AS LENDAS DA CRIAÇÃO E DESTRUIÇÃO DO MUNDO

COMO FUNDAMENTOS
DA RELIGIÃO
DOS APAPOCÚVA-GUARANI

CURT
NIMUENDAJU
UNKEL

HUCITEC — EDUSP

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai - www.etnolinguistica.org

Finalmente editada em português, mais de setenta anos depois de seu aparecimento, esta famosa monografia é hoje um clássico da etnologia brasileira e dos estudos da cultura Guarani. Elaborada a partir de cinco anos de convivência com diversos grupos Ñandeva-Guarani, *As Lendas de Criação e Destruição do Mundo*... é o primeiro trabalho importante de Nimuendaju, trazendo já os traços característicos da qualidade e pioneirismo que marcariam toda a sua obra.

Talvez o principal responsável por sua persistente atualidade, o respeito de Nimuendaju pelas sociedades que estudou transparece no enfoque rigorosamente etnográfico, que subordina a especulação à descrição; no esforço de caracterização do *ethos* e visão de mundo do povo estudado; na prioridade concedida à palavra dos próprios índios; na utilização da língua nativa simultaneamente como condição, instrumento e objeto da análise; e, por fim, na denúncia eloqüente das condições de miséria física e moral a que são submetidos os povos indígenas no contato com a "civilização".

Tratando de questões como migrações, escatologia e história — relativamente às quais introduziu na literatura contemporânea o famoso tema da "Terra sem Mal' — este livro foi capaz de situar o plano religioso como o lugar do sentido nas sociedades Guarani e de captar com precisão o "motivo" organizador de sua cultura. Por seu rigor e profundidade, assim como por ter recortado um campo de problematização que ainda é aquele sobre o qual se movem as atuais pesquisas, esta monografia pode ser considerada sem exagero o texto fundador da etnologia Guarani contemporânea.

Foto da capa: Carla Antunha Barbosa.

AS LENDAS DA CRIAÇÃO E DESTRUIÇÃO DO MUNDO

CURT NIMUENDAJU UNKEL

HUCITEC
EDUSP

Nascido em 1883 em Jena, na Alemanha, Curt Unkel chegou ao Brasil em 1903 como imigrante. Autodidata, sem qualquer formação acadêmica, dedicou-se a partir de 1905 ao estudo dos povos indígenas, vindo a tornar-se a maior autoridade em etnologia sul-americana de toda a primeira metade deste século.

Começando suas pesquisas com os Guarani da região Sudeste — pelos quais foi adotado em 1906 com o nome de Nimuendaju (aproximadamente, "aquele que constrói seu próprio lugar no mundo"), que viria a tornar-se oficial quando de sua naturalização como brasileiro, em 1922 — organizou 38 expedições etnográficas e arqueológicas por todo o Brasil, estudando inúmeros grupos, alguns dos quais praticamente desconhecidos até então.

Identificando-se profundamente com as sociedades que estudou, Nimuendaju passou praticamente a viver entre os índios, dedicando-se também com empenho à denúncia das violências a que estes estavam submetidos e à defesa de seus direitos. Tendo interrompido suas expedições apenas uma vez, entre 1943 e 44, morreu em 1945 numa aldeia Tykuna do Alto Solimões.

Autor de uma vasta obra de mais de cinqüenta títulos em várias línguas, tornou-se famoso especialmente por suas excelentes monografias, entre as quais esta *As Lendas de Criação e Destruição do Mundo*..., publicada pela primeira vez em 1914, na *Zeitschrift für Ethnologie* de Berlim, e uma série dedicada aos Jê, publicada nos Estados Unidos entre 1937 e 1946, sob o patrocínio de Robert Lowie.

Obra publicada
em co-edição com a

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: José Goldemberg
Vice-Reitor: Roberto Leal Lobo e Silva Filho

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Presidente: José Carneiro

Comissão Editorial:

Presidente: José Carneiro. **Membros:** Alfredo Bosi, Antonio Brito da Cunha, José E. Mindlin e Oswaldo Paulo Forattini.

AS LENDAS DA CRIAÇÃO E DESTRUIÇÃO DO MUNDO COMO FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO DOS APAPOCÚVA-GUARANI

Tradição de
Curt Nimuendaju Unkel

&

Edmundo B. Viveiros de Castro
(Museu Nacional, UFRJ)

EDITORA HUCITEC
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
São Paulo, 1987

CURT NIMUENDAJU UNKEL

AS LENDAS DA CRIAÇÃO E DESTRUIÇÃO DO MUNDO COMO FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO DOS APAPOCÚVA-GUARANI

Tradução de
Charlotte Emmerich
&
Eduardo B. Viveiros de Castro
(Museu Nacional, UFRJ)

Renato Nicolai
1987

EDITORA HUCITEC
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
São Paulo, 1987

V

Direitos autorais para esta edição cedidos pelo Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, à Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia, Hucitec Ltda., Rua Comendador Eduardo Saccab, 344 04602 São Paulo, Brasil. Telefone: (011)61-6319.

Capa de Luís Diaz.

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Nimuendaju, Curt, 1883-1945.
N818L As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani / Curt Nimuendaju Unkel ; tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. -- São Paulo : HUCITEC ; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
(Coleção ciências sociais)

Bibliografia.
ISBN 85-271-0018-5
1. Índios Apapocúva-Guarani — Religião e mitologia I. Título.

CDD-398.20981
87-1989 -299.8

Índices para catálogo sistemático:
1. Apapocúva-Guarani : Índios : Lendas : Brasil : Folclore 398.20981
2. Apapocúva-Guarani : Índios : Religião 299.8

Foi feito o depósito legal

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção
Nicolai - www.etnolinguistica.org

SUMÁRIO

Uma parte da história desta publicação, Carla Gonçalves Antunha Barbosa e Marco Antonio Barbosa ix
Nimuendaju e os Guarani, *Eduardo B. Viveiros de Castro* xvii
Nota sobre esta edição xxxix

Os Apapocúva

Introdução 3
I Nome e história 7
II Dialeto 17
III Religião 27
1. Alma e nome 29
2. Deuses, demônios heróis e grandes pajés 47
3. Cataclismologia 67
IV Pajés e danças de pajelança 73
V A demanda da "Terra sem Mal" 97
VI Os diversos elementos da religião atual 109

As Lendas

I Inypyrú 135
I O princípio 143
II Guyraypotý 153
II Guyraypotý (tradução) 155

UMA PARTE DA HISTÓRIA DESTA PUBLICAÇÃO...

CARLA GONÇALVES ANTUNHA BARBOSA E MARCO ANTONIO BARBOSA
Advogados da ERCT da Sudelpa e da Comissão Pró-Índio de São Paulo

Tudo começa em 1974 quando por acaso conhecemos a aldeia Guarani Morro da Saudade, às margens da Represa Billings; éramos estudantes de Direito, sem nenhum interesse especial ou específico em relação à questão indígena. Foi através desse contato fortuito e direto com os Guarani de São Paulo que passamos a nos interessar pelo assunto.

O fato de os Guarani terem mantido sua língua, própria, milenar, viva, dentro da capital do estado de São Paulo foi de grande impacto para nós e foi o determinante de um compromisso que não poderia ficar dentro da estreiteza das relações de amizade. A bruta metrópole abrigava as tímidas famílias dos Guarani. Tudo nos surpreendendo: os belos aldeamentos do litoral, as outras aldeias na capital, as trilhas na Serra do Mar. A Paulicéia não era tão desvairada assim, havia o que se fazer aqui.

Em 1978, já tendo concluído nosso curso de Direito, em São Paulo, fomos para a França, onde durante três anos estudamos Antropologia Social, descobrindo assim a importância do trabalho de Curt Nimuendaju. Para nosso espanto, tomamos conhecimento de que sua obra, com raras exceções, não tinha tradução portuguesa, muito embora todo o seu trabalho científico e político tivesse sido desenvolvido no Brasil e sobre os índios brasileiros. Como jovens e, principalmente, talvez, por estarmos fora de nosso país ficamos profundamente indignados e inconformados.

Desde então passamos a perseguir o objetivo de que isso viesse a ocorrer (mais dia menos dia). Em nossas últimas férias de estudantes na Europa, em dezembro de 1980, estivemos na Alemanha, em Hannover. Visitamos o Museu de Antropologia e manuseamos a obra de Nimuendaju em alemão. Foi uma sensação muito forte a de constatar que uma obra sobre cultura de índios em terras brasileiras era acessível a europeus e não aos brasileiros!

De volta ao Brasil, em 1981, passamos a trabalhar como advogados dos índios Guarani de São Paulo na defesa de suas terras. Dentre vários outros problemas que tivemos que enfrentar, a falta de documentos e de conhecimento por parte da população paulista sobre estes índios eram significativos. As terras não estavam demarcadas, a Funai não reconhecia a maior parte destas aldeias, os governos municipais e estaduais não tinham qualquer política em relação a elas. A especulação imobiliária desenfreada e selvagem ameaçava açambarcar praticamente todas as áreas restantes sob domínio Guarani.

Foi em caráter de urgência que começamos a atuar na defesa dessas terras. Primeiro foi a aldeia do Rio Silveira[1], no município de São Sebastião que, invadida por forte grupo econômico do litoral, começou a defesa jurídica de sua área, através de ações judiciais possessórias propostas pela própria comunidade, conseguindo sua manutenção através de liminares favoráveis. Ainda com muito apoio da imprensa, principalmente por intermédio da jornalista Priscila Siqueira, vários segmentos da população paulista tomaram conhecimento, pela primeira vez, desses índios, que viviam até então como que escondidos ou fugitivos em pontos da Serra do Mar.

Juntamente, então, com o andamento dos processos, foram os Guarani buscando meios de se fazer mais visíveis aos olhos da população envolvente.

Havia também o interesse dos antropólogos brasileiros nesse sentido, como foi o caso do pronunciamento emocionado do professor Egon Schaden no seu discurso de abertura da 13ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, quando se lançou o mapa etno-histórico de Nimuendaju em 1982, no qual ele fala da grande necessidade de não se adiar mais esta tradução.

Numa das inúmeras viagens ao litoral que fizemos durante esse trabalho encontramos por acaso, no dia 15 de abril de 1984, portanto, às vésperas da comemoração da Semana do Índio, o então secretário Municipal da Cultura do município de São Paulo, o ator Gianfrancesco Guarnieri num restaurante da Dutra. Nessa ocasião ele conheceu

---

[1] *Índios no Estado de São Paulo — Resistência e Transfiguração.* Editora Yankatu, 1984, p. 145.

José Fernandes Soares e Nivaldo Martins da Silva, caciques guarani das aldeias da capital — Barragem e Crucutu, que foram apresentados ao secretário pelo coordenador da ERCT — Equipe de Resolução de Conflitos de Terra da Sudelpa, Fausto Pires de Campos, com o qual viajamos.

Guarnieri comprometeu-se a, juntamente com a Secretaria do Interior, à qual estamos ligados através da Sudelpa, providenciar a tradução e a organização da obra de Nimuendaju. Esse encontro casual num restaurante da Dutra nos lembra os inúmeros acasos que este trabalho tem tido.

Feita a formalização da proposta, por escrito, contactamos a professora Tekla Hartmann, do Museu Paulista, que nos informou da tradução que vinha há muito sendo preparada pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro. Passamos estas informações aos assessores de Guarnieri que contactaram o professor Eduardo Viveiros de Castro. Acabou-se o período da administração de Gianfrancesco, sem que infelizmente a tradução estivesse pronta, no entretanto o contato entre o Museu Nacional e a Hucitec foi profícuo e agora, em 1987, finalmente, a tradução vem a público.

Hoje, no Estado de São Paulo, existem as seguintes áreas habitadas por índios Guarani[2]:

Aldeias	**Município**	**Área**
Morro da Saudade	SP	26,30 ha
Crucutu	SP	25,88 ha
M'Boi Mirim	SP	17,69 ha
Jaraguá	SP	1,76 ha
Rio Branco	Itanhaém	2856,10 ha
Itariri	Itariri	1212,47 ha
Silveira	São Sebastião	948,40 ha
Boa Vista	Ubatuba	801,0 ha
Bananal	Peruíbe	484,0 ha
Arariba	Avaí	2225,0 ha

---

[2] Conforme Quadros II e III do "Resumo dos Processos apreciados no Grupo de Trabalho Interministerial", (maio/85 a dez/86).

As aldeias Guarani com as quais trabalhamos e conhecemos são aquelas que até sua demarcação pelo governo Montoro não haviam contado com nenhuma assistência por parte da Funai.

Neste caso incluem-se as aldeias acima mencionadas, com exceção das de Bananal e Arariba, já anteriormente demarcadas[3].

Todas essas aldeias mantêm entre si estreitas e intensas relações políticas, matrimoniais, religiosas e econômicas. Seus moradores vivem em constantes visitas uns aos outros. A população Guarani, apesar de se fixar durante períodos de até vários anos em determinadas aldeias, circula entre as diferentes áreas, e dificilmente se encontra numa família pessoas que não conheçam ou não tenham vivido em outras aldeias. Podemos dizer que o território Guarani no Estado de São Paulo engloba as várias aldeias.

A fixação de aldeias no litoral inscreve-se dentro da dinâmica própria da nação Guarani norteada pela busca messiânica da "Terra sem Mal" da qual, com brilhantismo, nos fala Nimuendaju descrevendo suas características essenciais, que aliás permanecem até hoje.

Lembramos que além das aldeias paulistas, formadas espontaneamente por grupos Guarani vindos do Sul, existem ainda mais duas comunidades no litoral fluminense (Bracuí e Angra dos Reis) e uma no estado do Espírito Santos (Caieiras), que mantêm também estreitas relações com as aldeias de São Paulo.

As aldeias Guarani dependem umas das outras. A comunicação entre elas é intensa e inerente à própria vida de seus integrantes. A aldeia Morro da Saudade ou da Barragem, a mais populosa, com aproximadamente cento e cinqüenta pessoas, desempenha papel específico, por estar perto do centro urbano da cidade de São Paulo, onde se pode recorrer com mais facilidade em casos de saúde, venda de artesanato e inúmeras outras atividades. Nas aldeias do litoral, com áreas maiores, existe a possibilidade de pequenas roças de subsistência, da caça, da pesca, da coleta e venda de palmito e da confecção de artesanato com matérias-primas da mata.

