semi-perfeição/imperfeição) e enquanto *condição* (perfeito/semi-perfeito/imperfeito). Relação hierárquica ampla, neste caso, o estado antecede a condição.

Nas palavras de Litaiff (1999) “é entre Kuarahy e Jacy, opostos e complementares, que vibra a experiência humana total”¹⁴. Mas, está em uma terra privada de sofrimento e carente de qualquer mal, terra indestrutível e perfeita, o valor central e a idéia que estrutura esta ideologia. E nela, Kuarahy nela tem uma participação especial:

“Sendo *Kuarahy* o doador de *nhande reko*, e sendo esta a única maneira de se alcançar *Yvy mara ey*, logo, *Kuarahy* é uma porta de entrada a *Yvy mara ey*, - “é o sol que nos indica a direção certa” – afirmam os Mbyá” (Aldo Litaiff com. pessoal, julho de 1999).

¹⁴ Aldo Litaiff, com. pessoal 24/06/1999.

7 – Ideologia e organização social

Considerando que a disjunção entre ideologia e fatos empíricos é na realidade um falso problema, Houseman (1984: 314) entende que o modelo hierárquico seria melhor qualificado de “*estruturante*” que estrutural, na medida em que “*ele não descreve uma forma de organização, mas sim as condições que regem a emergência desta forma*” (*id.*).

O princípio hierárquico não indica uma forma de organização, mas o mito aponta para a idéia totalizadora que a contém. A questão é que aplicamos o modelo, proposto genericamente para a organização global de uma ideologia, como instrumento para a análise de mitos, tomando-os como *locus* privilegiado da ideologia, entendendo que ele veicula um discurso não exclusivo mas *totalizante*, e que trabalhando com proposições normativas centrais e não as normas mesmas, as integra em princípios que dão forma particular a um todo social.

Utilizamos do modelo para precisar o que podemos considerar a estrutura da ideologia, o que de ante mão consideramos estar enunciado no mito do *dilúvio* através de proposições como ‘o que a ele sobreviveu’ e ‘como essa sobrevivência participa na sociedade que se reinstitui desde então’.

O modelo propõe uma *relação indireta* entre ideologia e realidade observável pois os princípios que regem duas *idéias-valores* não poderiam resultar em normas unidirecionais: ora um ora outro princípio será aplicado, dependendo do contexto ou da situação (*ibid.*: 313).

Ao longo deste trabalho vimos utilizando o termo contexto de maneira precisa, o mesmo não se aplicando aos usos que Houseman (*op. cit.*) dele faz. Do material que dispomos para análise temos, no caso kaingang, a enunciação de um ou outro princípio em contextos distintos, e ainda os dois princípios juntos num mesmo e terceiro contexto; não encontramos elementos que indiquem a alternância de uso destes princípios “*estruturantes*” à situações específicas. No caso guarani, guardadas as variações da ação mítica, um mesmo princípio hierárquico subjaz às narrativas. Podemos questionar que no caso kaingang, os contextos de Araxó e de Xê são antes de mais nada contextos de enunciação, e para os quais não temos dados de verificação de seus usos. Mas, a considerar como o princípio se manifesta no contexto atual – pois é somente ao qual este trabalho poderia se destinar -,

cremos que “*ora um ora outro*” só se aplica numa proposição integrada como o faz Xê Coelho.

Cabe agora emancipar a análise do modelo, mas fiel a sua teoria, verificar a organização social em sua *relação indireta* com a ideologia, utilizando-se das proposições dos mitos.

7. 1 – O caso kaingang

As proposições “*kamé é primeiro porque é mais forte*” e “*kairu é algo mais que kamé e ambos são amigos e parentes dos kaingang*”, encerram a concepção do dualismo kaingang. A primeira propõe que uma metade seja engendrada da outra; a segunda, que a divisão que os separa no domínio da morte, os integra na unidade tribal kaingang em vida.

A divisão da sociedade é justificada nos termos de uma necessária distinção, pois o homogêneo é causa de desequilíbrio. A distinção se coloca em termos de oposição ou de rivalidade. Mas para que a oposição engendre o acordo ou a solidariedade, uma ordem precisa ser estabelecida: se não há assimetria não há complementaridade; e sem complementaridade não há condições de sustentação do social.

A proposição “*kamé é mais forte*” não implica em estratificação social: define-se através dela uma ordem de presença ou de chegada, “*kamé é primeiro*”, como o acordo firmado entre os dois sóis para que uma nova ordem se estabeleça. Uma relação entre “*englobante*” e “*englobado*” organiza a sociedade pós *dilúvio*, e a complementaridade está colocada em função da relação e tratamento dos mortos, incluindo-os no todo social.

A etnografia não aponta para qualquer tipo de “*especialização*” que possamos atribuir a um ou outro contexto em função das relações hierárquicas em uso. Os dados de Xapecó permitem que se identifique um mesmo discurso permeando outros contextos, e as mesmas regras regendo a organização.

Entretanto, podemos vislumbrar a partir da enunciação de Arakxó, que asserções como “os kaingang verdadeiros”, *kaingang-pe*, “os legítimos kaingang”, possam ocorrer. Trata-se neste caso - como naquele em que a oposição iniciados/não-iniciados engendra a categoria daqueles que não serão jamais iniciados -, da emergência de argumentos não dedutíveis das próprias categorias em relação, a exemplo de argumentos como « *parmi les adultes certains (hommes*

initiés) sont plus adultes que d'autres (femmes, non-initiés) » (Houseman 1984: 314).

Isso explicaria em parte a interpretação de Borba (1904), mas não sustenta a proposição de Veiga (1994) para a divisão dos nomes entre as seções. A referência para a origem do “nome do mato”, encontra-se no texto aportado por Nimuendajú [1912] (1986: 87) atribuindo às metades a construção de seus estoques a partir de eventos associados a *kamé* e *kairu* em suas primeiras andanças pelo mundo. A única alusão à oposição bom/bonito e ruim/feio encontra-se na narrativa de Araxó, no episódio da saída da Serra. Se a tomamos como referência, a categoria dos nomes bons/bonitos “é de natureza” *kairu* e a dos ruins/feios *kamé*. Assim, as duas pertencem aos “kaingang legítimos”, e não podem ser consideradas como fator de distinção social entre seções principais e seções minoritárias. Veiga (*id.*: 135) mesmo aponta a existência de nomes *bonitos* entre os *votôro*, seção da metade *kairu*.

Também não podemos relacionar os *kurutõn* aos *weineky* ou fazer qualquer formulação a respeito pois não temos dados do termo em seu contexto de origem, o de Araxó, e porque este termo não comparece como objeto de proposição no contexto atual.

Quanto às seções *weineky* e *votôro*, elas são concebidas primeiramente, antes do *dilúvio*, à função cerimonial – “para as festas que iam realizar”-, mas elas foram necessárias, após o *dilúvio*, para arranjar os casamentos “quando a população tornou a aumentar”. Fokâê também lhes atribui função ritual, e uma existência anterior mesmo à primeira inundação. As seções não são objeto de uma formulação quanto a sua origem: a questão principal não se dirige à elas mas àquelas que as contêm.

A proposição “os *weineky* são mais forte que os *kamé*” indica apenas que eles podem prestar serviços rituais àqueles que são os *primeiros*. Que eles não possam ser enterrados no mesmo cemitério por serem uma espécie de “canibais espirituais” não encontra justificativa de desigualdade social nos contextos, especialmente se considerarmos que o importante informante de Baldus (1937), Kõikãng, era o chefe de Palmas e pertencia a seção *weineky*.

O mito do *dilúvio* trabalha com todas as proposições normativas: a filiação patrilinear, a exogamia das metades, a divisão central entre consangüíneos e afins, a atribuição de funções cerimoniais às seções *weineky* e *votôro*, como também sua

função nos casamentos. Mas, fundamentalmente, seja *kamé* ou *kairu* “primeiro”, a assimetria se situa no nível das metades, e a *oposição* e a *complementaridade* entre elas é a enunciação totalizadora.

Pudemos constatar uma ocorrência que relaciona “*kamé* é primeiro” ao contexto onde a assimetria se aplica, nos casamentos da seção *kamé*. Em termos proporcionais de população, os *kamé* são os que mais se casam no interior da seção: sua classificação de casamento incestuoso não influi no “padrão de transgressão” à norma pois há um percentual que se mantém o mesmo nas avaliações do total de casamentos, dos primeiros casamentos e da geração zero conforme as genealogias de Veiga (1994: Anexo 6) da reserva de Xapecó. A transgressão à norma encontra na ideologia elementos à disposição de uso: o mito enuncia o incesto entre um casal de irmãos da metade *kamé*, ou uma situação de incesto entre os filhos do casal *kamé/kairu*. A divisão, não sendo constitutiva, pode ser restaurada; basta que o elemento ‘*origem*’ esteja em presença.

Três possibilidades de casamento estão enunciadas. Em termos lógicos, as mulheres kaingang que entraram na aliança poderiam, servir a uma distinção no interior das metades, e inclusive propiciar a justificativa para as seções *weineky* e *votôro*, já que se poderia propor que estes seriam “*mais fortes*” para o tratamento dos mortos, pois descendem daqueles que sobreviveram ao *dilúvio*. Entretanto, é justamente neste contexto de enunciação que não há nenhuma alusão às seções. E nele não faria sentido, na mesma lógica, uma distinção social justo àqueles que se pode considerar como “legítimos kaingang”.

Uma tênue faixa de fronteira entre a norma e a ordem se manifesta através das práticas ritual e xamanística, onde o que está proposto e o que se observa ocorre em estreita relação. O *Kiki* de 1995 em Xapecó, conforme descrito (Capítulo 3), “coloca em cena” a assimetria “*kamé* é primeiro”, a relação hierárquica *kamé* o *todo* e “a complementaridade das metades constitutivas da unidade social kaingang” (Crépeau 1995: 26). O *Kiki* tem caráter de agrupamento anual que combina o resultado da colheita do milho com a época da coleta dos frutos do pinheiro (*Araucaria angustifolia*), possibilitando a reunião de membros de várias comunidades em torno do “beber *kiki*” para celebrar a sociedade ela mesma. O *culto ao mortos* é também uma *feira* (Baldus 1937; Maniser [1914] 1930; Nimuendajú [1913] 1993), que contava inclusive com dançarinos rituais.

A escassa literatura do *Kiki* indica diferenças na ação ritual, mas somente a descrição de Baldus (1937) permite a identificação dos princípios hierárquicos em outro contexto, e a interação das proposições de Araxó, de Xê e de Fokê. Festa dos que celebram a aliança, com baile, músicos e dançarinos; e festa dos que se libertam da obrigação da aliança. Neste *Kiki*, o *culto aos mortos* obedece a uma assimetria de ocasião: no cortejo ao cemitério, vão à frente os membros da metade ao qual pertencia o morto.

O mito não trata do xamã, mas o xamanismo tradicional utiliza-se do princípio hierárquico onde *kamé* o todo “*englobante*”.

« Par son alliance avec un animal-auxiliaire de même moitié, le *kuiã* réitère cette situation fondatrice où seuls les *kamé* constituaient les bases sociologiques de la société kaingang » (Crépeau 1997a: 11).