A população Guarani destas aldeias aqui tratadas é bastante flutuante e variável em razão das mudanças que fazem e das viagens

---

[3] Dado fornecido pela Procuradoria Geral do Estado. Processo PPI nº 44.982-68.

prolongadas. Considerado este fator, podemos apresentar o quadro abaixo, que dá uma idéia aproximada da demografia Guarani, por aldeia, em 1985[4]:

Aldeia Morro da Saudade	125 pessoas
Crucutu	31 pessoas
M' Boi Mirim	14 pessoas
Jaraguá	12 pessoas
Rio Branco	36 pessoas
Itariri	32 pessoas
Silveira	67 pessoas
Boa Vista	77 pessoas

Hoje, a compreensão do que se denomina território Guarani, que são as várias aldeias e os caminhos que eles utilizam para ir de uma a outra, compreendendo todos os espaços utilizados que interferem no seu modo de vida, como as matas — não só as pertencentes aos limites das áreas oficialmente demarcadas, mas as áreas verdes vizinhas circundantes — os rios, as águas que também passam pelas aldeias e que não têm nascentes nos limites das áreas, extrapola, ainda hoje, o que se pode esperar como território garantido pelos poderes constituídos.

No entretanto os Guarani têm se mantido firmes e atentos a esses pontos, na esperança de que o respeito à integridade das áreas demarcadas possa realmente proporcionar-lhes estabilidade e segurança que necessitam para reproduzir sua cultura ao mesmo tempo mostrando à sociedade envolvente alguns princípios básicos da sociedade Guarani que não podem ceder, sob pena de se configurar uma relação desigual entre dois povos diferentes que devem conviver.

É preciso considerar que as áreas demarcadas pelo governo Montoro têm como característica principal o fato de terem respeitado a determinação dos próprios Guarani no estabelecimento dos limites de seu território.

---

[4] Dados fornecidos pelo documento do "Censo Populacional das aldeias Guarani do Litoral do Estado de São Paulo e Periferia da Capital", realizado pela equipe de Saúde da Sudelpa e concluído em junho de 1985.

Isso não significa que esses espaços sejam considerados como fronteiras de enclausuramento fora dos quais não se poderia reconhecer mais nenhum direito aos Guarani. A demarcação ocorreu por reivindicação dos índios e pela necessidade concreta de garantirem espaços mínimos de sobrevivência, considerando a realidade política atual, tanto dos Guarani como do Estado brasileiro.

Sabe-se no entanto que áreas muito mais extensas, por exemplo, na Serra do Mar são utilizadas pelos Guarani. No caso específico da Serra do Mar há toda uma política de regulamentação para a preservação e utilização que vem sendo estabelecida no Estado de São Paulo. Os Guarani, neste caso, já vêm mantendo negociações com o governo no sentido de demonstrar que seu direito territorial a esta área também deve ser respeitado.

Assim, deve-se ver a luta Guarani pela defesa de seu território dentro de uma perspectiva dinâmica e moderna que não aceita que sejam concebidos seus territórios como "reservas indígenas".

Isso se inscreve dentro da próxima etapa de luta Guarani pelos seus direitos territoriais. Deve-se considerar que esta noção de direito territorial mais ampla ... além da "reserva" encontra respaldo nas mais modernas reivindicações indígenas a nível internacional, que contestam a prática das "reservas", que inibem a dinâmica interna da população indígena e nega sua verdadeira territorialidade. Este tema vem sendo claramente explicitado pelas organizações internacionais indígenas, nos mais modernos documentos técnicos sobre o assunto na própria ONU.[5]

Dentro da nossa perspectiva de advogados de índios, portanto engajados com a realidade política atual deste grupo indígena de São Paulo, a importância da tradução desta obra deve ser vista como mais um instrumento para o conhecimento da população brasileira em geral e não só dos especialistas antropólogos, da história da realidade deste povo e como mais um documento, mais uma arma na defesa e garantia de seus direitos.

Escrever estas linhas nesta publicação de trabalho científico e antigo tem também o objetivo de testemunhar que ela é ao menos em parte

---

[5] Documento — ONU — Martinez Cobo — E/CN 4 — Sub 2/1983/21/ Add. 8, p. 74, § 522.

fruto da luta e reivindicação dos Guarani atuais, que estão aí, e querem continuar vivendo e existindo enquanto Guarani.

Para nós, a dimensão do presente Guarani na luta por tal publicação é que revive a importância do trabalho do grande Nimuendaju.

Nimuendaju, além de escrever cientificamente sobre os índios, interferiu na realidade concreta dos Guarani tentando protegê-los do "extermínio". Lutou pela criação das reservas no interior do Estado e tentou convencer os grupos que estavam no litoral a se localizarem todos no interior para escaparem do extermínio. Muitos mudaram-se sob esta influência, muitos morreram e outros permaneceram firmes em sua "obstinação" de se manterem na costa.

Hoje ainda aqui estão. Vivos. Suas terras estão finalmente demarcados pelo governo Montoro, embora aguardando o selo final, que é um decreto do Presidente da República.

Certamente os Guarani de hoje não são os que Nimuendaju descreve nestas páginas, pois as culturas não são estáticas e já são passadas muitas décadas entre a experiência de Nimuendaju e a realidade atual. No entanto, trata-se do mesmo povo, que continua enfrentando o mesmo problema em relação à ganância dos brancos por suas terras, à omissão do poder do Estado brasileiro numa política humana e justa de permitir-lhes a existência dentro de sua própria perspectiva de vida.

Nimuendaju, certamente, na boa intenção de ajudar, errou quando propôs que deixassem o litoral; disso ainda temos o testemunho vivo do capitão Guarani da Aldeia de Itariri, Antonio Branco que nos seus mais de oitenta anos se recorda de Nimuendaju, das mudanças por ele propostas para o interior, das mortes e dos motivos porque muitos como ele insistiram em ficar e ficaram nas aldeias litorâneas.

Sem nenhuma intenção de julgar Nimuendaju referimo-nos apenas a esses fatos para dizer que não há receitas a serem dadas de um grupo para outro, que o que se pode fazer, se há intenção de defesa e de respeito é, simplesmente, assegurar o direito do exercício da própria decisão do grupo humano.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção
Nicolai - www.etnolinguistica.org

NIMUENDAJU E OS GUARANI

EDUARDO B. VIVEIROS DE CASTRO
Museu Nacional — UFRJ

I

Eis que afinal, setenta e dois anos após sua publicação em alemão, e trinta e um após a morte do seu autor, consegue vir à luz uma edição em português de *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani*[1]. Assim se torna acessível a um público amplo uma das monografias mais famosas da etnologia brasileira, essencial para os estudos Tupi-Guarani e de significado maior na obra de Nimuendaju.

A essa monografia e aos Apapocúva, nela evocados em cores grandiosas e sombrias, estão emblematicamente ligados o nome e o destino de Curt Nimuendaju, o alemão que chegou em 1903 ao Brasil para se dedicar ao estudo e à causa dos povos indígenas até a sua morte, em 1945, numa aldeia Tikuna do Alto Solimões. O nome, antes de mais nada; pois Curt Unkel, nascido em Jena, 1883, foi adotado pelos Guarani em 1906 com o nome de Nimuendaju, que iria substituir oficialmente seu patronímico em 1922, quando ele se naturalizou brasileiro[2]. E o destino, enfim: pois o que esta renomação terá

---

[1] *Zeitschrift für Ethnologie,* 46, Berlin 1914, pp. 284-403.

[2] O étimo ou significado deste nome é dado pelo próprio Nimuendaju no presente texto (p. 32): "***Nimuendajú muendá*** — fazer ***(mõ)***, moradia ***(endá).***" ***Ni-***, acrescento, é um pronome reflexivo, e o sufixo ***-ju (-djú)***, que talvez tenha o significado original de "amarelo" ou "brilhante", é usado na linguagem religiosa para indicar que o conceito ao qual é posposto remete ao domínio do sagrado, celeste ou transcendental; ele é comum nos nomes pessoais e nos termos para os equivalentes divino-celestes dos seres terrenos. Schaden (1967-68: 78, 88) assim interpreta o nome: "Não é muito fácil

ao mesmo tempo exprimido e antecipado foi o abandono de toda raiz, e a identificação de seu portador com aqueles junto a quem fez sua morada — os índios em geral, os Apapocúva em primeiro lugar. Identificação tão intensa que, como se poderá ler neste livro, torna-se difícil distinguir entre a mistura de obstinação e desencanto daqueles Guarani que Nimuendaju acompanhou em suas migrações na busca de um sonho, e o pessimismo do próprio Nimuendaju quanto à sorte final dos índios e ao resultado de seus esforços em favor deles. Atitude, aliás, que ele não viu razão para abandonar, ao longo de seus quarenta anos de carreira como etnógrafo e indigenista. Se jamais recuou de sua empresa, entretanto, é porque este desencanto não era dos que se resolvessem em imobilismo ou em autonegação; ao contrário, ele sempre foi dobrado de uma afirmação insistente quanto ao valor dos próprios valores e à certeza de uma vocação. Nisso mais que em tudo Nimuendaju se assemelhou aos seus Guarani; e por isso mesmo sua memorável conclusão sobre a melancolia e o pessimismo histórico Apapocúva — que outros autores estenderam aos demais Guarani —, enquanto sintoma de que este povo perdera a vontade de viver, deve ser avaliada com olhos de hoje. Contra todos os vaticínios sobre o fim iminente de sua cultura, os Guarani continuam, e continuam como são: não apesar, mas talvez por causa de tudo.

Muito já se escreveu sobre Nimuendaju, e a aura que cerca seu nome cada vez mais transborda os limites da etnologia, ganhando foros de lenda tanto maiores quanto mais se substitui a freqüentação de seus trabalhos por evocações rituais de seus méritos e por uma tradição confusa sobre sua personalidade e sua biografia. A vida-obra de Nimuendaju ainda está à espera de um estudo que lhe faça justiça; à parte alguns curtos ensaios sobre aspectos específicos de suas pesquisas, o que se tem são necrológios e outros textos de circunstância, reivindicações totêmicas e toda uma hagiologia folclórica própria do *métier*, exprimindo muito mais os mitos e tensões inerentes ao campo

dizer o que significa a palavra Nimuendajú. ***Nimuendá*** quer dizer 'arranjar para si um lugar'. O final ***jú*** ou ***djú*** é um verbo defetivo que indica o ser.'' (e cf. sua nota, *op. cit.* p. 88). Schaden diz ainda que J. F. Recalde glosa ***nimuendá*** por ''aquele que soube abrir o seu próprio caminho no mundo e conquistou seu lugar'', tradução certamente livre e algo hiperbólica, mas que, agrega Schaden, ''é inteiramente satisfatória do ponto de vista simbólico'' (*loc. cit.*).

antropológico-indigenista que qualquer outra coisa[3]. Circunstancial como tantas outras, esta nossa apresentação quer apenas situar e sublinhar a importância do ensaio sobre a cosmologia Apapocúva que ora se lerá: e nos perdoem os leitores se repetimos clichês biográficos e eventualmente roçamos o panegírico.

Autodidata sem qualquer formação acadêmica, Nimuendaju veio enriquecer decisivamente a bibliografia etnológica sul-americana, desbravando conjuntos culturais até então ignorados, desdobrando-se em talentos de lingüista, historiador, arqueólogo e cartógrafo de um modo dificilmente emulável em qualquer época. Suas 38 expedições etnográficas e arqueológicas, que se estenderam de 1905 a 1945 com uma única pausa em 1943-44, deram-lhe um vasto conhecimento em primeira mão das mais variadas realidades indígenas do Brasil e, juntamente com sua erudição bibliográfica específica, transformaram-no na maior autoridade em seu campo durante toda a primeira metade deste século. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo...* é seu primeiro trabalho de fôlego[4], marcado por uma espontaneidade e uma candência que tornam sua leitura inusitadamente agradável, dada a monotonia burocrática do gênero "etnografia", e que surpreende pela capacidade de penetração e síntese em autor jovem e estreante. Ele é o resultado de uma sensibilidade inata, aplicada sobre cinco anos de convivência (entre 1905 e 1913) com os diversos grupos Ñandeva-Guarani que então se deslocavam pelo sul do Mato Grosso, o norte do Paraná e o oeste de São Paulo até o litoral.

Já aqui se podem notar os traços distintivos do estilo de Nimuendaju: o enfoque resolutamente etnográfico, que subordina a especulação

---

[3] Dentre os textos sobre a vida e/ou a obra de Nimuendaju, destaquem-se: Rivet 1930, 1931; Baldus 1946; Pereira 1946; Métraux 1950; Mattoso Câmara Jr. 1959; Lowie 1959 (cap. 9); Schaden 1966, 1967-68; Leite 1978; Maybury-Lewis 1978; Castro Faria 1981; Melatti 1985. Para uma reivindicação do "Nimuendaju indigenista", ver o prefácio do Pe. Paulo Suess e a introdução de Moreira Neto a Nimuendaju 1982.

[4] Em 1910, Nimuendaju publicou dois pequenos artigos para o semanário *Deutsche Zeitung*, editado em São Paulo, um sobre a cerimônia Guarani do *Nimongaraí*, outro sobre os Coroados (ref. em Schaden 1967-68). Para uma bibliografia completa de Nimuendaju, deve-se consultar os três volumes da *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* (Baldus 1954, 1968; Hartmann 1984).

à descrição; o esforço de caracterização do *ethos* e visão de mundo do povo estudado, guiado por uma aguda percepção dos temas essenciais de cada cultura; a prioridade concedida à palavra dos índios, que entretanto não eclipsa os deveres da observação, o recurso às fontes documentais e a franqueza dos juízos; o manejo competente da língua nativa, com o registro de textos vernáculos comentados no detalhe; por fim, a denúncia eloqüente da miséria física e moral a que os povos indígenas são reduzidos pelos "cristãos" — como o autor, seguindo não sem sarcasmo o uso local, chama aqui os não-índios[5]. Quanto a este último aspecto, paixão e razão não se distinguiam em Nimuendaju, defensor sem meias palavras dos direitos dos índios e da dignidade intrínseca de suas formas culturais. É naqueles trechos indignados, a incendiar aqui e acolá a massa de dados etnográficos, que se pode talvez entrever algo da personalidade do homem, pouco inclinado a transigir com suas crenças morais, incapaz de esconder seu desprezo pelos "cristãos" ou "neobrasileiros" que acossavam os índios, e manifestando violenta repugnância pela hipocrisia que enxergava em sua civilização de origem. Uma mistura germanicamente complexa de muito romantismo aventureiro, outro tanto de fundamentalismo ético; um impulso de renunciador hindu temperado de bastante ceticismo e comandado por uma genuína curiosidade intelectual? Talvez. O que importa é que isso foi para nós uma via de acesso ao universo Guarani, e mais tarde a muitos outros.

Inovador em seu tempo, *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo...* é hoje um trabalho clássico, que segue de perto os de Karl von den Steinen na abertura de novos rumos para a investigação etnológica no Brasil. Teoricamente menos ambicioso, mas de maior rigor e focalização etnográficos que os de seu eminente antecessor — e por isso sempre atual —, também ele pode ser considerado como marcando uma transição entre a perspectiva dos "naturalistas viajantes" do século XIX e aquela da moderna antropologia[6]. Ele é, salvo engano,

---

[5] Mais tarde virá a chamá-los de "neobrasileiros", expressão que, embora implicando um uso anacrônico da noção de "Brasil", visava marcar a posição intrusiva e invasora dos habitantes de origem européia diante dos indígenas do país.

[6] Ver Schaden 1967-68: 80.

o primeiro trabalho monográfico que se aproxima de (quando não supera) os padrões técnicos de pesquisa hoje professados.

Com efeito, caberia parafrasear o que disse Lévi-Strauss da obra de Mauss, observando que também Nimuendaju, neste trabalho, surpreende pela modernidade. Pois temos aqui um texto de 1914 — ano em que ainda se gestava o mito do "trabalho de campo" com o exílio trobriandês de Malinowski — que testemunha a prática de uma demorada "observação participante" (sobredeterminada, como que para maior modernidade, por funções de mediação inseridas no indigenismo positivista que então nascia) integral e consciente; que demonstra o controle e o emprego da língua nativa enquanto ao mesmo tempo condição necessária, instrumento principal e objeto privilegiado de análise; que lança mão do recurso a casos exemplares como forma de ilustrar as idéias religiosas Guarani "em situação"; que permite, enfim, que se pensem a partir dele problemas como o da relação entre a dinâmica histórica de uma situação colonial e a concepção de história inerente às sociedades indígenas que ali se encontram, isto é, a relação entre o devir histórico de uma situação interétnica e o "modo de devir" próprio de uma dada sociedade não-ocidental.

Que julguem os leitores se é fundada nossa reivindicação de atualidade para este ensaio sobre os Apapocúva, para além de seu evidente e celebrado valor etnográfico. Muita coisa nele, naturalmente, soa "datada": certas escolhas vocabulares e escolhos conceituais, certas idéias e juízos; certo compromisso (jamais profundo, e que depois desapareceria) com a etnologia alemã de seu tempo, marcada pelo difusionismo e a problemática dos estratos e círculos culturais[7]. Os excursos comparativos por que o autor envereda parecem hoje "selvagens", e, embora característicos de um estilo antropológico, atestam aqui, sobretudo, um domínio incompleto do campo e uma formação errática, que se socorre de toda espécie de analogias para buscar um

---

[7] Castro Faria (1981 : 20; cf. Melatti 1985: 15) chama a atenção para o fato de que Nimuendaju, embora tenha mantido um longo contato com E. Nordenskiöld, nunca chegou a seguir a linha de trabalho, colecionista e difusionista, do grande etnólogo sueco, que tanto influenciou Métraux. Já a orientação de Paul Rivet na Lingüística — coleta de vocabulários e busca de afinidades genéticas entre as línguas ameríndias — teria marcado Nimuendaju mais profundamente.

fundo cultural pan-americano arcaico. Isto fica mais patente no capítulo VI ("Os Diversos Elementos da Religião Atual"), onde entretanto se vêem também tentativas de comparação a nível regional bastante pertinentes[8]. Certas soluções para problemas clássicos da etnologia Tupi-Guarani (alguns deles formulados aqui pela primeira vez) parecem-nos demasiado simplistas: tal a explicação do dualismo espiritual dos seres humanos em termos de uma oposição de "temperamentos" (capítulo III, §1); tal a etimologia sugerida para o nome do deus Tupã (p. 116), tão inverossímil quanto as de Montoya e Batista Caetano — o etimologismo, diga-se de passagem, é endêmico nos arraiais da tupinologia, e Nimuendaju é mais sóbrio neste particular que muitos dos que o seguiram. Em outros casos, Nimuendaju parece se equivocar, como quando, à força de querer demonstrar que a ocupação do litoral atlântico pelos Tupi se devera a fatores exclusivamente religiosos (a demanda do paraíso), afirma que aqueles povos costeiros dependiam muito mais da caça que da exploração de recursos marinhos (p. 107).

Isto posto, o que ressalta é a solidez da pesquisa de Nimuendaju e o caráter verdadeiramente fundador de seus resultados. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo...* inaugura a etnologia Guarani contemporânea, definindo os contornos de um campo no qual nos movemos ainda. Houve que esperar as monografias Jê do próprio Nimuendaju, décadas depois, para que surgisse algo equivalente na etnologia brasileira.

Nimuendaju não trabalhou na ignorância de seus predecessores. Ele demonstra, neste ensaio, algum conhecimento da literatura clássica sobre os Guarani e da produção etnológica então existente sobre a América do Sul, particularmente os trabalhos de Nordenskiöld, von den Steinen, Koch-Grünberg[9], Capistrano de Abreu e Ehrenreich — e

---

[8] Maybury-Lewis (1978: 1-2) sustenta que o labor etnográfico, lingüístico e arqueológico de Nimuendaju era guiado por uma ambição comparativa de grande envergadura: o estabelecimento das conexões histórico-culturais entre todas as numerosíssimas culturas indígenas do Brasil, passadas e presentes. É em tal empresa que se inseririam seu monumental *Mapa Etno-Histórico* (1943-1944; ver Nimuendaju/IBGE 1981), os artigos para o *Handbook of South American Indians* e suas monografias Jê.

[9] O Theodor Koch citado por Nimuendaju é o mesmo Koch-Grünberg (ver Baldus 1954).

é através destes que ele cita a maioria dos outros autores. E não muito mais que isso; poucos trabalhos referentes a outras regiões do mundo são mencionados, e apenas duas obras gerais são citadas sem o intermédio de sua biblioteca básica: um estudo famoso de Steinmetz — mas para aludir a uma crença Guaicuru — e um de Oskar Peschel, autor de quem sequer o nome me é familiar, no contexto do "cansaço vital" (*Lebensmüdigkeit*) dos Guarani. Seu domínio das narrativas quinhentistas sobre os Tupi da costa parece limitado — o que não o impediu de associar de modo inovador estes materiais com sua própria etnografia, direção que Alfred Métraux, partindo por sua vez deste ensaio sobre os Apapocúva, iria em seguida trilhar.

Ainda assim, a monografia Apapocúva é bastante mais prolífica em referências comparativas ou gerais que os trabalhos que Nimuendaju viria a escrever depois, quando seu conhecimento do *corpus* etnológico sul-americano já era vastíssimo, como a trilogia Jê (Melatti 1985: 15). Mas o campo bibliográfico visível no texto de 1914 nos ensina pouca coisa. Pois, se existe uma continuidade indiscutível entre aspectos do trabalho de von den Steinen ou Ehrenreich e aquilo que Nimuendaju faz aqui, o que chama a atenção é justamente a singularidade da empresa de Nimuendaju, em termos de escopo e de resultados. As análises mitológicas estavam então na ordem do dia, fosse para que se perscrutassem as origens da religião ou da razão, fosse para que se traçassem rotas de difusão cultural e mapas de afinidades genéticas; mas a centena de páginas que Nimuendaju gasta para contextualizar, comentar e interpretar os dois mitos que transcreve — cumpre lembrar que sua monografia se quer apenas como *introdução* aos mitos — testemunham algo de novo e de próprio. O discurso Guarani acede aqui ao estatuto de objeto pleno, de totalidade significante em si — ele ganha a dignidade de um pensamento.

Como observou Melatti (1985: 10,18), foi a própria "excentricidade" de Nimuendaju, sua inserção marginal no campo da etnologia acadêmica que, isentando-o de compromissos teórico-institucionais, permitiu-lhe desenvolver seu principal talento: a capacidade de perceber e de pôr em foco as preocupações dominantes de cada cultura que estudava, e não aquelas de qualquer teoria ou escola[10]. Esse debru-

[10] O que não quer dizer — cremos que Melatti concordaria conosco — que a falta de formação acadêmica transforme *ipso facto* alguém em bom etnógrafo. Muito da

çar-se sobre as *questões alheias* é o que distingue a verdadeira etnografia de uma mera acumulação de "fatos" (que, devidamente registrados, respondem a tudo — ou nada — que se lhes pergunte); é isso que transforma a etnografia numa experiência epistemológica: a busca do sentido no elemento da diferença. Mais talvez que em suas monografias Jê, Nimuendaju atinge neste ensaio sobre os Apapocúva a dimensão de uma "descrição densa", para usarmos a já gasta expressão de Geertz; ele não apenas apreende a "questão" organizadora de uma cultura ou forma de vida, como explora a incidência de tal questão ou tema sobre os comportamentos individuais e coletivos, elaborando o seu significado vivido. Se Nimuendaju estava certo em seu diagnóstico sobre a melancolia e o desespero inerentes ao pensamento Guarani, este é um problema em aberto; talvez ele, e outros que o seguiram, tenham confundido o que nos parece ser uma concepção trágica do mundo com seu simulacro e contrafação, o pessimismo; talvez, depois de a ter magistralmente analisado, não tenha Nimuendaju percebido que a cataclismologia Guarani tem atrás de si uma mistura muito sutil de esperança e desânimo, paixão e ação, e que sua aparência negadora oculta uma poderosa força afirmativa: em meio à sua miséria, os homens são deuses. Não importa: aqui, ao contrário do que fez em trabalhos posteriores, Nimuendaju não se furtou a interpretar; suas descrições são carregadas de *pathos,* ele ousou pensar o pensamento Guarani, refletir sobre ele com simpatia e emoção. Com isso, arrisca-se; mas este é um risco que vale a pena.

---

aura romântica que envolve Nimuendaju deriva de seu famoso "autodidatismo" — mas é preciso não esquecer que, além de ser exceção e não regra, Nimuendaju sempre foi um consciencioso e interessado leitor da produção etnológica. Auto- sim, porém didata; e aliás nem tão auto- assim: Nordenskiöld, Métraux e Lowie foram personagens importantes para formação de Nimuendaju. Em suma, Nimuendaju não nos parece se prestar muito bem à função de santo padroeiro de qualquer teoria "encarnacional" ou "enculturativa" do conhecimento etnológico, ou de qualquer projeto de ação política que pense bastar muita boa vontade e um pouco de má consciência para dar acesso ao "ponto de vista do outro" e garantir um alinhamento intrínseco aos seus interesses.

II

Mais celebrado do que lido, fora do círculo de especialistas nos povos Tupi-Guarani, *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo...* teve menor influência e divulgação que outros trabalhos de Nimuendaju, como os artigos e mapas com que contribuiu para o *Handbook of South American Indians,* como os três trabalhos publicados no *American Anthropologist* sobre os Canela e Xerente (dois deles em colaboração com Robert Lowie), e sobretudo como as três monografias sobre tribos de língua Jê do Brasil Central — *The Apinayé, The Šerente* e *The Eastern Timbira* — editadas por Lowie, o "descobridor" de Nimuendaju e dos Jê para a antropologia[11]. Essas monografias abriram à pesquisa moderna o universo da estrutura social Jê e, a partir das hipóteses que Lowie e especialmente Lévi-Strauss construíram sobre seus dados, elas deram origem ao grande movimento de estudo dos Jê, da década de 60 em diante, responsável por uma renovação dos interesses teóricos da etnologia sul-americana que mudou decisivamente nosso campo de estudos[12].

Se não teve tal repercussão, por tratar de um povo e de um tema (migrações, escatologia, história) um tanto fora das preocupações dominantes da antropologia nas últimas décadas, e por permanecer editado apenas em alemão até pouco tempo atrás (Nimuendaju 1978), o ensaio sobre os Apapocúva não deixou de ter descendência ilustre. Sua publicação neste momento no Brasil, sobre servir à história dos Guarani, é mais que um tributo à memória de Nimuendaju, agora que se difunde o interesse por sua obra[13]. Pois, se o próprio Nimuendaju

---

[11] Ver J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians,* volume I (1946) e volume III (1948); Nimuendaju 1938; Nimuendaju & Lowie 1937, 1939; Nimuendaju 1939 (edição brasileira: Nimuendaju | 1956 | 1983); Nimuendaju 1942; Nimuendaju 1946.

[12] Ver Lévi-Strauss | 1952a |, | 1952b |, | 1956 |, todos em Lévi-Strauss 1958; Maybury-Lewis 1971, 1978; Wagley 1979 (e a importante coletânea que ele apresenta: Maybury-Lewis, org., 1979); Melatti 1983, 1985.

[13] Vieram à luz no Brasil, nos últimos anos, as seguintes edições ou reedições: Nimuendaju 1977, 1981, 1982, | 1956 | 1983; Nimuendaju/IBGE 1981. Enquanto escrevo estas linhas, a *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* prepara

está na origem do deslocamento do eixo de nossa disciplina, entre 1940 e 1970, de uma situação de dominância Tupi-Guarani e de corte culturalista para uma onde os Jê e o estrutural-funcionalismo (e o estruturalismo) vieram a imperar, hoje assistimos a uma retomada de alento da etnologia Tupi[14], em bases teoricamente renovadas, sendo portanto mais que oportuno divulgar a contribuição pioneira de Nimuendaju para este campo novamente promissor.

N'*As Lendas da Criação e Destruição do Mundo*... encontra-se registrada uma autêntica descoberta etnológica: a da persistência do complexo profético-migratório Tupi-Guarani, de profundas conseqüências na história da colonização do Brasil e do Paraguai, que Nimuendaju analisa aqui em seus fundamentos mitológicos e correlações éticas entre os Apapocúva. É com este ensaio também que se introduz na literatura o tema da "Terra sem Mal" (e a própria expressão, hoje célebre). É aqui que se encontra a primeira descrição da escatologia Guarani, a qual articula um dualismo espiritual do ser humano (alma-palavra celeste, alma-animal terrestre) a uma lógica da sublimação da corporalidade, e que gira em torno do tema de uma aniquilação cósmica da qual é possível escapar pelo acesso *hic et nunc* ao paraíso — uma escatologia que afirma a finitude humana mas ao mesmo tempo persegue a superação imediata desta condição pela ascese ou pelo excesso. A teoria Guarani da alma — que, para usarmos palavras de Egon Schaden (| 1962 | 1974: 107), é "a chave do sistema religioso Guarani" — e a cataclismologia que funda toda uma filosofia da história são os aspectos mais originais e complexos da cosmologia destas sociedades. E Nimuendaju ainda quem primeiro indaga das raízes do misticismo religioso Guarani, o que o conduz ao famoso problema da influência jesuítica, cuja solução até hoje parece distante.