Vimos que a sociedade kaingang não pode ser considerada “frouxamente” estruturada. Se tomarmos a exogamia das metades como a norma que o mito enuncia, constatamos que há uma estatística da norma e uma de sua transgressão, e portanto não há disjunção. Mas tampouco pode-se propor que *kamé* ou *kairu* “primeiro” resulte em prerrogativas outras que a de *kamé* ou a de *kairu* *prestar primeiro serviços rituais* a *kairu* ou a *kamé*. A relação entre os dois registros é indireta: não se encontra entre os dados etnográficos nenhum indício de outro privilégio ou de outra obrigação que decorra diretamente da relação de oposição assimétrica entre *kamé* e *kairu*.

O que se pode propor como decorrente das duas proposições distintas integradas em princípios hierárquicos inversos interagindo em diferentes contextos, é que uma mesma concepção de origem organiza uma mesma ordem social. O que entendemos como relação indireta é que seja uma ou outra aplicação do princípio hierárquico, a organização social se mantém a mesma. Uma relação de oposição assimétrica entre *kamé* e *kairu* possibilita que os membros desta sociedade se concebem como tendo uma origem única e una: da metade *kamé* que se divide para fundar a ordem social ou que todos os Kaingang são *kamé* ou *kairu*. A ideologia é uma e una: não há conflito ou contradição a nível de concepção.

Quanto ao ritual, podemos propor que uma enunciação apela ao domínio da morte para a unidade e para a separação; a outra ao domínio sociológico para a aliança e para a divisão.

7. 2 – O caso mbyá-guarani

Não há propriamente *uma* ou *a* narrativa da “terra sem mal”, apesar de sua idéia permear todos os discursos do contexto de Bracuí, e estar presente nas variantes do mitos analisados. Estruturada sobre a trilogia *perfeição*, *semi-perfeição* e *imperfeição*, o episódio do *dilúvio* enuncia a possibilidade de alcançá-la, e os meios para tanto.

Em apoio a estas considerações, Litaiff (1999) acrescenta:

“A Terra sem mal é tão presente, tão urgente e tão catalisadora, que seria redundante falar diretamente sobre ela. O bem na terra corrupta é propiciado pela presença de tekó, possível sobre alguns tekoá; quanto menores estes espaços, maior a necessidade de transcender a *Yvy pyaú*” (Litaiff com. pessoal 18/07/1999).

O relacionar-se com a “terra sem mal” não é exclusivo das situações de crise ou limite; a prática cotidiana das rezas e a vida ordinária em si com ela se relaciona, pois sua condição de totalidade se dá por pautar as questões “de onde viemos”, “quem somos”, “como devemos viver” e “para onde vamos após a morte”.

Idéia totalizadora, ela sustenta a criação da primeira terra, *Yvy tenondé*, que teve sua existência comprometida pela propagação do mal advindo do predomínio da parte telúrica sobre a porção divina da alma humana. O recurso das divindades foi o de eliminar a terra original, reservando o espaço sem infortúnios e sem privações para onde o homem lá chegue sem sua parte “impura”, e criar uma outra, apropriada à condição humana. *A terra sem mal* só pode existir, portanto, fora desta, sendo pré requisito para alcançá-la, alcançar para si o estado “carente de mal”, o estado de “indestrutibilidade”.

Terra onde não existe sofrimento, nela se vive em acordo com os princípios do “*bem falar*”, “*bem amar*” e “*bem rezar*”. São várias as possibilidades de sua localização assim como se a denomina; seja ao leste, depois do mar, uma ilha, no zênite, no centro da terra ou no paraíso de *Ñandecý*, “*a terra de nunca acabar*” ou “*a terra sem fim*”¹ é também a morada das almas dos mortos que não se perderam no seu caminho de acesso. Terra de abundância e de vida em comunhão, nela só habitam Guarani em *estado de perfeição*.

É para lá que consegue ir, no derradeiro momento do *dilúvio*, seja o *Senhor Incestuoso* seja *Guyraypotý* e sua família. Mas sabemos que há várias proposições

¹ Denominação dada pelos Mbyá de Bracuí (Litaiff 1996: 130).

sobre aqueles que para lá foram, em outras situações que não a do *dilúvio* originário, e que a sua busca justificou práticas concretas de movimentos migratórios em diferentes momentos históricos, assim como motiva práticas rituais cotidianas. O xamã também pode acede-la, em sonho ou durante estado de “fervor religioso”, e de lá trazer as “*boas palavras*” aos seus companheiros.

Outro uso que se associa à idéia da “terra sem mal”, individual, é o do suicídio, praticado entre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul desde há trinta anos, especialmente na reserva de Dourados. Ocorrência que por sua amplitude e atualidade (agravada a partir de 1985), envolve uma complexidade maior a que se destina este trabalho, registra-se apenas que Schaden (1954) já a havia detectado no âmbito da ideologia.

“Se há rezas para suplicar vida longa, há-as também para pedir a morte. Tal se encontra pelo menos entre os Kaiová, onde essas rezas se chamam oñeegupí; a palavra indica a subida da alma para o céu com o fim de apresentar a súplica. Entre os Kaiová, aliás, a maioria ou pelo menos grande parte das rezas tem a finalidade de se obter a visão de Kéý, ou seja, do deus solar *Kuaráry*. E basta, dizem, que alguém tenha tido uma vez a graça de ver a Kéý para que não tarde a morrer, levado pelo desejo de vê-lo sempre” (Schaden 1954: 153-154).

Na vida ordinária a reza é um meio de atualização desta que rege a concepção de origem e destino do homem Guarani. Com o rosto voltado para o nascente, o Mbyá reza, todos os dias, em qualquer situação. Ele também reza em conjunto, no seu grupo familiar ou comunitário, para dirimir um conflito, apaziguar uma aflição, para festejar um encontro, compartilhar os votos de prosperidade.

O seu espaço é o *tekoá* ou *tekohá*, casa e roça circundadas pela mata: dimensão concreta de “terra guarani”, desejavelmente o lugar onde o “branco” não chegou, espaço e noção de territorialidade onde e através do qual se reproduz a sociedade. Neste espaço há um esforço dirigido para se viver como se todos integrassem uma parentela. As aldeias não são ou não devem ser grandes; grandes podiam ser as casas, mas não as aldeias. Muitos podiam ser os *tekoá* e juntos formavam um *guará*, território expandido da conjunção de interesses sócio-políticos.

À terra se liga uma liderança, à qual lhe é dada exercer a autoridade de condução daqueles que farão uso de uma porção de território. Mas não há autoridade sem conhecimento, conhecimento este “revelado”. A aquisição de conhecimento é um mérito pessoal daqueles que se trabalham para manterem-se inspirados. A autoridade enfim, em sua indissociabilidade do político e do religioso,

se exprime através da palavra; palavra *escutada*, ela se dirige à orientar e mesmo reconduzir ao *bom e verdadeiro modo de ser* Guarani.

A figura do líder é idealmente a do xamã. Condutor espiritual, como um “bom pai”, ele orienta através da palavra e de seu comportamento. A mesma figura corresponde a do chefe de família: a frente de uma família, um homem que fundamentalmente saiba rezar. Todas as aldeias (*“asiento de fogones”*) têm um membro, homem ou mulher, capaz de exorcismar malefícios, de praticar a cura. Todo *tekoá* tem seu xamã.

Os mitos, em todas as sua variantes, a ele fazem referência. Assim como não se separa a autoridade espiritual da temporal, Guyraypotý é a imagem “perfeita” do pai e chefe, que conduz sua família enquanto xamã-profeta. Xamã-profeta também é *Tupã* ou Jesus, conforme Verá Mirim, quem *foi de casa em casa ensinando e curando*. E, o maior de todos eles, *Kuarahy*.

Não podemos atribuir o valor distintivo e assimétrico à figura do xamã ou do “chefe”, pois nos parece demonstrado que, não havendo uma divisão nítida entre os dois domínios, estes papéis combinam contingência e necessidade, e fazem parte de uma *escolha* individual a ser legitimada ao longo do tempo. O valor distintivo é atribuído ao *condutor* do grupo, não necessariamente um xamã, mas líder religioso. Como indica a mitologia, o “número dois” nesta relação é o seu *ajudante*: nos mitos, o irmão ou a mulher; na vida ordinária, o xamã tem o seu *yvyráidjá* e o cacique o seu “vice”.

Se juntamos as proposições de Melià (1990) ao discurso dos Mbyá de Bracuí (Litaiff 1996), esta figura “aparentemente impossível” do *chefe-profeta* como propôs Viveiros de Castro (1986: 643), corresponde ao que denominamos de *condutor* que, em sua função maior de manutenção de uma comunidade agregada no “modo de viver guarani”, inclui a prerrogativa de conduzir na *busca* da terra para *assentar* seu grupo num *tekoá*.

Duas variantes do *dilúvio* enunciam um incesto como sua causa, mas poucos são os dados que obtivemos sobre a relação entre sobrinho e tia paterna. Pessoa (1950: 7-47), que através de um estudo analítico arrolou o motivo do *dilúvio* nas Américas, registrou como único caso em que um incesto é a causa do cataclismo, o mito mbyá (*id.*: 17) anotado por Franz Müller [1934].

Aldo Litaiff (1999) nos informou que em 1996, quando esteve novamente em Bracuí, Verá Mirim lhe afirmou que a tia paterna é realmente um grande tabu, com a

diferença que na atualidade, a relação entre sobrinho e tia paterna se situa no mesmo nível de qualquer outra relação incestuosa, como a de tio materno e sobrinha. E o etnólogo acrescenta:

“A questão maior é o que Vera Mirim chama de "casamento com o mesmo umbigo", quer dizer que atualmente o mito de *Karáí Jeupié* é um modelo ideológico do tabu do casamento entre membros de uma família consangüínea, ele me disse "se casar com a irmã da mulher, ou a mulher se casar com o irmão do marido depois de separada, não tem problema". Em todo caso encontrei casamentos entre o irmão da mãe e sobrinha, ocultado pela comunidade. Verá Mirim disse que isso não acontecia lá” (Litaiff com. pessoal, julho de 1999)

Distintamente de Verá Mirim, o Mbyá Timóteo, líder da Comunidade de Morro dos Cavalos (Santa Catarina), nos informou que de primeiro foi assim, que a dita união foi a causa do *dilúvio*; mas que agora já não é mais assim: “*agora nós somos bem pouquinhos então pode casar*” (com. pessoal, fevereiro de 1999). Indagado sobre a possibilidade de união entre sobrinho e tia paterna, o Kaiowá Mário Turiba² confirmou a proposição de interdição conforme Verá Mirim, pois “*parente de sangue muito perto não pode se casar*”. Sua explicação é que este tipo de união predestina o casal ou os seus filhos como presas da onça (*Panthera [Jaguaris] onça*).

Jean-Claude Muller (com. pessoal, dezembro de 1997), indicou-nos que é comum entre as sociedades à terminologia de tipo omaha, ser a tia paterna um tabu, pois ela cabe um papel normativo, ela “dita a norma”.