---

uma edição de lendas indígenas compiladas por Nimuendaju, cujo manuscrito se encontra no Museu Nacional.

[14] Para um balanço global, posto que breve, da etnologia Tupi-Guarani, ver Viveiros de Castro 1984: cap. II. Ali também se encontra uma tentativa de comparação sociológica entre os Guarani e demais povos Tupi-Guarani. Para uma avaliação da produção mais recente, o leitor deve consultar a *Revista de Antropologia* vol. 27 (no prelo hoje), onde serão publicados os trabalhos apresentados no 1º Encontro Tupi, que teve lugar em São Paulo, novembro de 1982.

Diante de um sistema de pensamento fundado numa visão dual da pessoa onde "verbo" e "carne" se opõem, onde a noção de divindade é concebida como um *Logos* criador, onde o apocalipse — o apocalipse e não a gênese, o futuro e não o passado — constitui-se como pólo orientador da vida religiosa, a questão da influência missionária é inevitável. Mas Nimuendaju descarta firmemente qualquer marca jesuítica apreciável na religião dos Apapocúva — como fará Leon Cadogan mais tarde para a teologia Mbyá-Guarani —, abrindo com isso um debate que perdura.

Se considerarmos a fortuna que as questões abertas por Nimuendaju tiveram na produção subseqüente sobre os Guarani, com Alfred Métraux, Egon Schaden, Leon Cadogan, Pierre e Hélène Clastres, Georg Grünberg e tantos outros[15], vê-se que este seu pequeno ênsaio é sem nenhum exagero o texto que funda a etnologia Guarani contemporânea, aquela que, dentro do conjunto de estudos sobre os povos Tupi-Guarani, mais se desenvolveu até agora em quantidade e qualidade, colocando os problemas mais instigantes para os futuros pesquisadores desta área. E assim, como já observava Schaden (1963: 83), não deixa de trazer certa ironia — certamente proposital — a ressalva ou desculpa com que seu autor o principia: dizendo que os Guarani eram tão conhecidos que pareceria supérfluo escrever algo mais sobre eles (*infra*, p. 3). Diante do resultado obtido, aquelas linhas servem de lição ou de estímulo: mesmo as realidades que supomos "conhecidas" oferecem mundos de insuspeitada complexidade. O trabalho antropológico é tarefa interminável, de direito e de fato; as culturas indígenas em geral, a dos Guarani em particular, estão longe de não mais oferecerem enigmas para uma etnologia digna deste nome — seja porque, vivas e não coisas, elas estão a revelar faces constantemente novas ao olhar, seja porque este mesmo olhar se desloca, inventando ou sofrendo novas perspectivas. Tal é o duplo movimento intrínseco a toda ciência do homem. Muito foi escrito sobre os Guarani, com efeito; uma consulta aos índices analíticos dos três volumes da *Bibliografia Crítica*

---

15 Meliá (1977) compilou uma bibliografia específica sobre os Guarani. As antologias organizadas por Roa Bastos (1978) e por Saguier (1980) são valiosas para o estudo dos Guarani paraguaios. Para uma visão atual dos Guarani de São Paulo, ver a recente publicação da CPI-SP (Vários Autores 1984).

da Etnologia Brasileira (Baldus 1954, 1968; Hartmann 1984) mostra os etnônimos "Guarani" e "Tupi" entre os mais tematizados, por uma literatura de toda espécie. Mas em que pese à montanha de papel que lhes foi dedicada, os diferentes povos Guarani (Mbyá, Ñandeva, Pãi-Kayowá) continuam cheios de mistério, pela complexidade de sua cultura, sua espantosa capacidade de desterritorialização — que sugere um descolamento entre a sociedade e qualquer suporte morfológico estável, apontando talvez a língua como o *locus* da "perseveração do ser" Guarani —, e por seu poder de superação dos infinitos obstáculos que foram postos entre eles e seu *teko,* seu modo de ser: o mar terá sido o menor destes.

As Lendas da Criação e Destruição do Mundo... está diretamente na origem de um célebre ensaio de Métraux (1927) sobre as migrações históricas dos Tupi-Guarani, onde tem início a discussão sobre se o "messianismo" Tupi foi um efeito da conquista européia ou se remontava ao período pré-colombiano, fundando-se na mitologia da "Terra sem Mal". Métraux sustenta a existência de um componente de reação à conquista nas migrações dos séculos XVI e XVII, mas sugere que a busca do paraíso fora um possível fator da expansão dos povos da família Tupi-Guarani pela costa brasileira, onde foram encontrados pelos europeus (ver também Métraux 1928a). Os dados de Nimuendaju sobre o xamanismo Apapocúva — especialmente a sua caracterização dos *Paí* como chefes político-religiosos, e sua definição da organização política Guarani como uma "teocracia" — ocupam lugar de destaque na formulação do tema do "homem-deus", o xamã-profeta-chefe de várias tribos Tupi, em outros trabalhos do antropólogo francês, como seu artigo sobre os Chiriguano (| 1931 | 1967: cap. I), outro sobre o xamanismo sul-americano (| 1944 | 1967: cap. III), e o seu livro pioneiro sobre a religião dos Tupinambá dentro do horizonte Tupi-Guarani (| 1928b | 1979), o primeiro trabalho que explora sistematicamente as possibilidades de preenchimento das lacunas das fontes quinhentistas mediante as etnografias contemporâneas[16]. O artigo de Métraux

---

[16] Métraux, neste esforço de sistematização das fontes quinhentistas, antecipa a tentativa muito mais rigorosa e ambiciosa de Florestan Fernandes (| 1949 | 1963, | 1951 | 1970) sobre os Tupinambá. Florestan, entretanto, rarissimamente menciona as etnografias Tupi-Guarani contemporâneas, preferindo ater-se aos materiais dos séculos XVI e XVII. De certo modo, Alfred Métraux está para Nimuendaju e os Guarani assim

para o *Handbook of South American Indians* vol. III ("The Guarani") atesta a dívida de seu autor para com este texto de Nimuendaju, igualmente.

É a partir dos anos 40 que pesquisas importantes sobre os Guarani começam a ser realizadas; seus resultados só seriam publicados nas décadas seguintes. Egon Schaden, o mestre brasileiro da etnologia Guarani, não só veio a trabalhar com os mesmos Apapocúva que Nimuendaju conhecera, como estendeu sua pesquisa aos outros grupos Guarani — Pãi-Kayowá, Mbyá —, aprofundando temas que seu predecessor[17] havia posto em evidência. Em 1959, Schaden publica um ensaio sobre a "mitologia heróica" na América do Sul e o messianismo, dedicando um capítulo ao material d'*As Lendas da Criação*... (Schaden 1959: cap. VII; ver também o cap. III). Em seu trabalho de síntese sobre os Guarani, *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani* (Schaden | 1962 | 1974), o autor dá particular ênfase à vida religiosa como núcleo da resistência cultural destes povos ao processo de aculturação, e, perseguindo a questão dos fundamentos da "extraordinária religiosidade" Guarani, sugere que ela seja a forma específica de reação à situação colonial no caso dos Guarani. O problema da influência jesuítica (cristã de modo geral) sobre a cosmologia Guarani é tematizado ali, e mais tarde em outros trabalhos de Schaden (| 1965 | 1969; 1982). Mas sua monografia de 1962 ainda é, sem dúvida, o trabalho mais completo de que dispomos sobre os Guarani e, juntamente com este ensaio de Nimuendaju, constitui-se em introdução obrigatória ao assunto. Sua inserção na problemática da "mudança cultural", então em voga, não impede que traga uma etnografia valiosa, com informações sobre a estrutura social Guarani mais detalhadas que o usual na literatura sobre este povo[18].

Este é um ponto curioso. A marca deixada pelo recorte inaugural de Nimuendaju foi tão forte, que eu arriscaria observar que mesmo

---

como Lowie está para Nimuendaju e os Jê (embora Lowie nunca viesse a ser um sul-americanista, nem tivesse a esperiência de campo com os Jê que Métraux teve com os Guarani): ambos foram descobridores e divulgadores do obscuro etnógrafo alemão.

[17] Cuja obra muito fez para divulgar, sendo responsável pela publicação dos apontamentos e notas preparatórias ao presente ensaio: ver Nimuendaju 1954.

[18] J. Watson (1952) publicou um trabalho sobre a "aculturação" dos Kayowá que também traz informações razoáveis sobre a organização social.

suas lacunas fizeram escola. Pois, se o volume da produção etnológica sobre os Guarani é superior, provavelmente, a tudo o que existe sobre todos os demais povos da mesma família lingüística, e se a qualidade dos materiais em língua nativa publicados não tem comparação com a pobreza prevalecente para o caso dos Tupi contemporâneos, a etnologia Guarani tem-se concentrado na compilação e exegese de textos — mitos, cantos sagrados, tradições orais, como em Nimuendaju e em Cadogan —, deixando até certo ponto de lado a descrição da morfologia e da estrutura social. Este relativo vácuo sociológico se deve, em boa medida, à própria fisionomia da cultura Guarani, cujos traços essenciais parecem se constituir no elemento da religião e do discurso cosmológico, ao passo que a organização social padeceria de uma fluidez ou simplicidade acentuadas. Mas isto, a ser realmente o que se passa, é antes um problema que uma constatação, algo a ser explorado e meditado: quais as condições e implicações sociológicas de uma forma cultural onde o discurso predomina sobre o emblema ou o esquema ritual, a representação sobre a instituição, a teologia sobre a sociologia, o tempo cósmico-escatológico sobre o espaço social? O presente ensaio de Nimuendaju sugere claramente que o plano religioso é o lugar do sentido na sociedade Guarani (enquanto seus trabalhos posteriores mostraram como o plano sociológico é o privilegiado entre os grupos Jê); mas ao mesmo tempo ele parece ter iniciado uma tradição de esquecimento daquilo que forma a base mínima das descrições etnográficas: sistema de parentesco, distribuição espacial, ciclo de vida, genealogias... Tudo isso será pouco visível nos estudos subseqüentes sobre povos Guarani; e sem isso pouco se continuará sabendo sobre a inscrição sociológica do misticismo religioso Guarani, a qual, ainda que se dê (ou exatamente por isso) sob a forma de uma negação ou de um descolamento, exige uma análise em profundidade.

Tais considerações se aplicam, por exemplo, à obra sob todos os outros títulos admirável de Leon Cadogan, o maior especialista paraguaio nos Guarani. Cadogan, como Nimuendaju, não foi um antropólogo de formação. Sua copiosa produção, dispersa em vários periódicos[19], consiste sobretudo em compilações, comentários e exegeses

---

[19] Para uma bibliografia completa das publicações de Leon Cadogan, ver Meliá 1977, bem como os três volumes da *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*.

detalhadas de textos Guarani, que formam um *corpus* etnológico e lingüístico sem similar na etnologia brasileira. Sua obra principal é *Ayvu Rapyta* (Cadogan 1959), uma coletânea de cantos míticos esotéricos e outros textos Mbyá, que complementam e expandem consideravelmente os dados de Nimuendaju sobre os Apapocúva (Ñandeva-Guarani). O trabalho de Cadogan serviu de base para os de Pierre e Hélène Clastres; P. Clastres (1974a) publicou em francês uma coletânea de mitos e cantos Guarani que traz textos colhidos por Nimuendaju, Cadogan e por ele mesmo (traduzidos por Cadogan), e o livro de H. Clastres sobre o profetismo Tupi-Guarani faz uso abundante do *Ayvu Rapyta*. Esta obra de Cadogan é uma prova impressionante daquilo que já se podia constatar a partir do ensaio de Nimuendaju: que o pensamento Guarani atinge a dimensão integral de uma filosofia, gerando um discurso ontológico poderoso que, decolando de sua circunstância sociológica — mas é desta que pouco sabemos! —, vai em direção a uma poesia e uma metafísica universais. Com Cadogan, ainda, fica explicitamente colocado um problema dos mais instigantes, que também era possível detectar nos trabalhos de Nimuendaju e de Schaden: o da importância dos xamãs ou líderes religiosos enquanto formuladores do discurso cosmológico, o qual, a partir de uma base estrutural comum a todas as culturas Guarani, recebe uma considerável elaboração especulativa individual por parte de especialistas. Nimuendaju como Schaden, como Cadogan, levaram a cabo suas descrições da cosmologia Guarani a partir de uma relação intensa e focalizada com indivíduos excepcionais, "informantes" que eram filósofos e teólogos. Por isso, seus trabalhos não deixam de evocar (sobretudo os de Cadogan) as famosas conversações de Marcel Griaule com Ogotemmêli, o sábio cego Dogon; eles têm o mesmo encanto e deixam as mesmas indagações: o que é fabulação e elaboração individual, o que é tradição coletiva? Qual o espaço e a função da criação cosmológico-filosófica em uma dada cultura? Outras tantas questões[20].

Bartolomé Meliá é outro estudioso dos Guarani paraguaios que vem realizando pesquisas importantes, como a consubstanciada na

---

[20] Para uma reflexão sobre estas questões, no contexto da etnologia sul-americana, ver o artigo de Carneiro da Cunha (1981) para o caso Krahó (Jê-Timbira); e também Viveiros de Castro 1984 (p. 229-30) para uma breve discussão disto no horizonte Tupi-Guarani.

monografia sobre os Pãi-Kayowá (Meliá, G. & F. Grünberg 1976). Ele tem ainda publicado estudos crítico-históricos sobre a relação entre os Guarani e os jesuítas, onde atribui peso maior que o consensual à influência missionária sobre a religião Guarani (ver Meliá 1981, onde é retomada a história da expressão *Yvy Marãneÿ,* "Terra sem Mal").

Pierre Clastres publicou vários ensaios sobre os Guarani em suas duas conhecidas coletâneas (| 1974b | 1978; | 1980 | 1982). A obra de Pierre Clastres é até agora a tentativa mais ousada e sofisticada de se atingirem as implicações filosóficas e políticas do pensamento Tupi-Guarani. Foi com este autor, ademais, que os Guarani saíram de um certo confinamento etnográfico a que estiveram relegados nas últimas décadas. Mas é a Hélène Clastres, a meu ver, que se deve o esforço interpretativo mais importante sobre a religião Guarani. Seu livro *Terra sem Mal: o Profetismo Tupi-Guarani* (| 1975 | 1978), que segue diretamente a inspiração de Métraux, no articular os materiais dos séculos XVI e XVII com as etnografias contemporâneas (com a diferença que busca dar conta das mudanças históricas, e não apenas recompor um mosaico), é uma análise curta e brilhante, posto que por vezes pouco rigorosa no tratamento dos dados, do complexo do profetismo Tupi-Guarani. Ele pretende demonstrar a natureza autônoma, não-reativa à conquista, das crenças Guarani sobre a "Terra sem Mal" e da eclosão dos movimentos migratórios em demanda deste paraíso. Conforme aqui ao modelo de Pierre Clastres, a autora toma a irrupção do profetismo como o resultado de uma tensão contraditória entre o "político" e o "religioso" nas sociedades Tupi-Guarani, tensão esta anterior à invasão européia. A produção iminente, nestas sociedades, de uma instância política exterior ao corpo social, que o negava como ser autonômico — isto é, a gestação de uma "forma-Estado" através da concentração de poder nas mãos dos grandes chefes guerreiros —, teria levado os Tupi-Guarani a contraproduzirem uma negação simétrica, igualmente radical, da Sociedade, a saber: um movimento religioso de desterritorialização, que pregava a abolição dos fundamentos da vida social — a reciprocidade, as regras de parentesco, o trabalho e a vida aldeã. E por isso o profetismo, e assim a fuga em direção à Terra sem Mal. O necessário fracasso suicida deste impulso teria levado, por sua vez, à interiorização ascética do tema da salvação entre os Guarani atuais, e ao individualismo radical que testemunha a religião destes povos.

A análise de H. Clastres apresenta vários pontos questionáveis, e alguns deles são os mesmos que se encontram nos ensaios de P. Clastres sobre os Tupi-Guarani. Assim, por exemplo, o recurso a um único e algo hipotético fator causal para o profetismo, uma explosão demográfica que estaria levando estas sociedades a um embrião de organização "estatal". Igualmente, a intepretação do discurso profético como "negador do social" esquece que o núcleo afirmativo que nele persistia — que ele, na verdade, exacerbava —, a guerra de vingança e o canibalismo, era o próprio fundamento da sociedade Tupi-Guarani. Longe, portanto, de ser "negada" pelo profetismo, a forma social Tupi-Guarani parece ter sido mais bem radicalizada, reduzida à sua essência[21]. Por fim, o diagnóstico de desesperança e agonia que seu livro profere sobre os Guarani contemporâneos, que ecoa aquele de Nimuendaju, está sujeito à mesma dúvida que já levantamos sobre as conclusões d'*As Lendas da Criação*...

De toda forma, estes problemas não nos devem levar a subestimar a importante contribuição de Hélène Clastres para nossa compreensão da cosmologia Guarani. Seguindo os passos de Nimuendaju e de Cadogan, ela desenvolve hipóteses propriamente etnológicas sobre a concepção Guarani da pessoa, da sociedade e da natureza. A ela devemos a consolidação da teoria Guarani sobre o Homem, que o põe como lugar de um compromisso instável e perigoso, travado na temporalidade, entre o animal e o divino, essas duas formas simétricas do não-ser social, bem como a exploração da idéia que Métraux formulou, e que faz a originalidade da metafísica Tupi-Guarani: a idéia de que é possível superar a condição humana de modo radical, pois a distância entre homens e deuses é ao mesmo tempo infinita e nula. A diferença entre o céu e a terra, os deuses e os homens, não funda o espaço de um culto nem o movimento regressivo de uma *aletheia,* mas é o momento de um devir, cujo eixo é a morte. Mas o segredo da filosofia Tupi-Guarani parece ser esse, exatamente: a afirmação de uma não-necessidade da morte, a posição de uma imanência do divino no humano.

Seres do devir, para os Guarani a destruição do mundo não é um termo, mas uma linha de fuga que os arrasta para um além sempre

---

21 Ver Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha, em preparação (1985).

adiado — e isto é o presente. Melancolia, ou orgulho, deste povo imperceptível?

Tal é a herança de questões que nos deixa Nimuendaju. Caberá aos que continuam a dialogar com a filosofia Guarani tentar levá-la adiante.

Agosto de 1985

Bibliografia

BALDUS, Herbert — 1946 — Curt Nimuendajú. *Sociologia,* VIII, nº 1, São Paulo: 45-52.

_____ — 1954 — *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira.* São Paulo: Comissão do IVº Centenário da Cidade de São Paulo. Reimpressa em 1970 por Klaus Reprint, Nendel/Liechtenstein, como volume III de Völkerkundliche Abhandlungen, editadas por Hans Becher.

_____ — 1968 — *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira,* volume II. Hannover: Völkerkundliche Abhandlungen Bd IV (ed. Hans Becher).

CADOGAN, Leon — 1959 — *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá.* Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim nº 227, Antropologia nº 5.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela — 1981 — "Eschatology among the Krahó: reflection upon society, free field of fabulation". In: S. Humphreys & H. King (eds.), *Mortality and Immortality: the anthropology and archaeology of death.* London/New York/Toronto/Sydney/San Francisco: Academic Press. pp. 161-174.

CASTRO FARIA, Luiz de — 1981 — "Curt Nimuendaju". In: Nimuendaju/IBGE 1981.

CLASTRES, Hélène — | 1975 | 1978 — *Terra sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani.* São Paulo: Editora Brasiliense.

CLASTRES, Pierre — 1974a — *Le Grand Parler: mythes et chants sacrés des Indiens Guarani.* Paris: Éditions du Seuil, coll. "Recherches Anthropologiques".

_____ — | 1974b | 1978 — *A Sociedade contra o Estado.* Rio de Janeiro: Francisco Alves.

_____ — | 1980 | 1982 — *Arqueologia da Violência (ensaios de antropologia política*). São Paulo: Editora Brasiliense.

FERNANDES, Florestan — | 1949 | 1963 — *Organização Social dos Tupinambá.* São Paulo: Difusão Européia do Livro, col. "Corpo e Alma do Brasil" (2ª edição).

_____ — | 1951 | 1970 — *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá.* São Paulo: Livraria Pioneira Editora/EDUSP, col. "Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais (Antropologia)" 2ª edição.

HARTMANN, Thekla — 1984 — *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. Hannover: Völkerkundliche Abhandlungen Bd IX (ed. Hans Becher). Publicado por Dietrich Reimer Verlag, Berlin.

LEITE, Yonne — 1978 — "Curt Nimuendaju: passado e presente". Comunicação apresentada no Simpósio *A Pesquisa Etnológica no Brasil,* Rio de Janeiro, Museu Nacional/Academia Brasileira de Ciências.

LÉVI-STRAUSS, Claude — | 1952a | 1958 — "La Notion d'Archaisme en Ethnologie". In: Lévi-Strauss 1958.

_____ — | 1952b | 1958 — "Les Structures Sociales dans le Brésil Central et Oriental". In: Lévi-Strauss 1958.

_____ — | 1956 | 1958 — "Les Organisations Dualistes Existent-elles?". In: Lévi-Strauss 1958.

_____ — 1958 — *Antropologie Structurale*. Paris: Plon.

LOWIE, Robert — 1959 — *Robert Lowie Ethnologist, a personal record* (capítulo 9: "Field work in absentia"). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

MATTOSO CÂMARA JR., Joaquim — 1959 — A Obra Lingüística de Curt Nimuendaju. *Publicações Avulsas do Museu Nacional* nº 29, Rio de Janeiro.

MAYBURY-LEWIS, David — 1971 — Recent research in Central Brazil. *Proceedings of the 38th International Congress of Americanist* (Stuttgart-Munich 1968), 3: 333-391.

_____ — 1978 — "Curt Nimuendajú and the New Brazilian Ethnology". Comunicação apresentada no Simpósio *A Pesquisa Etnológica no Brasil,* Rio de Janeiro, Museu Nacional/Academia Brasileira de Ciências.

MAYBURY-LEWIS, David (org.) — 1979 — *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass. and London, England: Harvard University Press (coll. "Harvard Studies in Cultural Anthropology", I).

MELATTI, Júlio Cézar — 1983 — A Antropologia no Brasil: um roteiro. Universidade de Brasília: Trabalhos em Ciências Sociais, série Antropologia nº 38.

_____ — 1985 — Curt Nimuendajú e os Jê. Universidade de Brasília: Trabalhos em Ciências Sociais, série Antropologia nº 49.

MELIÁ, Bartolomè — 1977 — Bibliografia Guarani (para el estudio de los Guarani del Paraguay). Universidade de São Paulo, datilografado.

_____ — 1981 — El "modo de ser" Guaraní en la primera documentación Jesuítica (1594-1639). *Revista de Antropologia,* volume 24, São Paulo.

MELIÁ, B., Georg & Friedl GRÜNBERG — 1976 — *Los Paï-Tavyterã: etnografia Guarani del Paraguay contemporaneo*. Asuncion: Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Catolica.

MÉTRAUX, Alfred — 1927 — Les Migrations Historiques des Tupiguarani. *Journal de la Societé des Américanistes de Paris*, N.S., XIX: 1-45.

_____ — 1928a — *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani.* Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

_____ — | 1928b | 1979 — *A Religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guarani.* São Paulo: Cia Editora Nacional/EDUSP (col. "Brasiliana" vol. 267). 2ª edição.

_____ — | 1931 | 1967 — "Les Hommes-Dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud". In: Métraux 1967, versão modificada, capítulo I ("Messies Indiens").

_____ — | 1944 | 1967 — "Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale". In: Métraux 1967, versão modificada, capítulo III ("Le Chaman dans les Civilisations Indigènes des Guyanes et de l'Amazonie").

_____ — 1948 — "The Guarani". In: J. Steward, ed., 1948: pp. 69-94.

_____ — 1950 — Curt Nimuendajú (1883-1945). *Journal de la Société des Américanistes de Paris,* N.S., XXXIX, 250-251.

_____ — 1967 — *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud.* Paris: ed. NRF/Gallimard (coll. "Bibliothèque des Sciences Humaines"), edição póstuma estabelecida por Simone Dreyfus.

NIMUENDAJU, Curt — 1914 — Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani. *Zeitschrift für Ethnologie,* 46, Berlin: 284-403.

_____ — 1938 — The Social Structure of the Rankókamekra "Canella". *American Anthropologist,* 40, nº 1: 51-74.

_____ — 1939 — *The Apinayé.* Washington: The Catholic University of America (Anthropological Series, 8). Reeditado em 1967 por Oosterhout, N.B. Anthropological Publications.

_____ — 1942 — *The Šerente.* Los Angeles: The Southwest Museum (Publications of The Frederick Web Hodge Anniversary Publication Fund, 4). Reimpresso pela mesma editora em 1967, e em 1969 por AMS Press, New York.

_____ — 1946 — *The Eastern Timbira.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 41). Reimpresso em 1971 por Kraus reprint Co., New York.

_____ — 1954 — Apontamentos sobre os Guarani. *Revista do Museu Paulista,* N.S. VIII: 9-57 (notas de E. Schaden).

_____ — | 1956 | 1983 — *Os Apinayé.* Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi (edição comemorativa ao centenário de nascimento de Curt Nimuendajú).

_____ — 1977 — Os Índios Tucuna. *Boletim do Museu do Índio,* Antropologia, nº 7.

_____ — 1981 — Fragmentos de Religião e Tradição dos Índios Sipaia. *Religião e Sociedade,* nº 7. Original alemão: Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferung der Šipaia-Indianer. *Anthropos,* XIV-XV, Wien 1919-1920, pp. 1002-1039; XVI-XVII, Wien 1921-1922, p. 367-406.

_____ — 1978 — *Los Mitos de Creación y de Destrucción del Mundo como Fundamentos de la Religion de los Apapokuva-Guarani.* Lima: Centro Amazonico de Antropologia y Aplicacion Pratica (série Antropológica I); J. Riester, editor.

_____ — 1982 — *Textos Indigenistas.* São Paulo: Edições Loyola (col. "Missão Aberta", 6). Prefácio e Coordenação de Paulo Suess.

NIMUENDAJU / IBGE — 1981 — *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú.* Rio de Janeiro: IBGE/FNPM.

NIMUENDAJU, Curt & LOWIE, Robert — 1937 — The Dual Organizations of the Rankokamekra (Canella) of Northern Brazil. *American Anthropologist,* vol. 39, nº 4 (part 1): 565-582.

_____ — 1939 — The Associations of the Šerente. *American Anthropologist,* vol. 41, nº 3: 408-415.

PEREIRA, Nunes — 1946 — *Curt Nimuendajú. Síntese de uma vida e de uma obra.* Belém, sem indicação de editora.

RIVET, Paul — 1930 — Voyages de M. Curt Nimuendajú. *Journal de la Société des Américanistes de Paris,* N.S., XXII: 341.

_____ — 1931 — Travaux récents de M. Curt Nimuendajú. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, N.S., XXIII: 469-470.

ROA BASTOS, Augusto (compilador) — 1978 — *Las Culturas Condenadas.* Mexico/Madrid/Buenos Aires/Bogotá: Siglo Veintiuno Editores.

SAGUIER, Rubén Barreiro (org.) — 1980 — *Literatura Guarani del Paraguay.* Caracas: Biblioteca Ayacucho, vol. 70.

SCHADEN, Egon — 1959 — *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas no Brasil.* Rio de Janeiro: MEC (col. "Vida Brasileira").

_____ — 1963 — Caracteres Específicos da Cultura Mbüá-Guaraní. *Revista de Antropologia,* volume 11, nºs 1 e 2: 83-94.

_____ — | 1962 | 1974 — *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.* São Paulo: E.P.U./EDUSP (3ª edição).

_____ — | 1965 | 1969 — *Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos.* São Paulo: Livraria Pioneira Editora/EDUSP (col. "Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, Antropologia"). 2ª edição.

_____ — 1966 — A Obra científica de Curt Nimuendajú. Suplemento Antropológico de la *Revista del Ateneo Paraguayo,* II/I: 27-29.

_____ — 1967-68 — Notas sobre a Vida e a Obra de Curt Nimuendajú. *Revista de Antropologia,* vols. 15 e 16: 77-89.

_____ — 1982 — A religião Guarani e o Cristianismo — contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. *Revista de Antropologia,* volume 25: 1-24.

STEWARD, Julian (editor) — 1946 — *Handbook of South American Indians,* volume I ("The Marginal Tribes"). Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Reimpresso em 1963.

_____ — 1948 — *Handbook of South American Indians,* volume III ("The Tropical Forest Tribes"). Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Reimpresso em 1963 (este e os demais volumes, por Cooper Square Publishers, Inc. New York).

VÁRIOS AUTORES — 1984 — *Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração.* São Paulo: Yankatu Editora/Comissão Pró-Índio de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. — 1984 — Araweté: uma visão da cosmologia e da pessoa Tupi-Guarani. Tese de doutoramento ao PPGAS do Museu Nacional, Rio de Janeiro.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. & CARNEIRO DA CUNHA, M. — 1985 (em preparação) — Tempo, Vingança e Memória: os Tupinambá e a Questão da História.