Viveiros de Castro (1986: 407) considera curioso que “tão pouca atenção tenha sido dada ao casamento FZ/BS, em favor dos rios de tinta derramados sobre o “privilégio avuncular” (id.) -:

“O casamento com a FZ, simétrico e inverso da união MB/ZD, teria os mesmos efeitos endogâmicos, em um sistema uxorilocal, que esta última, e estaria igualmente apoiado na centralidade da relação B/Z, que Rivière aponta no sistema social Trio (p. 276)” (Viveiros de Castro 1986: 407).

Entendendo que há semelhanças estruturais entre os sistemas tupi-guarani e caribe que ainda precisam ser desenvolvidas (*id.*), Viveiros de Castro (*ibid.*: 684) lembra que o casamento com a filha da irmã é arranjo desejável na medida em que permite “escapar” à residência uxorilocal.

² Comunicação pessoal, setembro de 1998.

Analisando os casamentos Araweté, o etnólogo (ibid.: 411) indica “não entender direito a idéia de que as uniões conjugais entre MB/ZD e FZ/BS “reais” são impróprias – mas ainda assim freqüentes” (ibid.: 411-412).

“Toda a problemática de parentesco TG/Caribe pode ser pensada a partir de uma filosofia que busca fugir da troca matrimonial e da exogamia, bem como tenta uma dissolução da diferença parente/afim, e a diminuição do número de afins “necessários”- enfim, uma filosofia onde o incesto é tangenciado como limite ideal-impossível” (Viveiros de Castro 1986: 407).

Quanto a nós, só o que podemos entender da classificação de incestuosa a relação entre sobrinho e tia paterna é que, primeiramente, neste caso “*mesmo umbigo*” quer dizer consangüinidade via linha paterna. E assim, uma sociedade que se pensa como uma “comunidade masculina de consangüíneos” não pode conceber que o elo entre pai e filho, ou entre irmãos, possa passar para categoria dos afins.

Enfim, para concluirmos, uma palavra sobre aquela que foi deixada para a dona da terra, a anfisbena.

Simulacro de dualidade, pois é a imagem perfeita do que não existe –um mesmo corpo e duas cabeças –, a idéia expressa a maneira particular de como esta ideologia está codificada. Um mesmo corpo e duas cabeças é idéia que podemos identificar na relação entre os irmãos *sol* e *lua*, e também na relação entre cacique e xamã. A propósito, Viveiros de Castro (1986), salienta que se buscarmos um *tema* comum entre as etnografias tupi-guarani, iremos encontrar o emprego da palavra “ambivalência” aplicado à distintas características destas sociedades.

“Já se disse que a atitude dos Guarani face à morte era ambivalente (Schaden 1962: 133); que o papel do xamã era objeto de uma avaliação ambivalente (Wagley, 1976; Baldus, 1970: 401); que o prisioneiro de guerra Tupinambá encarnava uma ambivalência e uma contradição (Huxley, 1963: 287); que o mundo natural e sobrenatural ofereciam um caráter ambivalente do ponto de vista da Sociedade (Kracke, 1983: 34-5); que o lugar da chefia ou da autoridade era essencialmente ambíguo (Kracke, 1978: 71), por fim e sobretudo, que a ambivalência é constitutiva do humano, ou do estado cultural (H. Clastres, 1978: 93-97)” (Viveiros de Castro 1986: 113-114).

Ambivalência e ambigüidade “orientando” a ideologia, temos que reconhecer que a sociedade mbyá é altamente codificada: tomando-se a obra de Cadogan (1959) como “roteiro etnográfico”, verifica-se que há “*boas palavras*” para tudo. “*Ideologia bipartida*”, a dualidade é a condição da sociedade, mas, a concepção de origem é una: seu valor cardinal e intangível, “*nosso pai último último primeiro*” é o criador absoluto. Constituída de idéias à realização multiforme, a alma humana

provém de quatro paraísos, mas apenas um espaço é seu objeto de desejo. *Sol* e *lua*, além da situação temporal, apontam para a oposição constitutiva: aquela entre perfeito e semi-perfeito, pois a *lua*, por ser criação ou ter laço de consangüinidade com o *sol*, guarda relação com o *ser perfeito*. O imperfeito é a parte telúrica, e esta fica na *terra má*, no *mboguá*. O valor central, constitutivo do humano, da sociedade e da terra, o semi-perfeito, potencialmente divino e tendenciosamente imperfeito.

8 Água, princípio e hierarquia

Entre as variantes mais antigas das narrativas kaingang e mbyá-guarani não há, como nas dos contextos atuais, apelo explícito ou uso de elementos da tradição católica. Pessoa (1950: 7) indica que entre os mitos do dilúvio que catalogou, especialmente entre os índios da América do Sul, são inúmeros os que não se nota a influência da tradição judeu-cristã.

O motivo do dilúvio tem seu registro mais antigo na cultura sumeriana, mas é a narrativa bíblica a mais difundida. Jack Miles (1997)¹, discutindo as razões que levaram o homem a sofrer o dilúvio², indica que na literatura judaica o motivo provém historicamente da Babilônia, onde a trama se desenrola entre uma deusa má, do dilúvio e do caos, vencida por um Deus bom, da terra seca e da ordem. Tal empréstimo não poderia ser estruturado que dentro do monoteísmo judaico, colocando no personagem absoluto a opção teológica em detrimento da cosmológica: um ser bom e generoso que distribui a prosperidade, e que ao mesmo tempo pode ser impiedoso e injusto provocando calamidades. Fato que aliás não passa despercebido a Fokâê, salientando-o em sua narrativa na reprovação do *filho* ao ato inconseqüente do *pai*.

Este uso, em ambos os casos, nos parece remeter ao que Crépeau (com. pessoal, 1996) considera como discurso que pretende *englobar* todos os demais, o qual Fokâê faz amplo uso, adotando uma solução original para manter os elementos tradicionais na narrativa e incorporar aqueles do dilúvio bíblico. De fácil difusão, na medida em que reúne elementos “consagrados”, o motivo tem na sua atualização uma proposição comum aos dois contextos: vivamos em acordo às nossas tradições para “*escapar*” ao “*novo século*” ou neste mundo quase acabando, pois “*se rezar bastante, talvez ainda dê pra consertar a fábrica do fogo*”.

A proposição do fim deste mundo integra o discurso tradicionalista, apelando à relação entre identidade étnica e terras. Viver em observância à tradição do grupo tem se demonstrado, para a maioria das sociedades indígenas no país, a sobrevivência em senso largo. A pressão sobre suas terras, exerce igualmente pressão sobre suas identidades; não basta *ser* índio, há que se *estar* índio.

¹ MILES, Jack (1997) *Deus – Uma biografia*. São Paulo, Companhia das Letras.

² FOLHA DE SÃO PAULO, 1º de junho de 1997, Caderno *mais!*, 5: 9.

Ideologias que se exprimem privilegiando esquemas cosmológicos temporal, a kaingang (*primeiro e segundo “mundos”*), e espacial, a guarani (*terra indestrutível e terra inacabada*), a primeira se apresenta como uma comunidade de “afins”, a segunda se quer uma comunidade de “germanos”. Sol e lua nelas têm papel central. Estando lua subordinada ao sol, do qual ela se deriva ou é criada por ele, é através da relação assimétrica, oposta e complementar entre eles que se põe termo ao estado de homogeneidade e se instaura a distinção fundadora: dia e noite regem o masculino e o feminino em uma, o perfeito e o semi-perfeito na outra.

Um esquema triádico rege a organização territorial: no *tekoá* são os mesmos três espaços kaingang, casa, limpado ou roça, e “*lieu paradigmatische*” (Crépeau 1997 a: 8), o *mato virgem*. A temível onça, ou melhor, o tigre, é para uma signo de poder; para a outra, de podridão. Um incesto primordial permite o ressurgimento da sociedade; uma relação incestuosa provoca o cataclismo originário. Os seus xamãs reproduzem fielmente a proposição central do mito, tanto que podemos nos referir ao *Dilúvio mbyá*, como o mito da emergência do xamã, e ao kaingang, como mito da restauração das metades a partir da *unidade kamé*, que o *kuiã* personifica. À figura de um condutor se contrapõe um membro de cada metade: o que em uma a referência ao todo se dá mediante a presença de um líder, cacique ou xamã, na outra o que se nota é a sociedade mesma, através de suas metades, que se relacionam com a totalidade através do rito *Kiki*.

E há ainda outros temas trabalhados a partir das mesmas imagens, atestando o que Viveiros de Castro (1986: 31) indica tratar-se de um mesmo repertório simbólico operando diferentemente as mesmas questões. Mas a nossa opção não é o da comparação de universos e seus repertórios míticos. Nos interessa em termos comparativos a organização hierárquica das ideologias em análise, e o que o aprendizado nos permite abstrair neste sentido.

Toda a pesquisa que sustenta este trabalho foi conduzida sobre a busca de apreensão de um *todo* e na identificação de *totalidades* que o expressam, assim como na identificação do que está em *relação* estruturando o *todo*, ou seja, os princípios que regem esta relação organizadora.

O valor último destas ideologias, o todo maior e intangível, na ideologia mbyá se exprime pela idéia do absoluto, um criador que cria a si mesmo “iluminado pela sabedoria do seu coração”, e uma “*terra sem mal*” a totalidade que com ele se relaciona diretamente; a *unidade tribal* kaingang, o valor cardinal e bem inalienável

desta ideologia é celebrado pelo *Kiki*, a totalidade que atualiza a divisão social a partir da metade *kamé*.

Um relação hierárquica entre opostos e complementares se apresenta constituída de três elementos. Assimétrica, a relação é assim triádica, pois quando há somente dois elementos em relação, é que um deles é *dual*: o todo e um elemento neste todo.

Podemos falar em tipos de hierarquia.

Sim, a hierarquia ampla é um tipo de hierarquia: se no caso kaingang pudemos tratá-la como uma versão do princípio hierárquico, o caso mbyá revelou uma *outra*, “quase” ampla ou “quase” restrita: “quase” poderíamos propor o termo *englobamento do “semelhante”* para a relação entre os irmãos Guarani, ou “substantivada” para a hierarquia geral que “*uma terra perfeita*” distingue o “*tekoá*” de uma “*terra má*”.

Diferente da versão geral ou hierarquia ampla, na qual o exemplo das mãos ilustra os elementos em oposição indefiníveis em si mesmos, onde a distinção entre direita e esquerda não advém de uma diferença constitutiva e sim da distinção de valor dada pelo *todo* (o corpo) que os organiza, e que portanto pode haver situações onde a atribuição do valor esteja no outro elemento, encontramos uma *outra hierarquia*. Em todos os contextos analisados, não se apresentou uma situação sequer que atribua valor distintivo ao que é *segundo*. A bidimensionalidade desta hierarquia está na sua enunciação enquanto *estado* e seu desdobramento em *condição*. Não há inversão ou reversão, encontramos desdobramento e repetição.

A modelização da ideologia mbyá “escapou” à aplicação do modelo conforme aquela realizada na ideologia kaingang, não somente por apresentar uma relação hierárquica não prevista no modelo, mas também porque identificar o que é a proposição central nesta ideologia, encontrar a *idéia-valor* dada pela trilogia perfeição/semi-perfeição/imperfeição, colocou-se como o objeto mesmo da análise.