WAGLEY, Charles — 1979 — "Foreword" a Maybury-Lewis (org.) 1979.

WATSON, John — 1952 — Cayua Culture Change: a Study in Acculturation and Methodology. *American Anthropologist,* vol. LIV, nº 2, Memoir 73.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção
Nicolai - www.etnolinguistica.org

NOTA SOBRE ESTA EDIÇÃO

EDUARDO B. VIVEIROS DE CASTRO
CHARLOTTE EMMERICH

Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani permaneceram inéditas em outras línguas até 1944, quando Juan Francisco Recalde publicou em São Paulo uma tradução em espanhol, em edição mimeografada de cem exemplares. Ela incluía uma versão dos mitos Apapocúva em guarani paraguaio, uma profusão de notas filológicas e um ensaio lingüístico. Não tivemos acesso a esta tradução, à qual Herbert Baldus (1954: 484-485) faz sérios reparos.

Em 1978 o *Centro Amazónico de Antropologia y Aplicación Prática* de Lima, Peru, publicou uma nova tradução para o castelhano, levada a cabo por J. Barnadas e editada por Juergen Riester. Ela traz, à guisa de introdução, um prefácio de J. Riester e uma versão do artigo biográfico sobre Nimuendaju que Egon Schaden publicou na *Revista de Antropologia* 15-16*; traz ainda as notas de Recalde à edição de 1944, bem como as versões dos mitos em guarani paraguaio e o estudo lexicológico do mesmo autor. Thekla Hartmann (1984: 434) aponta discrepâncias na transcrição dos textos míticos em Guarani, entre a edição alemã de 1914 e esta. Na verdade, há vários outros problemas com esta edição peruana, em que pese à boa qualidade, em geral, da tradução. Numerosos erros de impressão levaram à omissão de palavras (às vezes de frases), à troca de datas e palavras**. O texto de Nimuendaju foi deliberadamente modernizado em alguns pontos — assim, "horda" se transformou em "grupo", uma população de tantas

---

* Schaden 1967-68; publicado também na *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros,* 2 (1968).

** Comparar as páginas 28, 33, 121, 136 e 144 com suas correspondentes na presente edição.

"cabeças" foi espiritualizada em tantas "almas" —, tendo sofrido uma tradução fortemente interpretativa, quase livre em certos trechos, de modo a facilitar a compreensão de passagens intricadas ou obscuras. Com tudo isto, entretanto, esta versão peruana tem o mérito do pioneirismo e o da leitura agradável — e ela nos foi útil em nosso trabalho, pois adotamos algumas soluções que ali se encontram.

Há tempos circula entre os especialistas uma versão em português do texto de Nimuendaju, de que no Museu Nacional existe uma cópia manuscrita, sem data, assinada por F. W. Sommer. É esta tradução de Sommer que se acha também no Museu do Índio, em cópia datilografada e mimeografada. Aparentemente, ela esteve diversas vezes para ser dada à impressão; a "edição do 'Apapocúva' em português" era notícia que corria todo ano entre os antropólogos, e assim foram passando os anos.

Era esta versão Sommer que tencionávamos publicar, após uma revisão do texto em cotejo com o original. Iniciamos o trabalho desta forma; muito breve, porém, isto se mostrou improdutivo, levando-nos à confecção de uma tradução completamente nova, controlada por consultas à versão Sommer e à tradução castelhana de 1978 (Nimuendaju 1978). O texto de Sommer é tão fiel ao alemão que se revela de leitura difícil: o autor demonstra não se sentir estilisticamente à vontade no português.

Todavia, cabe aqui destacar o pioneirismo de Sommer que, cioso do estudo dos viajantes alemães no Brasil, voltou sua atenção para dois trabalhos relevantes de Nimuendaju, ambos inéditos em português: "Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipaia", publicado na revista *Religião e Sociedade* (nº 7, julho de 1981)*** e este, que ora se publica.

*** Na "Apresentação" a este trabalho cometi o imperdoável equívoco de decretar que a tradução de Recalde era a única versão não-alemã d'*As Lendas da Criação...*, ignorando assim a edição peruana de 1978. Penitencio-me aqui. Estou ainda mais convencido que o manuscrito de que partimos para a edição do ensaio sobre os Shipaya, assinado F. W. Lommes, é uma tradução do mesmo F. W. Sommer que assina a tradução do texto sobre os Apapocúva. Quando pude encontrar o manuscrito Apapocúva, uma comparação estilística com a versão portuguesa do texto Shipaya fez-me duvidar menos que Lommes e Sommer fossem uma só pessoa. Ver Nimuendaju 1981: 6-7. (Nota de E. B. Viveiros de Castro.)

Quanto ao nosso método de trabalho, a Profa. Emmerich realizou a tradução do texto, a partir do original alemão, para em seguida E. Viveiros de Castro proceder a uma revisão. Tal forma de trabalho se justifica, não só pela necessidade de apresentarmos uma tradução lingüísticamente correta e antropologicamente sensata, como pelas dificuldades inerentes à escritura de Nimuendaju, autor de estilo denso, compacto e irregular, capaz de oscilações bruscas entre um registro literário e registros coloquiais ou mesmo idiossincráticos.

Optamos por uma versão maximamente literal — nos limites do português. Toda vez que nos afastamos da letra de Nimuendaju, fosse acompanhando a versão castelhana, fosse por conta própria, a responsabilidade recai sobre Viveiros de Castro, e nem sempre isso recebeu o apoio incondicional da Profa. Emmerich. Mantivemos a paragrafação do autor e, até certo ponto, algumas peculiaridades de sua pontuação. Em alguns casos, utilizamos as palavras portuguesas mais próprias para os referentes intentados: assim, traduzimos *"Tiger"* por "jaguar" ou "onça", em vez de mantermos tigres no Brasil; o mesmo fizemos com *"Steppen"*, que vertemos por "campos" em lugar de "estepes". A tradução de termos como *"Medizinmann"* e *"Zauberer"* é anotada e comentada em notas de pé de página.

No caso da tradução das Lendas, ao final deste livro, procuramos ser ainda mais fiéis, de modo a preservar a própria tradução de Nimuendaju dos textos Guarani. Isto para que estudiosos do Guarani futuramente tenham condições de controle de nossa versão, visto não ter sido feita uma tradução interlinear pelo autor.

Decidimos, entretanto, fazer o mínimo de notas marginais, lingüísticas ou outras. O aparato filológico de Recalde muitas vezes envereda pelo extemporâneo ou pelo inverossímil; a prudência nos aconselhou a sermos discretos nas anotações. Algumas passagens, não obstante, necessitavam de esclarecimentos e comentários, que foram anotados. Todas as notas dos tradutores são sinalizadas por um asterisco e marcadas N.T.; as notas do autor têm numeração corrida. Se algum autor é citado por nós nestas notas, deve ser consultada a bibliografia do texto acima de Viveiros de Castro.

Mantivemos a convenção ortográfica de Nimuendaju — que não foi respeitada na edição peruana — para todos os termos em língua Guarani, tanto o Apapocúva como o Guarani clássico; isto inclui letras, sinais diacríticos, acentos e a marcação em negrito para todos os termos Guarani que não nomes pessoais de indivíduos "reais". Por outro

lado, em vários pontos do texto alemão da *Zeitschrift* parecia haver uma sinalização de destaque para palavras ou frases; em lugar de grifo, itálico etc., contudo, o sistema era um de maior separação entre as letras. Tanto a versão Sommer quanto a edição peruana sublinhavam tais trechos, ou usavam itálico; mas não o faziam necessariamente nos mesmos lugares. Sucede que raras vezes se podia ter certeza de que a separação maior das letras no original significava realmente um destaque, ou se seria apenas uma contingência de composição. Como, ademais, alguns destes trechos não parecia pedissem nenhum tipo de destaque, decidimos abolir qualquer sinalização a esse respeito.

Esta não é uma edição crítica. Não cotejamos as referências bibliográficas dadas por Nimuendaju com as edições citadas, não checamos as datas históricas mencionadas, não anotamos algumas inconsistências ortográficas presentes no original para termos em Guarani.

O capítulo II (''Dialeto'') foi submetido a uma adaptação mínima, no que toca à terminologia lingüística de Nimuendaju, de modo a tornar algumas explicações fonéticas do autor mais inteligíveis. Adotou-se a terminologia corrente em Lingüística. Este trabalho foi realizado exclusivamente pela Profa. Emmerich.

No título da obra e no corpo do texto, traduzimos *''Sage''* por ''lenda'', uma vez que Nimuendaju usa também, eventualmente, a palavra *''Mythe''*, ''mito'' — embora não pareça haver qualquer distinção conceitual subjacente à escolha destas palavras pelo autor.

OS APAPOCÚVA

INTRODUÇÃO

Os índios Guarani são tão conhecidos, que pareceria supérfluo escrever ainda mais alguma coisa a seu respeito. Os especialistas têm-se ocupado com eles relativamente até demais, a tal ponto que o estudo minucioso desta nação e de sua língua fez com que se descuidassem de todas as outras nações da região.

Já em 1602 os jesuítas, a partir do Paraguai, começaram a catequese destes índios, continuando-a até a sua expulsão. Como aquela parte da nação que pretendo descrever pouco entrou em contato com os cristãos desde a destruição das missões de Verá e Guairá pelos paulistas (1630), não se poderia esperar da sua religião muito mais do que uma triste mistura de cristianismo mal ensinado e erradamente compreendido com as superstições arquiamericanas. A *Conquista Espiritual* de Montoya está cheia de exemplos comoventes da fé inabalável dos pagãos convertidos, e, a quem hoje ouve os Guarani civilizados, parece que estes mantêm as mais íntimas relações com Deus e todos os santos; admirar-se-ia, então, como eu próprio me admirei, ao ver que estes restos dispersos dos Guarani, para escárnio de seus missionários, e a despeito da civilização que os envolve, conseguiram, até hoje, conservar[1] com bastante pureza a velha religião.

Vim a conhecer os Guarani em 1905, no oeste do estado de São Paulo; vivi então, com poucas interrupções até 1907, como um deles, na sua aldeia no rio Batalha. Em 1906 fui incorporado com todas as formalidades na tribo, recebendo meu nome índio. Passei a maior

---

[1] Tanto Azara (*Voyage dans l'Amérique Méridionale* I e, II, p. 60) como também M. d'Angelis (*Table de la Argentina* de Rui Díaz de Guzmán p. 41) negam aos Guarani qualquer religião própria, e d'Orbigny, que lhes dedica um longo capítulo, sabe tão pouco da sua religião primitiva, que se viu forçado a apresentar aquilo que observara nos Guarayo como característico de todo o grupo.

parte dos anos seguintes, porém, entre as tribos Kaingýgn, Coroados, Ofaié (Chavantes) e Cháne (Terenas), vendo os Guarani só ocasionalmente. Em 1911 voltei, pelo Serviço de Proteção aos Índios do governo brasileiro, para a minha aldeia durante alguns meses, passando depois quase todo o ano seguinte com as diversas hordas do Estado de São Paulo, e em 1913 também no sul de Mato Grosso.

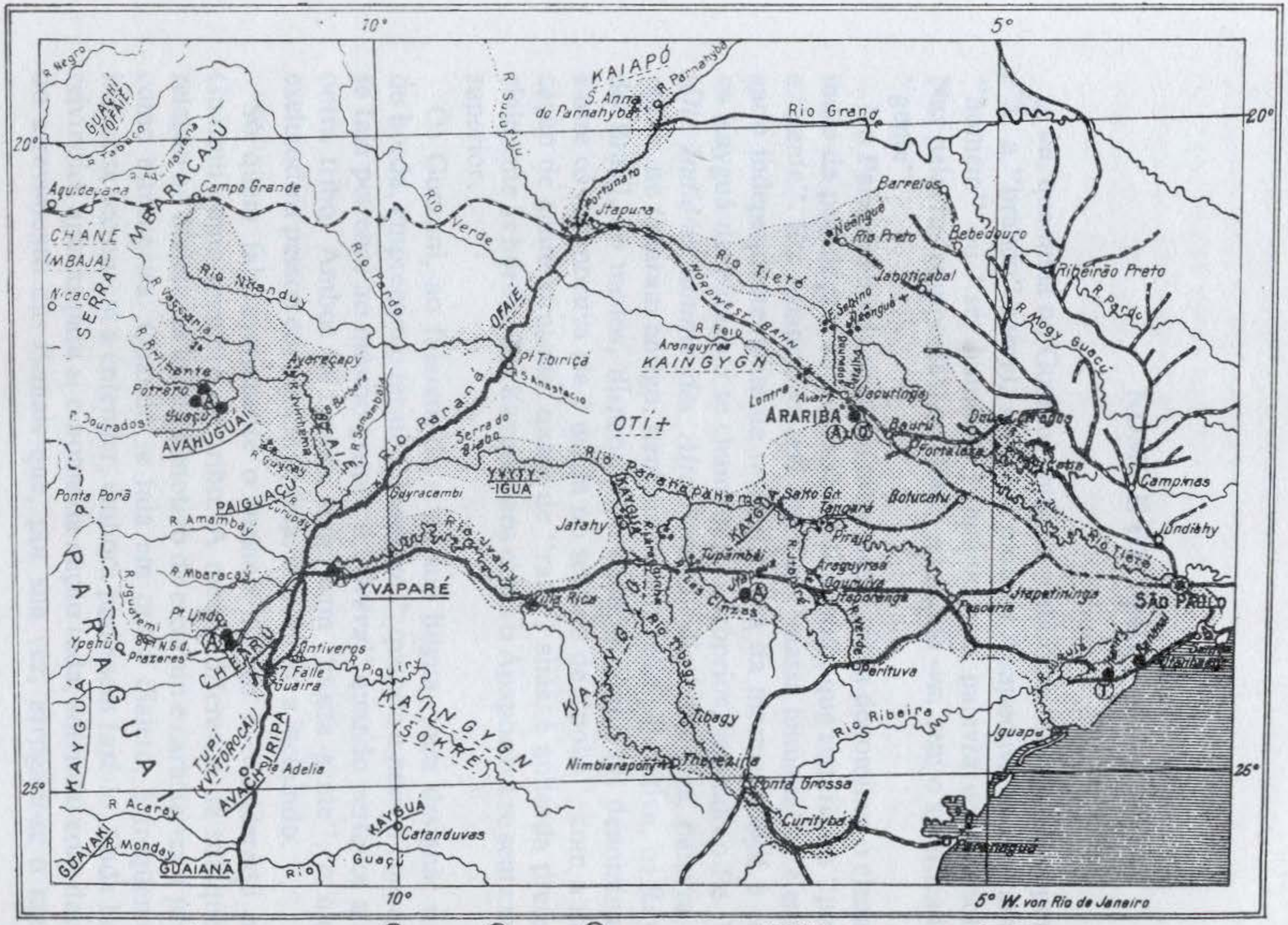
Tenho sempre vivido como um índio entre índios; aprendi assim o Guarani, certamente com imperfeições, mas talvez melhor que muitos que escreveram mais sobre a língua do que eu.

Os mitos de que vou tratar, inúmeras vezes os ouvi contados parcialmente (mais raras vezes na íntegra). Não somente os ouvia, contudo, como eu próprio também os contava. O Guarani na sua vida quotidiana usa, com mais freqüência mesmo que o cristão, expressões que somente na sua religião encontram explicação. Eu procurava de preferência a companhia dos velhos, principalmente a dos pajés, deixando-me instruir por eles, durante muitas horas, sobre sua velha religião. Ainda hoje eles se orgulham de seu discípulo.

Para que eu, porém, mesmo inconscientemente, não introduzisse meu próprio estilo e minhas opiniões pessoais nos textos originais, fiz com que pessoas competentes me ditassem as lendas. A estas narrativas não acrescentei nem diminuí uma só palavra, se bem que às vezes isto pudesse ter sido necessário, mesmo segundo a opinião dos índios. Assim, estes textos são um testemunho, não de como os Guarani deveriam falar, ou talvez pudessem falar, mas como de fato o fizeram a mim.

Meus informantes foram três bons amigos da horda dos Apapocúva, à qual eu também perteço: Guyrapaijú, velho e conservador; Tupãjú, muito viajado; e principalmente Joguyrovyjú, o mistico religioso. No sul de Mato Grosso, na margem do ribeirão Santa Bárbara, que desemboca na margem esquerda do Ivinhema, começamos em junho de 1913 nosso trabalho conjunto.

Não posso deixar de mencionar que não sou o primeiro a tratar deste tema; o Coronel Telêmaco Borba, decano dos sertanistas sul-brasileiros, publicou em Tibagy, já em 1908, a lenda dos gêmeos, embora muito resumida e em alguns pontos talvez não muito bem interpretada, num breve e interessante opúsculo intitulado *Actualidade Indigena*.



Sedes atuais · abandonadas dos Apapocuva, Oguauiva e Tañiguá · Território de migração destas três hordas · Migração dos Tañyguá de 1810 em diante

KAYGUÂ — Outras hordas Guarani

KAIAPO — Tribos de língua estranha

Estradas de ferro

Fig. 1. Territorio de migração dos Guarani sul brasileiros

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai - www.etnolinguistica.org

I

NOME E HISTÓRIA

Aba, que tinha no Guarani antigo o sentido de "índio", em oposição a "branco" *caray),* significa para os Apapocúva exclusivamente "homem" ou "ser humano", quando esta palavra ocorre isolada. Nas palavras compostas, mutilado no átono *-va,* tem o significado de "gente".

No Paraguai ainda se usam atualmente, para denominar o elemento índio da população, as expressões *teĭî* e *mbĭa*, que significam "povo" e "gente". Em Apapocúva *teýi* significa "massa humana", e é empregado independentemente da origem étnica da mesma. *Mbyá* é como os Kayguá do Paraguai se chamam a si próprios, segundo o Pe. Vogt (*Die Indianerstämme des Alto-Paraná*). Embora esta palavra não tenha, no Guarani antigo, nenhuma conotação pejorativa, os Kayguá do Brasil, ao menos, dispensariam de bom grado tal denominação. Entre os Apapocúva ela é usada no sentido de "povo", com a implicação de gente atrasada, quase de "ralé"; aliás, é aplicada preferencialmente às hordas dos Kayguá, aos quais o Apapocúva se sente muito superior.

Os Guarani, ao falarem de si na sua língua, para designar nação ou horda, empregam o termo "*Ñandéva*", quando a pessoa com quem se fala pertence ao mesmo grupo, e "*Oréva*" quando pertence a uma outra tribo. Ambos os termos significam "nossa gente", o último excluindo a pessoa com quem se fala, o primeiro a incluindo.

Só quem fala exatamente o mesmo dialeto é considerado pelos Guarani como membro da tribo. A menor diferença de sotaque em relação ao dialeto da horda é motivo de escárnio e caracteriza a pessoa como estrangeira. Quando se fala em outro dialeto, é freqüente os índios se recusarem a entender, embora pudessem fazê-lo. Cada horda reivindica apenas para si o nome da nação toda, sorrindo com desdém do atrevimento das demais que, por sua vez, arrogam-se o mesmo

direito. Da mesma maneira, cada horda afirma que só ela fala a verdadeira e correta língua Guarani, conferindo às outras, por menor que seja a diferença dialetal, apelidos de uso freqüentemente vago e instável. Os membros de uma horda só empregam sua própria alcunha quando querem contrapor-se a outras hordas, e quase nunca se consegue que eles revelem a um estranho o apelido da sua horda, por mais solícitos que sejam em divulgar as alcunhas de todas as demais.

Apapocúva (homens dos arcos compridos) também é uma alcunha de horda, neste sentido. Não é conhecida nem por brasileiros nem por paraguaios. Como eu, porém, não sei de outro nome que distinga dentre todos os Guarani a horda de que pretendo tratar especificamente, seja-me permitido usar doravante este nome.

O *habitat* original dos Apapocúva situa-se na margem direita do baixo Iguatemi, no extremo sul do Estado de Mato Grosso. Não há tradição que afirme ter a horda estado submetida como as outras ao domínio dos jesuítas, nos séculos XVII e XVIII. Isto pode, contudo, ser considerado possível, devido à vizinhança imediata da sua região com as missões de Ontiveros e Guairá, assim como devido a alguns, indícios quase apagados de um contato muito remoto com o cristianismo. Relatos sobre os "Tupi" antropófagos sugerem que talvez os Apapocúva também tenham sofrido os assaltos dos paulistas e de seus aliados, os Tupi da costa. Com este nome, porém, denominam-se hoje em dia no Paraguai todas as tribos belicosas da floresta, como por exemplo os "Ingain" de Ambrosetti, no arroio Yvytorocái, e os Kaingýgn (Coroados) de San Pedro nas Missões argentinas. Além disto, ressaltam nas tradições dos Apapocúva os hostis Mbajá (Guaikurú e Cháne) e ocasionalmente se mencionam os Pojaguá (Payaguá). A tradição nada revela sobre a horda ter tomado parte nas hostilidades que obrigaram os portugueses a abandonar o Forte Nossa Senhora dos Prazeres, no médio Iguatemi, em 1777.

No princípio do século XIX começou entre as tribos Guarani daquela região um movimento religioso que até hoje ainda não está completamente extinto.

Pajés*, inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas

---

* "*Medizinmänner*", que doravante traduzimos por "pajé (s)" (N.T.)

do fim iminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos em maior ou menor número, e partiram em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da "Terra sem Mal"; alguns a julgavam situada, conforme a tradição, no centro da terra, mas a maioria a punha no leste, além do mar. Somente deste modo esperavam poder escapar à perdição ameaçadora.

Os primeiros que abandonaram a sua pátria, migrando para leste (cf. Mapa, Fig. 1) foram os vizinhos meridionais dos Apapocúva: a horda dos Tañyguá, sob a liderança do pajé-chefe Ñanderyquyní, que era um temido feiticeiro*. Subiram lentamente pela margem direita do Paraná, atravessando a região dos Apapocúva até chegar à dos Oguauíva, onde seu guia morreu. Seu sucessor, Ñanderuí, atravessou com a horda o Paraná — sem canoas, como conta a lenda —, pouco abaixo da foz do Ivahy, subindo então pela margem esquerda deste rio até a região de Villa Rica, onde, cruzando o Ivahy, passou-se para o Tibagy, que atravessou na região de Morros Agudos. Rumando sempre em direção ao leste, atravessou com seu grupo o rio das Cinzas e o Itararé até se deparar, finalmente, com os povoados de Paranapitinga e Pescaria na cidade de Itapetininga, cujos primeiros colonos nada melhor souberam fazer que arrastar os recém-chegados para a escravidão. Eles, porém, conseguiram fugir, perseverando tenazmente em seu projeto original, não de volta para oeste, mas para o sul, em direção ao mar. Escondidos nos ermos das montanhas da Serra dos Itatins fixaram-se então, a fim de se prepararem para a viagem milagrosa através do mar à terra onde não mais se morre.

Os antigos habitantes do litoral, os Karijó, já então estavam há muito extintos[2]; quando se espalhou pelas colônias da região da Ribeira a notícia da chegada de novos índios, empreendeu-se imediatamente uma expedição contra estes. Os Tañyguá, no entanto, estavam de sobreaviso. Sob o comando de Avavuçú, seu melhor guerreiro, fizeram

---

* "*Zauberer*". (N.T.)

[2] Já em 1585 os moradores de São Vicente pediam permissão à Câmara de São Paulo para guerrear contra os Karijó; mas somente no princípio do século XVII a tribo foi subjugada e aniquilada pelos paulistas (Azevedo Marques: *Apontamentos Históricos etc. da Província de São Paulo*). A lembrança dos Karijó antropófagos e da atuação do Pe. José Anchieta entre eles persiste ainda hoje nos habitantes do litoral paulista.

muito habilmente uma emboscada a seus perseguidores, perto da desembocadura do rio do Peixe no Itariry, infligindo-lhes perdas que os rechaçaram. Afinal conseguiu-se de forma amigável o que com força não se alcançara: por intermédio de um índio conhecido como Capitão Guaçú, os brasileiros estabeleceram relações amistosas com os Tañyguá, e estes receberam em 1837, do Governo, uma légua quadrada [légua em quadra?] de terra no rio do Peixe e no rio Itariry[3].

Naquela ocasião, a população dos Tañyguá andaria talvez em torno de duzentas cabeças; devido a epidemias e à mestiçagem, entretanto, ela diminuiu rapidamente. Em 1877 os Tañyguá ainda somavam cento e cinqüenta, em 1885 somente cinqüenta e sete cabeças. Brancos e mestiços se apossaram da terra, e hoje somente dezesseis índios, nove dos quais Tañyguá de sangue puro, ainda se encontram no Itariry. Eles se recusaram duas vezes a aceitar as propostas de mudança para a reserva dos Guarani no Araribá, que o Governo lhes fez em 1912 e 1913 por meu intermédio. Revoltados, assistiram à abertura de uma ferrovia ao longo da margem do Itariry, exatamente em cima da extensa fileira de túmulos de seus antepassados, e, amaldiçoando o perjúrio do Governo, juraram morrer onde haviam nascido e onde jaziam os ossos de seus antepassados. Não demorará muito para que este juramento se cumpra.

A tradição dos Tañyguá conta que na época em que Ñanderyquyní e seus discípulos, demandando o mar, demoraram-se entre os Oguauíva, estes últimos não conheciam danças religiosas de espécie alguma, mas apenas as danças circulares chamadas "*guaú*", donde provém seu apelido. Esta afirmação talvez deva ser compreendida no sentido de que não tinham danças relacionadas com o mito da "Terra sem Mal", havendo aprendido estas dos Tañyguá. O certo é que, pouco tempo depois da passagem da horda de Ñanderuí, também os Oguauíva abandonaram sua residência no Mbaracaý e seguiram as pegadas dos Tañyguá. Em 1830 a sua caminhada foi igualmente interrompida na grande estrada de São Paulo ao Rio Grande do Sul, na região de Itapetininga.

---

[3] A escaramuça teve lugar em 22 de fevereiro de 1835. Dos 38 homens do destacamento, dois foram feridos e um morto. Aos 11 de agosto o juiz de paz de Juquiá anunciou que se fizera a paz. (Ernesto Young: "História de Iguape", *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo,* IX, 1904).

Os Oguauíva então retrocederam um pouco na direção oeste, até entre os rios Taquary e Itararé, vivendo em bons termos na fazenda Pirituba, do Barão de Antonina, que solicitou ao Governo um missionário para eles. Em 1845 este chegou, na pessoa de Frei Pacífico de Montefalco, que fundou no rio Verde a missão São João Baptista, atual Itaporanga.

O Barão de Antonina presenteara os índios com a ponta de terra entre os rios Itararé e Verde; mas os documentos pertinentes desapareceram muito a propósito, e assim também aqui os intrusos rapidamente prevaleceram, transformando a terra dos índios em trunfo no jogo sujo da politicagem regional. Todas as queixas por parte dos índios em São Paulo e Rio somente pioraram sua própria situação; e então os Oguauíva, dizimados pelas epidemias e acossados por todos os lados, concordaram em setembro de 1912, embora a contragosto, com a proposta, apresentada por meu intermédio, de se transferirem para a reserva dos Guarani no Araribá[4]. Ali, infelizmente, logo no começo do ano seguinte, perderam umas cinqüenta pessoas devido a uma epidemia de febre, de modo que hoje perfazem apenas cem cabeças.

Entretanto, uma parte dos Oguauíva também conseguira, pelo menos nos anos posteriores, realizar seu plano de chegar ao mar. Por volta de 1860, um grupo vindo do rio Verde alcançou as imediações dos Tañyguá; permanece desde então na costa, vivendo no Bananal, nas cabeceiras do rio Preto perto de Conceição de Itanhaém; alguns, esparsos, vivem também na nova ferrovia perto de Mongaguá, outros com os Tañyguá no Itariry. Mais tarde vieram a receber o pequeno reforço do bando de Nimombaecatú, cujos remanescentes vivem hoje no monte Araraú no rio Preto, depois de verem fracassada, devido à emigração dos Oguauíva do rio Verde, sua tentativa de se estabelecer de novo naquele local em 1910.

Por volta de 1870, depois que numerosos outros bandos haviam imitado o exemplo dos Tañyguá e Oguauíva, com maior ou menor sucesso, o movimento migratório propagou-se também até os Apa-

---

[4] Em 1862 contavam-se no território indígena do rio Verde quatrocentos e setenta e oito "Cayuás" — na sua maioria, provavelmente, Oguauíva. A partir de então, seu número decresceu rapidamente. Em 1871 chegavam a trezentas e seis cabeças; em 1912, quando executei sua transferência, a cento e cinqüenta. Estavam muito mesclados com elementos Apapocúva, um pouco com Kayguá.

pocúva, e os pajés Guyracambí e Nimbiarapoñỹ sugeriram-lhes, como chefes e profetas, a marcha para o leste. Guyracambí, o último pajé verdadeiramente grande e famoso dos Guarani, fez duas tentativas de seguir para o mar, fracassando ambas face à resistência das autoridades brasileiras. Ele viveu algum tempo no Jatahy, onde fazia oposição aberta à catequese do missionário Timotheo de Castelnuovo; mais tarde morou no rio das Cinzas, onde o conheci. Ele morreu muito idoso, durante uma viagem, e está enterrado numa ilha onde o Paranapanema desemboca no Paraná.