Na aplicação do modelo, ou melhor, na *modelização* das ideologias, a diferenciação entre hierarquia e relação hierárquica decorrente não mostrou utilidade. O modelo proposto foi justamente questionado quanto ao que Houseman (1984) propõe para estrutura da ideologia por resultar na organização global de um sistema ideológico. Adotamos como estrutura da ideologia a relação central constituída por *idéias-valores* em oposição fundadoras da ordem do pós dilúvio.

Outra questão no seu modelo, a de precisar o que compreende um mesmo todo para se identificar as mudanças de níveis, também não apresentou utilidade. Se o que interessa é justamente um nível central, que deve ser identificado operando em outros contextos, a opção de uma modelização global da ideologia separando níveis ou situações, incorre no risco de uma modelização formal que perde de vista seu objeto maior: identificar o todo e as totalidades que com ele se relacionam.

Entende-se assim, que apartamos as questões do modelo de Houseman (*id.*) da *modelização* realizada. E estando esta modelização atrelada às categorias que estas ideologias problematizam, isto é, tomam como objeto de pensamento e de proposição sobre elas mesmas, a discussão do modelo, outra que levada aqui, requer um estudo comparativo junto aos usos da teoria da hierarquia por outros autores. Particularmente profícua para o desenvolvimento das questões levantadas pode resultar um estudo comparativo entre o modelo de Houseman (*ibid.*) e aquele subjacente às análises de Tcherkézoff (1983; 1986; 1993), assim como seus trabalhos subseqüentes.

Modelo geral e não ideologia particular, sim, podemos afirmar para o princípio hierárquico como meio de condução à concepção de *todo*, para uma abordagem holística de uma sociedade. Restrição há que ser feita à generalização do *englobamento do contrário* em sentido estrito, como visto no caso kaingang. O caso mbyá aponta para outro tipo de hierarquia coexistindo entre as duas consideradas versões geral e restrita, onde uma é a inversão da outra. Entretanto, não temos dúvida quanto à eficácia de se buscar a proposição que reúne identidade a um nível e contrariedade a outro, pois se não a identificamos em relação, sua busca em si conduz à oposição assimétrica que efetivamente constitui a *idéia-valor* central da ideologia em questão – no caso guarani, tão aparentemente evidente, e de tamanha dificuldade de precisão.

Considerada a disjunção entre ideologia e organização social um falso problema, e na medida em que a relação hierárquica não define uma forma de organização mas sim as condições de emergência desta forma, não há precisão na proposição de que ora um ora outro princípio será aplicado no mesmo contexto. O que a análise demonstrou é que podemos sim identificar um mesmo princípio regendo o conjunto de idéias de uma sociedade em distintos e distantes contextos.

Aos propósitos deste trabalho, o modelo de Houseman (*op. cit.*) possibilitou o uso da teoria da hierarquia de Dumont (1979), e demonstrou a qualidade heurística de seu modelo. Identificar a *idéia-valor* central de uma ideologia e encontrá-la em uso na organização social, regendo relações concretas dos homens entre si, inseridas em uma concepção que atravessa distintos contextos, responde aos pressupostos iniciais, e nos permitiu uma abordagem própria das etnografias.

No que a aplicação do modelo pode contribuir na discussão teórica da análise de mitos, nos parece demonstrado que voltamos mais uma vez à cosmologia sem prejuízo de abstrações que permitam a comparação em uma abordagem etnológica propriamente. Para a organização social, como indica seu autor, restaria a elaboração de um modelo complexo. Mas, enfim, não está em discussão uma teoria da realidade.

9 Bibliografia

ALMEIDA, Rubem Thomaz de

1985 - *Relatório da área indígena Pirakuá. Uma panorâmica sobre o problema e a noção de terra Guarani no Mato Grosso do Sul*. Rio de Janeiro: FUNAI.

BALDUS, Herbert

1964 – “O xamanismo na aculturação de uma tribo Tupi do Brasil Central”, *Revista do Museu Paulista*, N.S., 25: 319-327.

1960 – *Estórias e Lendas dos Índios* (seleção e introdução de). São Paulo: Literart.

1937 – “O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas” *in: ___ Ensaios de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 29-69.

BASTOS, Augusto Roa

(s/d.) – “El genesis de los Guaranies (leyenda de la creacion y destruccion del mundo, tomada del original de Nimuendayú Unkel)”, *Revista del Ateneo Paraguayo*, 6:13-22.

BEAUCAGE, Pierre

1988 – “L’ancêtre et le maître des poissons. Notes sur un mythe d’origine du chamanisme chez les Garifonas du Honduras”, *Recherches amérindiennes au Québec*, 28, 2-3: 83-90

BEAUCAGE P. et TALLER DE TRADICIÓN ORAL

1987 – “Catégories pratiques et taxonomie: Notes sur les classifications et les pratiques botaniques des Nahuas (Sierra Norte de Puebla, Mexique)”, *Recherches amérindiennes au Québec*, 17, 4: 17-35.

BORBA, Telêmaco

1908 – *Atualidade indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 20-27.

1905 – “Caingang Deluge Legend”, *Journal of American Folk-Lore*, 18: 223-225.

1904 – “Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná”, *Revista do Museu Paulista*, 11: 52-62.

CADOGAN, L., AUSTIN, A. López

1978 – *La literatura de los Guaranies*. México, Editorial Joaquín Mortiz.

CADOGAN, León.

1960 – “En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá”, *América Indígena*, 20, 2: 133-150.

1959 – *Ayvu Rapytá: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: USP/FFCL, Boletim n. 227, Antropologia n. 5.

1951 – “Mitología en la Zona Guarani”, *América Indígena*, 11: 195-207.

1950a – “La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección

en la poesía sagrada "esoterica" de los Jeguaka-Va Tenondé Porã-Gué (Mbyá-Guarani) del Guairá, Paraguay", *Revista do Museu Paulista*, N. S., 4: 233-246.

1950b – "El culto al árbol y a los animales sagrados en folklore y las tradiciones guaraníes", *América Indígena*, 10: 327-333.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1995 – "La politisation de l'identité ethnique et le mouvement indigène au Brésil", *Recherches amérindiennes au Québec*, 25, 4: 5-13.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1993 – "Les études gé", *L'Homme*, 33, 2-4: 77-93.

CARVALHO, Silvia M. Schmuziger

1992 – "Chaco: encruzilhada de povos e "melting pot" cultural, suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense", in Carneiro da Cunha, M. (org.), *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras & Secretaria Municipal de Cultura & FAPESP, 457-474.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) / PETI (Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil) – MUSEU NACIONAL – UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

1990 – *Terras Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI.

CHASE-SARDI, Miguel

1989 – "El tekohá: su organización social y los efectos negativos de la deforestación entre los Mbyá-Guarani", *Suplemento Antropológico*, 24, 2: 33-41.

CLASTRES, Hélène

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

CLASTRES, Pierre

1974 – *Le grand parler: mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris: Éditions du Seuil.

COELHO DOS SANTOS, Sílvio

1996 – "Lideranças Indígenas e Indigenismo Oficial no Sul do Brasil", *Antropologia em primeira mão*, 10: 1-12.

CORIN, Ellen

1986 – "Centralité des marges et dynamique des centres", *Anthropologie et Sociétés*, 10, 2: 1-21.

COUTINHO JR., Walter

1995 – *Relatório de identificação e delimitação da terra indígena Sucuryi, Maracaju – Mato Grosso do Sul*. Brasília: FUNAI.

CRÉPEAU, Robert R.

1997a – "La Pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional

- : une brève comparaison avec le chamanisme bororo”, *Quatrième conférence internationale de la INTERNATIONAL SOCIETY FOR SHAMANIC RESEARCH*. Chantilly, 1-5 septembre 1997.
- 1997b – “Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo”, *Anthropologie et Sociétés*, 21, 2-3: 45-66.
- 1996 – “Une écologie de la connaissance est-elle possible?”, *Anthropologie et Sociétés*, 20, 3: 15-32.
- 1995 – “Économie et rituel”: 19-26, in N. Clermont (dir.), *L'Anthropologie économique*. Montréal, Actes du colloque du Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- 1994 – “Mythe et rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil méridional”, *Religieuses*, 10: 143-157.
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha
1989 – *Memória dos Índios do Oeste Catarinense*. Chapecó: Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio Cultural do Oeste de Santa Catarina, ano 4, n. 6.
- DUMONT, Louis
[1983] 1991 – *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil.
1979 – “Vers une théorie de la hiérarchie” (Postface pour l'édition “Tel”) in: _____. *Homo hierarchicus, le système de castes et ses implications*. Paris: Galimard, 396-403.
1978 – “La communauté anthropologique et l'idéologie”, *L'Homme*, 28, 3-4: 83-110.
- FAUSTO, Carlos
1995 – “De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará” in: Viveiros de Castro (org.) *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 61-119.
- FOHLEN, Claude
1992 – *Les Indiens d'Amérique du Nord*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FOX, Robin
1972 – *Anthropologie de la parenté: une analyse de la consanguinité et de l'alliance*. Paris: Gallimard.
- GANCEDO, Omar Antonio
1986 – “Transcripción de un mito caingua (mbya) de la Provincia de Misiones”. La Plata: Notas del Museo de la Plata n. 21, Antropología n. 81.
- GOMES, Mércio Pereira
1991 – *Os índios e o Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- HAMAYON, Roberte
1978 – “Les héros de service”, *L'Homme*, 28, 3-4: 17-45.

HÉRITIER, Françoise

1996 – *Masculin/Féminin: la pensée de la différence*. Paris: Editions Odile Jacob.

1981 – *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard, Le Seuil.

1979 – “Symbolique de l'inceste et de sa prohibition” in: Izard, M. et Smith, P. (orgs.) *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard, 209-243.

HOUSEMAN, Michael

1984 – “La relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle général?” in: Galey, J.C. (éd.) *Différences, Valeurs, Hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. Paris: Editions de l'EHESS, 299-318.

LANGDON, E. Jean Matteson

1996 – “Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas” in: ____ (org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC.

LÉVI-STRAUSS, Claude

[1991] 1994 – *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, Collection Agora.

[1985] 1991 – *La potière jalouse*. Paris: Plon, Collection Agora.

[1958] 1985 – *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, Collection Agora.

[1949] 1982 – *As estruturas elementares do parentesco*. 2a ed. Petropolis: Vozes.

LITAIFF, Aldo

1996 – *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. Florianópolis: Ed. da UFSC.

LOUNSBURY, F. G.

1971 – “Étude formelle des terminologies de parenté crow et omaha” in: Richard, P. et Jaulin, R. (éd.) *Anthropologie et Calcul*. Paris: Union générale d'éditions, 60-125.

MANISER, Henri H.

[1915] (1930) – “Les Kaingang de São Paulo”, *XXIII International Congress of Americanists*, (New York, 1928), 784-788.

MARTINS, Gilson R.

1996 – *Arqueologia do Planalto Maracaju-Campo Grande: o estudo do sítio Macaraju-1 através da análise quantitativa de sua indústria lítica*. Tese de doutoramento defendida no MAE/USP, São Paulo.

MELIÀ, Bartolomeu

1990 – “A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia”, *Revista de Antropologia*, 33: 33-46.

1989 – “A experiência religiosa Guarani” in: Marzai, M. M. et al. *O rosto Índio de Deus*. São Paulo: Vozes, 293-346.

1988 – *Los Guaraní-Chiriguano 1: Nãnde Reko, nuestro modo de ser y bibliografía general comentada*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinato, Cuadernos de Investigación n. 30.

MÉTRAUX, Alfred

1928 – *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Ernest Leroux.

MONTEIRO, John Manuel

1992 – “Os Guarani e a História do Brasil meridional, Séculos XVI-XVII” in: Carneiro da Cunha, M. (org.), *História dos Índios do Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras & Secretaria Municipal de Cultura & FAPESP, 475-498.

MULLER, Jean-Claude

1986 – “Complémentarité, symétrie et hiérarchie. Les organisations dualistes irigwe et rukuba (Nigéria central)”, *Culture*, 6, 2: 33-48.

NIMUENDAJÚ, Curt

[1913-1920] 1993 – *Etnografia e indigenismo, sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Campinas: Ed. da UNICAMP.

[1914] (1987) – *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec-EDUSP.

[1912, 1913] (1986) – “104 mitos indígenas nunca publicados”, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 21: 64-111.

NOELLI, Francisco S

1996 – “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi”, *Revista de Antropologia*, 39, 2: 7-53.

1996 – “Resposta a Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban”, *Revista de Antropologia*, 39, 2: 105-118.

1994 – “Os Jê do Brasil Meridional e a Antigüidade da Agricultura: Elementos da Lingüística, Arqueologia e Etnografia”, *XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*, 14 p.

PERRIN, Michel

1995 – *Le chamanisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

PESSOA, Marialice Moura

1950 – “O Mito do Dilúvio nas Américas. The Deluge Myth in the Americas. Estudo analítico e bibliográfico”, *Revista do Museu Paulista*, N.S., 4: 7-47.

POUILLON, Jean

1993 – *Le cru et le su*. Paris: Éd. Du Seuil.

1978 – “Introduction”, *L’Homme*, 28, 3-4: 7-15.

RICARDO, Carlos Alberto

1995 – “Os “índios” e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil” in: Lopes, A (org.) *A temática Indígena na Escola*. Brasília: MEC /MARI/ UNESCO, 29-55.

SCHADEN, Egon

1963 – “Caracteres específicos da cultura mbüá-guaraní: subsídios e sugestões para um estudo”, *Revista de Antropologia*, 11, 1-2: 83-94.

1959 a – “A representação do dualismo Kaingang no mito heróico tribal” in:

- ____ *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: MEC, 103-116.
- 1959 b – “A mitologia heróica dos Apapokuva em suas relações com a vida religiosa e a organização social” in ____ *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: MEC, 117-134.
- 1954 – *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo: USP/ FFCL, Boletim n. 188, Antropologia n. 4.
- 1953 – “A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang”, *Revista de Antropologia*, 1, 2: 139-141.
- 1947 – “Fragmentos da mitologia Kayuá”, *Revista do Museu Paulista*, (N.S.), 1:107-123.
- SOARES, André Luís R.
- 1997 – *Guarani: organização social e arqueologia*. Porto Alegre: EDIPURCS.
- 1993 – *Sistema de parentesco Guaraní: algumas considerações*. Porto Alegre: IFCH- UFRGS. Monografia de Bacharelado.
- 1991 – “Sistema de parentesco guarani: uma apresentação dos Termos Presentes no Tesoro de Montoya”, *IX Simpósio Nacional de Estudos Missionários* (Unijuí, Santa Rosa), 190-211.
- SOARES, A.L.R., NOELLI, F.S.
- 1994 – “Efeitos da conquista europeia na terminologia e organização social Guaraní”. *Encontro de História e Geografia do Prata*, 16 p.
- TCHERKÉZOFF, Serge
- 1983 – *Le Roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*. Cambridge & Paris, Cambridge University Press & Maison des Sciences de l’Homme.
- 1986 – “Logique rituelle, logique du tout. L’exemple des jumeaux nyamwezi (Tanzanie)”, *L’Homme*, 100, 26, 4: 91-117.
- 1993 – “La relation roi-prêtre en Inde selon Louis Dumont. Le modèle de l’inversion hiérarchique”, *Gradhiva*, 14: 65-85.
- *UNKEL, Curt Nimuendajú
- [1914] (1987) – *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec-EDUSP.
- VEIGA, Juracilda
- 1994 – *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Campinas: IFCH-Unicamp. Dissertação de Mestrado.
- 1992 – *Revisão Bibliográfica Crítica sobre Organização Social Kaingang*. Chapecó: Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de Santa Catarina, Ano 6, no. 8.
- VIERTLER, Renate Brigitte
- 1981 – “Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras” in: Hartman, T. e Coelho, V.P. (orgs.), *Contribuições à Antropologia em Homenagem ao Professor Egon Schaden*. São Paulo: Coleção Museu Paulista, Série Ensaio, 4: 305-318.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha

1996 – “Comentário ao artigo de Francisco Noelli”, *Revista de Antropologia*, 39, 2: 55-60.

1995 – “Pensando o parentesco ameríndio” *in*: ____ (org.) *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 7-24.

1986 – *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar.

Anexo I

1. Vicente Fokâê, Xapecó, 12 de maio de 1995.

Naquela noite eles não dormiram, amanheceram lá, na serra, trepados em uma árvore; cada tipo de criação, cada natureza, quer dizer, escapou tudo parelho. Os negros são os macacos - eles também escaparam da inundação com as pessoas. E daí a água foi abaixando e eles foram descendo também. Deus então assoprou, aí abaixou a água de vez. No outro dia apareceram as pessoas, os mortos viveram de novo. O *kamé* e o *kairu*, eles já tinham escapado, escapou o casal, não morreram não, porque eles também estavam trepados na serra mais alto que tinha, e aonde era mais baixo é onde que estavam os micos, que escaparam também. Só que eles perderam a língua, os negros, perderam a língua que não souberam falar, ficaram mudos, para não contar. Então os Kaingang que escaparam lá, que não morreram, são os *kamé*, *votôro*, *cambí*, *penk*, *kairu*; e esses aumentaram daí. Eles que contaram a história. Então antes já tinha essa reza que era tradição deles próprios, já tinha antes da inundação. Que parece que tem ali 1908, aquela história, então aconteceu assim que parece que é a primeira inundação, parece que é.

Então naquela hora eles já estavam chamando chuva, porque secou as águas tudo, né? O passarinho que adivinha a chuva, o *tico-cuitero*, ele tinha roubado a água. O *có côi*, *cuítela* é *có côi* no idioma, fechou a água para os passarinhos. Por que? O *xucringó* abriu o abismo no perau, daí, quem é que vai tirar o mel lá dentro agora? Daí o *xucringó*, que era grande, não pôde entrar lá – “eu não posso entrar lá!” Daí o *bru* abriu e foi lá dentro tirar mel. Então, depois, vieram por ali, já tinham tirado bastante, estavam comendo ali alegre, né, daí veio o *cuítela* e pediu um favinho de mel para ele chupar. Eles disseram para o *cuítela* “nós num te damos, você não quis ajudar nós”, e aí, o *cuítela* disse “tá bom tá bom, vocês me pagam ainda!” O *cuítela* ficou bravo, bravo, e daí ele escondeu a água.

Amanheceram sem tomar água, foram campear água não acharam, não acharam. Com três dias eles já não estavam agüentando mais, mijavam e tomavam ... Aí andava dia, achava uma pedra, vai tempo né? E o *chicré*, que também adivinha a chuva, ele andava campeando e migaceando onde é que tinha água, olho d'água. De repente ele ouve barulho lá, “papapa-papapa...”, era o *có côi* que estava se lavando! Ele, o *cuítela*, estava escondido atrás da moita se lavando e olhando - e dá a olhar prá lá a olhar prá cá e se lavava de novo. Quando acabou, tampou a água e saiu olhando para a relva. O *chicré* diz, “ah agora sim, ele nos paga”. Foi lá e já abriu, pom!pom!, quebrou aquela tampa, né... De repente estourou água : chuá... ! Aí que a saracura escutou, e já foi uma comedeira de água : chuá ! ... parecia uma cachoeira. “Ei aqui ! quebrei três potes e um caco !”, já gritava assim a saracura, “há-há-há-”, “quebrei três potes e um caco, quebrei três pratos e um caco de vidro”, e o pato lá em baixo também, ‘hahahahahá! hé-hehé! hé-hehé!’, ele pulava feito de alegre né ...

Então foi o *chicré* que abriu a tampa, e o pato e o saracura então abriram para a água correr. “E onde é nós vamos abrir?”, “Vamos abrir pra cá, onde o sol entra; a água sai só prá cá, do

nascente, vem lá de cima do nascente pra baixo”, “ah tá !” Então daí combinaram, fizeram os buracos amontoando terra assim, outro pra cá abria e fazia, outro abria lá pra cima, fazia os montes aqui, fazia uma canhada pra cá, fazia um banhado cá pra baixo. Tudo, tudo. Num grito só eles fizeram tudo.

E as pessoas, “de que é a apuração dos bichos ?” Elas já chegaram e também fizeram isso aí, que vai encher de água. Eles prepararam que daí quando deu a enchente foi só paras as valetas; só de lá de cima desceu pra baixo, pra baixo, só pra baixo, só pra baixo ... Quando a água nasce ele corre pra cá, escoia pra cá, ela desce aqui, vai, arroteia, assenta e vai por aqui pra baixo, onde o sol entra né ... É, então é isso o serviço do pato e da saracura. Eles ficam alegre quando é tempo pra chover, eles já sabem que vem chuva... então o porque que eles dançam E a inundaçãõ que deu, num sei se é antes ou depois que aconteceu ... acho que essa história foi antes e a inundaçãõ parece que foi depois, é, já tinha serras feitas já ... só que a água então encheu, mas foi só pelas canhadas.

Então, depois da inundaçãõ, fogo não tinha mais. E daí, que é que eles inventaram ? O *Inar*, aquele velho - me parece que chamam ele de *Inar*, *Inar* é *kamé*... -, lá em cima, tinha fogo, é, tinha um tiçãõ deste tamanho assim, madeira grande. E o velho não morreu porque era bem no alto, também não apagou o fogo dele porque era um tiçãõ bem grande. Um *sabiá* veio e não agüentou, não pôde pegar a brasa. O *xucringó* veio e esperou o velho sair. O velho foi fazer uma viagem, ficou a filha dele, uma menina né, então daí o *xucringó* “pá pá pá pá pá” no tiçãõ e tirou uma lasca. Aí ele saiu voando meio molhado, com o tiçãõ já foi direto lá no pessoal dele. E derrubando brasa foi gritando “e vai o fogo e vai o fogo e vai o fogo”, e já foi caindo faísca e já foi ascendendo aquele mato seco ... pegou fogo. Então quem pegou o fogo, foi o *Kamé*. Ele pegou o fogo do *Inar*, que era *kamé* né ...então o *kamé* que deu para o *kairu* ... É então ele saiu e o *kairu* foi atrás dele para distribuir o fogo. Então, o *kairu* *cré*, ele já puxava. Quê que ele puxava ? Puxava o pessoal, para mostrar que eles já tinham água e o fogo também. O quê que aconteceu daí ? Ah, já apareceu tudo quanto é bicho né, e a gente de outra língua, os bichinhos nasceram de novo. Então de lá pra cá, que daí virou a linguagem.

Então, de primeiro, antes da inundaçãõ, a fala era uma só. Então, era tudo de acordo, tudo o quê se resolvia fazer, até que Deus inventou o dilúvio. Eles estavam fazendo uma torre que já estava quase chegando lá no Deus. E o Deus diz assim: “Parem lá, parem um pouco lá ! O dia em que esta mulher lavar o forno no rio, uma inundaçãõ muito grande vai acontecer”.

O José pensou, “Ah, mas eu já estou quase pronto com os meus barcos, só falta pegar as pessoas e os bichinhos do rio ...”

E daí veio a enchente, como eles já sabiam. Choveu toda a noite, amanheceu chovendo e choveu o dia inteiro; quando escureceu o barco já foi subindo ... Em dois dias eles não sabiam mais por onde andavam. Muito tempo se passou. Depois que as águas secaram, três dias depois, Deus, o pai do Jesus, perguntou para o filho dele :

- O quê que você achou da inundaçãõ meu filho ?

- Pois olha meu pai, eu fiquei sentido, eu acho que foi um grande pecado.

- Por que ?

- Porque você matou tudo parelho, podia fazer isso com quem deve. As crianças, não devem nada. Ah morreu quanta, quanta criancinha ... gente que não devia e os bichinhos também né ... E agora, como é que vai ser ?

Daí o Deus diz:

- Então, daqui em diante você governa o mundo. Eu sou teu pai então vou te entregar [o mundo].

E daí, o quê que você vai fazer, quando é que você vai fazer o novo século ?

- Pai, vou fazer assim, paga quem deve.

- Ah, então tá bom. Mas e daí, o quê que você vai fazer ?

- Eu vou ver até lá, eu vou ver o quê que eu vou fazer.

Então ficou assim este mundo. E Deus fez isso aí, o dilúvio, porque eles já estavam querendo fazer mais do que Deus.

2. Vicente Fokâê, junho de 1994 (Crépeau 1997b: 58)

« Le déluge fut annoncé par Dieu: "Le jour où cette femme lava le four à la rivière, il y aura une très grande inondation". Joseph, le père de Jesus-Christ, construisit un bateau où on réunit un couple de chaque nation, de chaque animal et un couple *kairu* et *kamé*. Les noirs ne purent monter à bord à l'exception d'une femme. L'eau monta durant un jour complet. Elle commença ensuite à baisser et se retira en trois jours. Il n'y avait plus de gens, ni d'animaux sur terre; les Noirs échappèrent à la mort en montant sur les plus hauts arbres des plus hautes montagnes. Pic-bois, qui est *kamé*, vola le feu et le distribua aux *kairu* et aux *kamé*. On fit ensuite une fête, appelée *Kiki-koia*, pour ceux qui périrent. Le premier à se présenter à son feu fut caïman, yamuyé yãngrè, qui est *kamé*; parce que le *kamé* arrive premier au feu. Ensuite le singe *kāyer*, qui est *kairu*, alla à son feu. Virent ensuite fenenk, le tatou qui est *kairu* et ensuite fòyn, le hérisson, qui est aussi *kairu*. Les Kaingang apprirent les chants du *Kiki* de ces animaux ».

3. Cacique Arakxó (Borba 1904: 57-61)

Em tempos idos, houve uma grande inundaçãõ que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinijjinbé emergia das águas. Os Cayngans, Cayurucrês e Camés nadavam em direção a ella levando na bocca achas de lenha incendidas.

Os Cayurucrês e Camés, cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra.

Os Cayngangs e alguns poucos Curutons, (1) alcançaram a custo o cume de Crijjinbé, onde ficaram, uns no sólo e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das arvores, e alli passaram alguns dias sem que as aguas baixassem e sem comer; já esperavam morrer quando

ouviram o canto das saracúras, que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agua que se retirava lentamente.

Gritaram elles ás saracúras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las. Em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um assude, por onde sahiram os Cayngans que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores transformaram-se em Macacos e os Curutons em Bugios.

As saracuras vieram com o seu trabalho, do lado donde o sol nasce, porisso nossas aguas correm todas ao poente e vão ao grande Paraná.

Depois que as aguas seccaram os Cayngangues estabeleceram-se nas immediações de Crinjijnbé. Os Cayrucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminhos pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por Cayrucré brotou um lindo arroio e era toda plana e sem pedras, dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé que abriu sua vereda por terreno pedregozo, machucando elle, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando-os porisso grandes até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agua e, pela sêde, tiveram que pedil-a a Cayurucré, que consentiu que a bebessem quanta necessitassem.

Quando sahiram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos Cayngans: por esta razão nós quando os encontramos os pegamos como nossos escravos fugidos que são.

Na noite posterior á sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram Tigres (Ming), e disseram a elles – vão comer gente e caça – e os Tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com cinza fizeram as Antas (Oyoro), e disseram-lhes – vão comer caça -, estas, porém, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos e por esse motivo não ouviram a ordem e perguntaram de novo o que deviam fazer; Cayurucré, que já fazia outro animal, disse-lhes, gritando e com mau modo – vão comer folhas e ramos de arvores -; desta vez, ellas ouvindo se foram: eis a razão porque as Antas só comem folhas, ramos de arvores e fructas.

Cayurucré, estava fazendo outro animal; faltava ainda a este, os dentes, lingua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia elle não tinha poder para fazel-os, pôz-lhe ás pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe – você como não tem dentes viva comendo formigas -: eis o motivo porque o Tamanduá (Ióti) é uma animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fel-o muitos entre elles as abelhas boas. Ao tempo que Cayurucré fazia estes animaes, Camé tambem fazia outros para os combater: fez os Leões americanos, as cobras venenosas e as vespas.

Depois deste trabalho marcharam a reunir-se aos Cayngans, mas viram que os Tigres eram máus e comiam muita gente, então, na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de tronco de arvore e, depois de todos passarem, Cayurucré disse a um dos Camés que quando os

Tigres estivessem na ponte puchasse esta com força, a fim de que elles cahissem n'agua e morressem. Assim o fez o de Camé, mas, dos Tigres uns cahiram á agua e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de Camé quiz atiral-os de novo ao rio, mas como os Tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e deixou-os sahir: eis porque existem Tigres em terra e nas aguas.

Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Cayngans e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram primeiro os Cayurucrés com as filhas de Camés, estes com as daquelles, e como ainda sobraram homens, casaram-n'os com as mulheres dos Cayngans. Dahi vem o motivo porque Cayurucrés, Camés e Cayngans são parentes e amigos.

Quizeram, então fazer festas, mas não sabiam cantar, nem dansar. Um dia, companheiros de Cayurucré, que andavam caçando, ao sahir na clareira de um bosque, viram junto ao tronco de uma grande arvore um pequeno limpado; encostadas a esse tronco algumas varinhas com folhas e uma dellas com uma cabaça enfiada na ponta: retiram-se e deram parte a Cayurucré e este deliberou ir no dia seguinte verificar o que seria. Dirigiu-se com precaução á clareira, escondendo-se perto do tronco; dahi a pouco as pequenas varas principiaram a mover-se compassadamente debaixo para cima e uma voz debil a cantar assim – Eminotim vê, ê, ê, ê: Andó xó cá é vô a, ha, ha, ha; e a pequena cabaça em movimento cadenciado produzia um som assim – xii, xii, xii... Cayurucré aproximou-se do tronco; cessou, porém, repentinamente todo canto e movimento das varas, estas continuaram encostadas ao mesmo tronco. Procurou e mais nada vio que a terra muito limpa e pizada junto ao tronco. Retirou-se e voltou no dia seguinte com todos os companheiros; aproximaram-se cautelosamente do mesmo lugar e viram e ouviram o mesmo que no dia anterior: depois do primeiro canto a voz cantou este outro – Dô camâm corojé, canambang, có iyongdá, emim no tim giré que matin... é que matin.

Decoraram os cantos, aproximaram-se do tronco e só viram as varas; então carregaram estas, fizeram outras iguaes e prepararam-se á fazer uma grande festa. No dia desta Cayurucré abriu sua bocca e cantou os cantos que tinha ouvido na clareira, fazendo com a vara que tinha a cabaça e com o corpo os movimentos que tinha visto; seus companheiros o imitaram, e eis como aprendemos a cantar e dansar sem saber quem fôra o mestre.

Passados tempos, Cayurucré encontrou no caminho um Tamanduá-mirim (Kakrekin) e levantou o bastão para matal-o. O Tamanduá ficou de pé, principiou a dansar e cantar os cantos que elle tinha aprendido na clareira; conheceu, então, Cayurucré que fôra elle o seu mestre de dansa. O Tamanduá pediu-lhe o seu bastão e depois de com elle dansar restitui-lho e fallou “o filho que tua mulher traz no ventre é homem, e fica isto estabelecido entre nós, que quando tu, ou os teus encontrarem-se commigo e me entregarem os seus bastões e eu os tomar, e dansar com elles, é signal que tuas mulheres te darão filhos machos; se eu os largar sem dansar serão femeas, os filhos”.

Cayurucré voltou muito satisfeito, e nós quando encontramos o Tamanduá-mirim, sempre renovamos a experiencia, que dá resultados quasi sempre certos. O Tamanduá-mirim sabe outras

muitas cousas que nós ignoramos, e nós pensamos que elles são as primeiras gentes, que por velhos tomaram a forma que hoje têm.

(1. *Estes Curutons são os Arés da Lenda seguinte. Fallam o Guarany, um pouco corrompido*).

4. “Como conseguiram o fogo” [Borba 1908:26-27]

Só min-ârân tinha fogo; não o queria dar aos Caingangues; estes comiam a carne da caça crua ou secca ao sol. Desejavam ter fogo, mas não o sabiam produzir. *Fyietô*, que era um Cayurucré esperto, disse: - *min-ârân pin iemé iêtmô*, eu vou trazer o fogo de *min-ârân*. *Min-ârân* não era Caingangue, não sabiam de que gente era, vivia só com a mulher e a filha; transformou-se, *Fyietô*, em filho de gralha branca (*xakxó*), e foi boiando á tona d’agoa até onde estavam se banhando a mulher e a filha de *Min-ârân*.

Esta, quando o viu, pediu á mãe que o pegasse, levaram-o á casa e, como estivesse molhado, para enxugar-se, puzeram-o sobre as achas de lenha que estavam ao fogo. *Min-ârân* era muito desconfiado, vendo-o espicaçar com o bico um tição disse: - “isto não é filho de passarinho, parece que quer nos roubar o fogo, vamos mata-lo”. Mas, a filha o impedio chorando. *Fyietô* continuou a espicaçar o tição e quando conseguiu separar um graveto com fogo, fugio com elle no bico. *Min-ârân* correo atrz de *Fyietô* e quando ia alcançal-o este entrou em uma fenda de pedra. *Min-ârân*, introduzio na fenda o cacete, procurando mata-lo, mas, *Fyietô* desviava-se para os lados; depois deo um murro no proprio nariz, apanhou o sangue que delle sahia, esfregou-o no cacete. *Min-ârân*, vendo o cacete ensanguentado, pensou que tivesse morto *Fyietô* e disse á mulher: - Já o matei, olhe aqui o sangue delle, e mostrava o cacete; ninguem terá fogo senão eu. Passados poucos minutos, *Fyietô* sahio da fenda, subio a uma palmeira, tirou desta um ramo secco, accendendo-o no graveto e foi arrastando-o por um campo grande que se incendiou. *Min-ârân* vendo o fogo no campo correo a apagal-o; não o conseguindo ficou triste por ter outras gentes que pudessem ter fogo, e morreo. O campo queimou por muitos dias; todas as gentes guardavam fogo e principiaram a açar a carne nelle. Quando nos acontece apagar-se o fogo em nossos ranchos, o produzimos friccionando uma *vareta* de madeira dura sobre uma pequena cova feita na extremidade inferior dum ramo secco de palmeira.

5 Índios Kaingang da região do Rio Ivaí [Nimuendajú 1912, 1913 (1986: 88)]

Quando o dilúvio chegou, os índios se transformaram em macacos-pregos, e os negros, em guaribas, o que se pode verificar pela catinga destes, que é a mesma dos negros. Um homem salvou-se, trepando numa palmeira jerivá. Estava comendo as frutas, enquanto as pontas dos seus pés pendiam n’água. Os dourados vieram para apanhar os caroços, mas de repente morderam também os dedos dos pés do homem. Por isso, o dedo miudinho do nosso pé é menor que os outros. Quando os índios já estavam meio mortos de fome, pareceu o biguá (*Krukrú*)* e disse: “Eu farei uma terra para vós!” Trouxe uma das mãos cheia de terra que espalhou na superfície da

água, de maneira que formou uma ilha. Depois tornou a trazer outra mais, e assim trabalhou durante dias. Quando não espalhavam bem a terra, esta formava colinas e montanhas.

(*) *Phalacrocorax olivacens*, Humb., ave passeriforme que vive nos rios e costas marítimas (N. do R.).

6 [Nimeundajú 1912 (1986: 87-88)]

Kanyerú fez as cobras, *Kamé*, onças. Este fez primeiro uma onça e a pintou, depois Kanyerú fez um veado. *Kamé* disse à onça: "Come o veado, mas não nos coma!" Depois ele fez uma anta, ordenando-lhe que comesse gente e bichos. A anta, porém, não compreendeu a ordem. *Kamé* repetiu-lhe ainda duas vezes, em vão; depois lhe disse, zangado: "Vai comer folhas de urtiga! Não prestas para nada!" Kanyerú fez cobras e mandou que elas mordessem homens e animais. Queimou um espinho chamado *sodn* e esfregou a cinza nos dentes da cobra a fim de torná-los venenosos. *Kamé* quis então fazer um animal muito feroz, e começou a fazer o tamanduá. Eles estavam trabalhando durante a noite, e quando o dia começou a romper, o tamanduá ainda não estava pronto: já tinha unhas enormes, mas a boca ainda estava por fazer. Então *Kamé* arrancou um cipó e meteu-o como língua na boca do estranho animal, que ficou mal acabado.

Quando já estava claro, eles começaram a correr, e logo uma onça pegou um Kanyerú, e *Kamé* foi mordido por uma cobra. Pararam para tratar o doente, quando o surucuá (*Trogon* sp.) cantou: *Tug! Tug! Tug!* Um velho explicou essa cantiga como *tu* (- carregar) e mandou que carregassem o doente para o lugar do acampamento. Um pequeno gavião cantou: *Tokfín!* (amarrar) - e o velho mandou amarrar o membro lesado. Um outro passarinho cantou: *Ngidn!* (- cortar), e eles abriram a ferida com um corte. Outro cantou: *landyóro!* (- espremer) e eles espremeram a ferida. Por fim um outro cantou: *Kaimparará!* (*kaimpára* - inchado), e o velho disse: "Isto é um mau grito! Amanhã o membro estará inchado!" Assim foram tratando o doente até que se restabelecesse.

7 Xê Coelho 1947 (Schaden 1953: 140-141)

Os primeiros Kaingang foram Filtón e o "iambré" dele. Viveram muito, muito tempo antes da grande chuva que provocou a inundação de todo o mundo. Filtón era o chefe dos Kanherú e o outro dos *Kamé*. Vieram do interior da terra. O chão tremeu e houve um estouro. Enxergaram a claridade e saíram de dentro da terra. A princípio eram dois grupos somente, mas ao chegarem à superfície da terra fizeram também a subdivisão em *Votôro* e *Venhiký*, por causa das festas que iam realizar.

Filtón pegou o cipó e fez fogo com aquilo. O Filtón era Kanherú. Era um outro companheiro que queria roubar fogo dele para espalhar por todo o mundo. Era o mesmo índio (isto é, era da mesma tribo), mas era *Kamé*. E queimou o campo para espalhar o fogo para tudo o que é nação entre os índios. Para roubar o fogo, o *Kamé* andou rodeando a fogueira do Filtón. Quando deu

jeito, êle pegou um pedaço de lasca com fogo e saiu correndo. Aí o Filtón foi atrás dêle para tomar o fogo. Aí êle entrou numa toca, no chão. Entocou. O Filtón cortou uma vara comprida e cutucou para ver se matava o *Kamé*. O *Kamé* ficou num beco do chão e a vara passava ao lado dele. Aí êle fechou a mão, bateu com a mão no nariz e aparou o sangue com a mão e esfregou naquele pau com que Filtón estava cutucando. Depois o Filtón puxou o pau para fora. Estava cheio de sangue. Pensou que êle tinha matado êle. Aí êle foi embora. Depois o *Kamé* saiu com o fogo e pegou folhas sêcas de butiá, fez um feixe, acendeu e queimou o campo. Aí que os índios se fomeceram com fogo. Todos, todos.

Muitos índios morreram na grande enchente que houve por êstes sertões. Escapou sòmente um casal de irmãos, pequenos ainda. Eram do grupo dos *Kamé*. O casalzinho foi nadando, foi nadando até a uma serra muito alta, que se chama Krim-Takré. Os dois subiram ao alto da serra e agarraram-se às folhas das árvores. Quando baixou a água da enchente, desceram ao chão. Casaram-se então os dois, o irmão com a irmã, e os índios tomaram a aumentar. Fizeram fogo, pois já conheciam o cipó que dá fogo. Depois de aumentar o número dos filhos, o casal, antes de morrer, restabeleceu a divisão em dois grupos : os *Kamé*, que são mais forte, e os Kanherú, que são menos forte. Dividiram-nos para arranjar os casamentos entre êles. Depois de aumentarem mais, os índios restauraram também a divisão em *Votôro* e Venhiký. Os *Votôro* têm a força dos Kanherú e os Venhiký a dos *Kamé*.

Anexo II

1 Cacique Verá Mirim, Bracuí, 1989 (Litaiff 1996: 115-116)

Foi assim. Primeiro Ñanderú fez a luz que clareou o tempo pra ele trabalhar. Então, fez o mundo sobre o popyguá, pegando um punhadinho de terra e aumentando pra acabar. Começou lá no Paraguai, lá começou o mundo, ali é o meio da terra. Lá tem água que sai bem do centro do mundo, do chão até o céu. Do céu para o outro céu, 12 Km, foi assim que me contou vovó, vovô.

Depois de mil anos, o mundo acabou com água. A chuva e o mar cobriu tudo. Uma parte morreu, a maior; menor parte se escapou, foi Deus. Agora sabemos porque ficou uma parte, porque não morreu. Sobrou índio e Juruá, fazendo o barco. Juntaram tudo a bicharada, aí diz que veio a água e cobriu. Só sobrou este barco. Não sei aonde foi, pra lá, ninguém sabe onde. Aí tinha a araponga, saiu, ficou sabendo da terra, depois voltou e foram todas atrás dela. Esta foi a primeira terra que acabou, depois começou outra, este mundo agora.

Aí diz que Ñanderú tinha dois filhos, Kuarahy e Jacy, gêmeos. Então o Deus foi descansar e passou para os filhos. Explicou meu vovô, Ñanderú disse, 'toma filho, agora você que vai resolver o problema da terra, da criação', e deu um mundéu pra o filho acabar com a onça, aquele bicho bravo. Mundéu é sinal de índio, se quiser descobrir tem que ir lá no Paraguai. Ele disse, 'tudo bem pai, eu vou lá fazer o outro mundo'. Aí, depois de fazer o mundo foi que Kuarahy, fez Tupã. Depois é que Jacy, a lua. Aqui da minha parte, minha comunidade, não mata gêmeos quando nasce, nem um, nem dois, mas lá no Paraguai matam, às vezes até os dois. Não sei porque, não sei.

Então tem Kuarahy pra de dia, e Jacy pra de noite, nem o Juruá sabe assim direito. Kuarahy, o Sol, fez tudo, o mato, os bichos, tudo, tudo foi. Ele que fez. Quando for acabar esse mundo, primeiro a acontecer é Kuarahy, o Sol, apaga, meio dia tudo escuro, não vai enxergar nem a mão. Aquele que vai se salvar do escuro, se salva, o que não vai, tem que morrer tudo, não tem jeito. Tudo isso acontece em três horas, quem me disse foi finado meu vovô. Ele disse pra mim, 'você vai ver, o mundo vai acabar e você vai enxergar', ano dois mil vai ser. Então ele me contava a história do primeiro mundo, eu não sei bem, mas me explicou assim. O primeiro mundo quem fez foi nosso Deus, Ñanderú Guaçú, fez sozinho. Durou mil anos só. No primeiro já não sei como fez para criar os bichos e as árvores. Esse aqui já é o segundo mundo, o primeiro já se foi.

Então os filhos do deus, Adão e Sebastião, perguntaram ao pai, 'será que o senhor tem coragem de renovar esse mundo?', mas Ele passou para o filho que veio fazer o novo mundo. Estudou muito, sofreu. Então disse a seu Pai, 'vou precisar de companhia', e mandou São Sebastião, o mais novo. Então eles trabalharam muito, fizeram o mundo tudo, as árvores, os bichos da terra, o mato o campo. A terra ficou cheia, feliz, mas hoje tá acabando.

2 Cacique Verá Mirim, Bracuí, 1989 (Litaiff 1996: 137)

Deus levantou toda a criação, antes só tinha o homem, o Guarani. Depois criou o Juruá, só depois a mulher, estava faltando pra fazer comunidade, assim estava errado. Então pediu ao

homem, por favor, nunca maltratar mulher. Daí então, aumentou, filho, filha, neto. Antes os bichos falavam com a gente, gato, pato, galinha, mico, onça, tudo. Só no começo, no primeiro mundo, vivia tudo igual como índio. O branco nem sabia escrever nada, só na cabeça, foi indo assim. Depois veio o Jesus pra ensinar a escrever. Aí separou tudo, mico, onça, galinha, fica tudo bicho, então ficou tudo para o mato, bem selvagem, igual a índio. Deus sabe de tudo, então ele tem poder, quando fez o homem separou todas as nações: este é o branco, este o índio, este o kambá. O índio fica no mato pobre, o Juruá na cidade, no limpo, fica rico, é assim.

Depois que veio Jesus, Tupã, é que apareceu o branco. Ele veio no mundo pra ensinar o índio e o branco. Tem muito que sabe, que reconhece Tupã, o Jesus, tem muito que trata como o diabo. Jesus foi de casa em casa, ensinando, explicando e curando. Ele chegou numa casa que tinha criançada. O dono da casa olhou e disse, 'o Jesus vem vindo', aí disse às crianças, 'o Jesus vem chegando, vai se esconder tudo aqui', e entrou tudo no forno pra não enxergar o Jesus. Eles eram tudo Juruá antes. Então Jesus percebeu e mandou tirar, a criançada estava toda pretinha, então disse pra lavar no rio. Mas só lavou o pé e a mão, resto ficou tudo pretinho. Aí que começou o Kambá. Kambá já não come gente.

3 [Cadogan 1959: 57-58]

"El diluvio"

Los habitantes de la Primera Tierra
ya han alcanzado todos el estado de indestructibilidad.

Los que rezaran en buena forma,
los que poseyeron entendimiento,
han alcanzado la perfección,
se dirigen hacia su futura morada.

Ellos mismos crean sus moradas de tierra eterna en la morada de los dioses menores.

Los que carecieron de entendimiento,
los que se inspiraron en la mala ciencia,
los que transgredieron contra los situados encima de nosotros,
se fueron en mala forma,
sufrieron la metempsicosis.

Hay quienes se convirtieron en pájaros,
en ranas, en escarabajos;
en venado convirtió Nuestro Padre a la mujer que había hurtado:
únicamente viviendo de acuerdo
a los preceptos dejados por nuestros buenos padres hemos de prosperar.

El Señor Incestuoso transgredió contra nuestros Primeros Padres:
se casó con su tía paterna.

Estaban por venir las aguas;

el Señor Incestuoso oró, cantó, danzó;
 ya vinieron las aguas,
 sin que el Señor Incestuoso hubiera alcanzado la perfección.
 Nadó el Señor Incestuoso,
 con la mujer nadó;
 en el agua danzaron, oraron y cantaron.
 Se inspiraron de fervor religioso;
 al cabo de dos meses adquirieron fortaleza.
 Obtuvieron la perfección;
 crearon una palmera milagrosa con dos hojas;
 en sus ramas descansaron para luego dirigirse a su futura morada,
 para convertirse en inmortales.
 El Señor Incestuoso, el señor de la unión nefanda,
 él mismo creó para su futura morada de tierra indestructible
 en el paraíso de los dioses menores.
 Se convirtió el Señor Incestuoso en nuestro Padre Tapari;
 se convirtió en el verdadero padre de los dioses menores.

4 Cantalicio, Yvy Pitã, s/d [Cadogan 1959: 61-62]

Yvy Pyaú

Ñamandú Ru Ete:

“Bien, irás, mi hijo, y a Kará Ru Ete dile (pregúntale) si él es dispuesto a crear para su pequeña morada terrenal.”

Kará Ru Ete (al mensajero):

“Yo en ninguna manera estoy dispuesto a crear algo predestinado a no perdurar; yo descargaría mi cólera sobre la tierra.”

Por consiguiente: “El no tiene intención de crear para su morada terrenal”, dile.

Kará Ru Ete, dicen los mburuvicha, sabe que los hombres que poblarán la tierra, imágenes de los habitantes de Yvy Tenonde que ahora pueblan los paraísos, volverán como ellos a caer en el pecado, obligándole a él a “descargar su ira” sobre ella y destruirla como fue destruida Yvy Tenonde; por eso la considera predestinada a una existencia efímera.

Ñamandú Ru Ete:

“Bien, siendo así, ve ante Jakaira Ru Ete y dile si él está dispuesto a crear para su morada terrenal.”

Jakaira Ru Ete:

“Yo ya estoy dispuesto a crear para mi futura morada terrenal. Mi tierra contiene ya presagios de infortunios para nuestros hijos hasta la postrer generación: ello no obstante, esparciré sobre ella mi

neblina vivificante; las llamas sagradas, la neblina he de esparcir sobre todos los seres verdaderos que circularán por los caminos de la imperfección.

Yo crearé el tabaco y la pipa para que nuestros hijos puedan defenderse. Yo, la totalidad de los valles situados entre las selvas las iluminaré mansamente con mis relámpagos sin trueno."

5 [Clastres, P. 1974: 47-48]

« Le déluge »

Papari, notre père premier-dernier, avait réalisé son désir d'épouser la sœur de son père. Et c'est pourquoi la terre se mit à se secouer. C'est parce que Papari avait manqué de respect aux normes, que la terre fut maudite. Elle se secouait depuis plusieurs années, lorsque l'oiseau kuchiu entendit le premier quelque chose :

Eh! Vous autres! Avez-vous entendu ce que j'ai entendu?

Allons ! Ce que tu as entendu, c'est le bruit de tes propres oreilles. Un bourdonnement dans ta tête ! répondirent le futur vautour, la future grenouille, le futur crapaud, le future chapire.

La terre continuait à se secouer, et kuchiu ne cessait de se lamenter : car il entendait toujours. Ce bruit, il était déjà audible.

Entendez-vous ce que j'entends ?

Mais les autres n'en croyaient rien. Aussi répondaient-ils :

C'est le bourdonnement dans ta tête ! Ce n'est que le bourdonnement de tes oreilles que tu entends !

Aussi décida-t-il de ne plus rien dire.

C'est alors qu'on entendit vraiment que la terre était en train de se secouer, depuis plusieurs années déjà. A ce moment-là, kuchiu s'envola, car l'eau arrivait. Les vautours aussi s'envolèrent. Celui qui parlait comme leur chef était l'uruvuchi, le vautour blanc. Les autres étaient les uruvu apua, les vautours ronds. Quant aux chapire, c'étaient les vautours inférieurs. Tous s'envolèrent.

Quant à la femme, elle se transforma en grenouille. Elle faisait du bruit en secouant son bâton de danse. Lorsque l'eau arriva, le futur Papari pénétra au milieu du flot.

Fais qu'à nouveau surgisse un petit palmier pindo bleu, ô mon Père le premier !

Son père eut pitié de lui, et il ne se trompait pas. Car son fils eut un grand courage. Il affronta les eaux avec valeur. C'est pourquoi surgit, au milieu des eaux, le petit pindo bleu, afin qu'il pût s'y accrocher. Une fois le pindo en place, son père dit :

Maintenant oui, mon fils Papari, tu possèdes le savoir des choses. Ton cœur est grand, et c'est bien ainsi ! Si ces choses s'arrangent un jour, toi, d'en haut, tu enverras les paroles à tes compagnons !

C'est lui que l'on nomme Karai Jeupié, le seigneur incestueux.

(¹« *Kuchiu: un oiseau qui chante lorsqu'il va pleuvoir* »).

6. [Nimuendajú 1914 (1987: 155-156)]

"Il - Guyraypotý"

I. Ñanderuvuçu veio à terra e falou a Guyraypotý: "Procurem dançar, a terra quer piorar!" Eles dançaram durante três anos, quando ouviram o trovão da destruição. A terra desabava constantemente, a terra desabava pelo oeste. E Guyraypotý disse aos seus filhos: "Vamos! O trovão da destruição causa temor."

II. E eles caminharam, caminharam para o leste, para a beira do mar. E eles caminharam. E os filhos de Guyraypotý lhe perguntaram: "Aqui não vai surgir de imediato a ruína?" _ "Não, aqui a ruína vai surgir após um ano, dizem." E seus filhos fizeram roça.

III. O ano se passou e novamente se ouviu o trovão da destruição. Caminharam novamente. Algum tempo depois a terra desabou mais rapidamente. E os filhos de Guyraypotý perguntaram: "Aqui não vai surgir imediatamente a ruína?" _ "Agora, dizem, o mal vai acelerar-se, agora não façam mais roça, dizem," assim falou Ñanderuvuçu a Guyraypotý, o que Guyraypotý deve ter contado a seus filhos.

IV. E os filhos de Guyraypotý não mais fizeram roça e então (perguntaram): "Como ficaremos?" _ "Apenas eu farei aparecer o que será nossa alimentação." E eles caminharam novamente, caminharam longe.

V. "Vocês têm fome" _ "Crianças que brincam têm um pouco de fome." Então (ele disse): "Estendam um pano para mim". Então ele foi e sacudiu seu corpo e achou e jogou (no pano) milho e também batatas e beijus. Isto ele deu a seus filhos. Então caminharam novamente, caminharam longe.

VI. "Vocês comem jabuticabas?" _ "Comemos." Ele pisou contra uma árvore e fez aparecer jabuticabas, para que seus filhos as comessem. "Deixem um galho, do qual aqueles que virão depois de nós poderão comer." E a terra queimava mais e mais rapidamente. Novamente caminharam e novamente os filhos de Guyraypotý perguntaram: "Será que esta terra vai sobrar?" E então ele falou a seus filhos: "Esta serra que retém o mar, dizem, irá sobrar realmente, dizem." E eles ficaram.

VII. "Mas agora façam uma casa para nós, façam uma casa para nós de tábuas, senão, dizem, quando a água vier, vai destruir a nossa casa, diz Ñanderuvuçu para mim."

VIII. E Guyraypotý falou ao homem-*juperú*: "Ajude um pouco a meus filhos!" _ "Eu não ajudo, eu quero fazer uma canoa." Ao pato selvagem (ele falou): "Ajude um pouco a meus filhos na casa!" _ "Eu, eu também não ajudo, pois voarei." _ "Não é", disse ele ao suruvá, "você também não quer ajudar a meus filhos com a casa?" "Eu também não." _ "Então fique, quando a água vier, veremos o que te acontecerá!"

IX. E eles fizeram uma casa de tábuas, terminaram a casa e dançaram novamente. "Não tenham medo quando a água se precipitar, (pois) para resfriar a escora da terra, dizem, deverá vir água." E: "Dancem três anos", assim ele havia dito, então veio a água e se precipitou. "Cuidem-se, para não ter medo!"

X. A água veio e se precipitou. E o *juperú* (gritou): "Tragam-me um machado de pedra, quero fazer uma canoa, na qual embarcarei!" E ele gritava e (já) a espuma envolvia o alto de sua cabeça. O

pato selvagem em vão quis voar, os (animais) da água o devoraram. O suruvá também gritou: "A água vem mesmo!" Assim ele falou e a água penetrou na sua boca, e assim o seu sopro passou ao pássaro.

XI. A filha de Guyraypotý tinha um jovem tatu, o qual ela tinha levado. E a água cobriu a casa. E a esposa de Guyraypotý (falou) a seu marido: "Suba na casa!" E Guyraypotý chorou e sua esposa (falou): "Vê se não tens medo, meu pai, abre teus braços pois para a revoada de pássaros. SE bons pássaros se sentarem no teu corpo, ergue-os para o zênite." E a partir de então ela batia com a taquara de dança contra um esteio.

XII. E Guyraypotý cantou o Neegarái. E a casa se moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu e subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás deles veio também a água.