No Jatahy uma grande parte do seu bando desligou-se, buscando voltar para o rio Verde. Este novo bando estava sob a chefia de Honório Araguyraá, neto do afamado guerreiro Papaỹ que no princípio do século XIX foi o terror dos Kaingýgn. Até o ano de 1892 ele estava na vizinhança dos Oguauíva, mas sem se misturar com estes, morando na parte mais setentrional do território indígena do rio Verde. Naquele ano, porém, acusado pelos Oguauíva de feitiçaria, teve que emigrar, dirigindo-se com o seu bando para o sertão de Bauru. Lá se uniram a ele os remanescentes de um bando que, após ter sido levado para o mar nos anos oitenta por seu principal*, José Maria, foram reconduzidos para o interior por Yvyraí, com a morte daquele chefe. Próximo à localidade de Fortaleza, os dois chefes se encontraram com o capuchinho Frei Sabino, e se deixaram convencer por ele a fundar uma colônia na desembocadura do rio Dourados no Tietê. Exatamente naquela ocasião, Nimbiarapoñỹ vinha subindo o Tietê com seu bando. Ele também então foi convidado a participar da empresa planejada; recusou porém, continuando sua viagem para leste. Um outro bando, sob a chefia de Ñeẽgueí, já nessa época morava na proximidade da foz do Dourados, depois de ter percorrido todo o sertão, chegando até o território dos Kaiapó. Este bando, contudo, era pouco numeroso, vindo a desaparecer alguns anos mais tarde devido a uma epidemia de febre, da qual só escapou o filho do chefe, meu leal amigo e companheiro José Pedro Ñeẽgueí. Um outro bando Apacocúva, o do capitão Fortunato, vivia até o ano de 1887 perto da velha colônia militar de Itapura; neste ano, porém, voltaram para Mato Grosso.

---

* Em alemão. *"Häuptling"* (N.T.).

Também a tentativa missionária de Frei Sabino em 1892 fracassou. Mal as obras na foz do Dourados tinham começado, o missionário foi transferido de seu posto, provavelmente devido a calúnias. Os índios esperaram em vão por sua volta, até que abandonaram o local de novo. Na sua retirada pelo Tietê e Batalha acima sofreram pesadas perdas com a febre palustre; o bando de Yvyraí voltou para o rio Verde, onde sucumbiu de varíola até o último homem em 1900.

Araguyraá permaneceu durante certo tempo com seu bando — ainda contando com cerca de cem cabeças — nas fazendas da região do Batalha, fixando-se, por fim, em 1896, no ribeirão da Lontra, afluente da margem direita do rio Feio, então ainda completamente inexplorado. Alguns anos mais tarde, contudo, quando começaram as hostilidades entre os colonos e os índios Kaingýgn daquela região, os Guarani foram expulsos de sua residência e fugiram para Bauru. A conselho do missionário Pe. Claro Monteiro retornaram ao rio Feio, onde foram obrigados a abandonar sua aldeia pela segunda vez, em 1902, depois que os Kaingýgn mataram o missionário e o principal Araguyraá, que o acompanhava numa viagem de exploração rio Feio abaixo.

Depois de algum tempo de perambulação Joguyroquý, filho de Araguyraá, fundou uma nova aldeia na foz do Avari, no médio Batalha. Ali a febre palustre, a disenteria e o sarampo, bem como a incompetência do principal, de que os colonos vizinhos souberam se aproveitar para explorar e desunir a horda, quase a levaram à extinção. O avanço da estrada de ferro Noroeste, cujos contingentes de trabalhadores representavam um perigo constante para a aldeia, obrigou em 1907 o resto do bando a abandonar o Avari. A muito custo consegui reunir algumas famílias rio acima, no Araribá, onde nós passamos uma existência miserável. Em 1910, finalmente, consegui com muito esforço chamar a atenção do Serviço de Proteção aos Indios, ao qual então eu mesmo já pertencia, para meus irmãos de tribo, abandonados e caluniados por todo o mundo. Graças à simpatia humanitária e à compreensão das necessidades dos índios — infelizmente raríssima na instância competente — que encontrei no Inspetor dos Indios de São Paulo, Senhor Horta Barboza, o Araribá foi convertido em asilo para os numerosos remanescentes dispersos da tribo Guarani, formando hoje seu centro principal. A maioria dos índios desta tribo que habitava em São Paulo, bem como um grande número deles do Mato Grosso e Paraná, aceitaram minhas propostas de mudança para esta

reserva nos anos de 1912 e 1913.

Na velha pátria dos Apapocúva, no Iguatemi, existem ainda hoje duas aldeias desta horda com cerca de duzentas cabeças: a aldeia do "alferes" Tacuaratý, assassinado há poucos anos pelos Cheiru vizinhos, situada perto de Porto Lindo, e a aldeia do principal Colaí (Nicolao), no arroio Mocoin na serra Mbaracajú. Um terceiro bando, chefiado pelo Capitão Ruyzinho, tentando escapar dos coletores de mate paraguaios, fugiu há alguns anos do Iguatemi para a margem esquerda do rio Paraná, estabelecendo-se na foz do Ivahy (cerca de quarenta cabeças).

O estado do Paraná possui ainda uma outra aldeia Apapocúva, a de Itapeva, no rio das Cinzas. Ela está sob a liderança do principal Mbií, e é uma das mais antigas do leste. Na mesma bacia fluvial acham-se ainda alguns índios desta horda, que se separaram do bando acima mencionado, reunindo-se perto de Jacarezinho com alguns remanescentes do bando de Tupãmbeí.

Além destes encontram-se no Mato Grosso, no local chamado Potrero Guaçu, entre os rios Brilhante e Dourados, três aldeias pequenas com ao todo setenta e dois índios desta horda. São os sobreviventes do bando do principal Avareçapý, que nos anos oitenta morava no Ivinhema, onde tinha freqüentes escaramuças com os Ofaié-Chavante. A eles se reuniram os restos do bando do "Grande Paí" do Guyraý, depois da morte deste pajé.

Um outro bando formou-se em 1912 dos poucos remanescentes dos bandos de Tupãmbeí, Nimbiarapoñỹ e outros, que tinham fugido da escravidão assalariada a que lhes submetiam seus patrões brasileiros de Vacaria, buscando refúgio junto ao Serviço de Proteção aos Índios na reserva dos Ofaié-Chavante no Ivinhema. No ano seguinte foram transferidos para a reserva do Araribá.

Levar-nos-ia longe demais contar a triste sorte de todos os bandos que em sua ilusão partiram do Mato Grosso, em busca do Além feliz, perecendo até o último homem nas doenças e na miséria, sem que alguém sequer compreendesse seus planos e intenções. Quero apenas relatar brevemente o fim do bando de Nimbiarapoñỹ, que foi um dos maiores feiticeiros e profetas e o sustentáculo principal da idéia de emigração.

Enquanto seu amigo e companheiro Guyracambí seguiu rumo leste pelo Paranapanema, Nimbiarapoñỹ escolheu o Tietê como caminho,

por ali avançando devagar para o leste em 1890. Recusando, como já foi mencionado, o convite de Frei Sabino para participar da tentativa de colonização no Dourados, chegou afinal e felizmente, depois de longa caminhada, à meta almejada, o mar. Depois de curta permanência, convenceu-se da impossibilidade de alcançar a Terra sem Mal por esta via, retornando com seu bando para o interior. Na região de Brotas todos seus seguidores, com exceção de dois, sucumbiram ao sarampo. Ele próprio voltou para o Iguatemi, onde novamente reuniu adeptos, percorrendo com eles a região do Ivinhema e uma grande parte do estado do Paraná, à procura daquela outra Terra sem Mal, que segundo a tradição devia encontrar-se no centro da terra. Nesta empresa morreu, em 1905, no alto Ivahy. Seu sucessor, o pajé Antonio Tangará, conduziu a maior parte dos seus adeptos de volta para o leste, primeiro para o rio Verde e de lá para Piraju, de onde, em 1912, eu trouxe o bando de trinta e três cabeças para o Araribá. Ali Tangará morreu neste mesmo ano.

O número de Apapocúva monta hoje a seiscentas e cinqüenta cabeças. Deste total, duzentas estão no Iguatemi em Mato Grosso; outros tantos, ao lado dos Oguauíva e de alguns Kayguá, na reserva do Araribá em São Paulo; cerca de cem no rio das Cinzas, no Paraná; uns setenta no Potrero Guaçu em Mato Grosso e uns quarenta na foz do Ivahy no Paraná.

Outras hordas Guarani são: os já mencionados Tañyguá (nove cabeças no Itariry); os Oguauíva (cem cabeças no Araribá e quarenta no litoral); os Cheiru[5] chefiados pelo capitão Rapó, perto da foz do Iguatemi, aos quais parecem pertencer também os Guarani que moram ao lado dos Kaingýgn no Ligeiro, no Rio Grande do Sul; os Avahuguái no Dourados, os Paiguaçú no Curupaynã, ambos no Mato Grosso; os Yvytyiguá em frente à serra do Diabo, no estado do Paraná; os Avachiripá, na margem esquerda do Paraná, e ainda diversos outros bandos como os de Catanduva, do Jatahy etc. no mesmo estado. Os Apapocúva, Tañyguá, Oguauíva e provavelmente ainda os Cheiru são considerados os verdadeiros Guarani em oposição aos Avahuguái,

---

[5] Vivem também, em maior número, no Ycarapã, em território paraguaio.

Paiguaçu, Yvytyiguá, Avachiripá, Catanduva etc., reunidos sob o nome de Caiuá (Kayguá).

Todas as hordas Guarani são mansas; somente os estranhos Yvaparé — os Botocudos dos brasileiros — perambulam como caçadores esquivos e inacessíveis pelas matas do baixo Ivahy ou vivem como escravos entre os Kaingýgn. Eles estão no mesmo nível cultural dos Guayaquí do Paraguai, que também falam o Guarani.

Isto quanto aos Guarani brasileiros, cujo número total calculo em três mil. No Paraguai chama-se indistintamente de Kayguá, ao que parece, as diversas hordas de Guarani da mata: este termo foi transfigurado pelos brasileiros em Caiuá, Cayuáses etc.

II

DIALETO

Do mesmo modo como os Apapocúva, Tañyguá e Oguauíva nunca se autodenominam de *avá,* mas sempre de *ñandé* (ou *oré*)*va,* eles também não designam sua língua pelo termo usual no Guarani antigo e paraguaio *ava-ñeẽ,* mas como *ñandé* (ou *oré-*)*ayvú.* As palavras *ñeẽ* e *ayvú* mudaram seu significado de forma peculiar nos dialetos em questão: *ñeẽ* em Guarani antigo significa "língua", enquanto no Apapocúva designa exclusivamente a voz animal e em circunstância nenhuma é aplicável a uma língua. Contrariamente, a palavra Apapocúva para "língua", *ayvú,* em Guarani antigo significa "ruído".

A ortografia por mim adotada nos textos originais, diverge em alguns pontos do Guarani antigo de Montoya[6], Restivo[7] e da tradução da *"Conquista Espiritual"*[8]. O desejo de evitar ambigüidades na pronúncia motivou-me a fazer estas modificações. Não ousei, porém, transcrever o dialeto no alfabeto padrão ou em qualquer outra forma tonética moderna; de um lado, por respeito à ortografia da literatura clássica, já consagrada na língua Guarani; de outro, para não suscitar a impressão, através da diferença ortográfica, que o dialeto Apapocúva diverge mais acentuadamente do Guarani antigo do que efetivamente ocorre.

---

[6] Antonio Ruiz de Montoya, *Arte Vocabulario, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guarani,* publicado novamente por Julio Platzmann, Leipzig, 1876.

[7] Restivo, *Vocabulario de la Lengua Guaraní* (1722). Editado por Seybold, Stuttgart, 1893.

[8] Aba reta y caray eỹ beacue Tupã upe yñemboaguïye urca hagué. Año de 1733 pïpe. S. Nicolas pe. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. 1878-1879, VI.

Adotei, por isto, o alfabeto seguinte:

a: [equivalente ao português. (N.T.)]

b: ocorre apenas junto a *m* como fraca oclusão do mesmo m^b

c: tem som de k diante de *a, o, u*; *cua, cue,* etc. devem ser pronunciados como kwa, kwe etc. Nos poucos casos em que as duas vogais que seguem o *c* se equivalem articulatoriamente, registrei sobre o *u* um ˆ: cintura, ***cûá***, pronuncia-se kū-á. Mover-se, ***cûé***, pronuncia-se kū-é. Diante de *e, i,* e *y, c* se realiza como sibilante, o mesmo ocorrendo com *ç* diante de *a, o* e *u*. Enquanto este som no paraguaio, assim como nos dialetos dos Kayguá, soa relativamente brando, um pouco semelhante ao *"the"* do inglês, no Apapocúva ele tem um som ainda mais duro que o *"tz"* do alemão. Este som destaca-se de modo desagradavelmente estridente na fala dos Apapocúva, identificando-os tão logo abrem a boca. O mesmo vale para o *ch,* o qual, muito mais duro que a fricativa correspondente do paraguaio, deve ser pronunciado como *"tsch"* alemão, muito forte. Os Cheiru, vizinhos dos Apapocúva, substituem no seu dialeto o *ç* pelo *ch*: Apapocúva ***-guaçú,*** Cheiru ***-guachú*** = veado.

d: só ocorre em seqüência com *n* e mesmo aí é audível apenas como leve oclusão.

e: tem a tonalidade do *"ä"* alemão, quando se realiza átono em fim de palavra, sendo quase surdo, como na palavra alemã *"habe"*. Com exceção do sufixo ***-ne*** do futuro, este som é muito raro em posição final de palavra: ***anýine*** - não (paraguaio: ***aani***).

f: é tão raro neste dialeto como em qualquer outro existente do Guarani.

g: deve ser pronunciado, também diante de *e, i* e *y,* como um som velar. O ž não ocorre em nenhum dialeto Guarani. Para uma pronúncia correta do *g* cabe ressaltar que, no paraguaio, ele soa muito mais brando do que em qualquer língua européia. Corresponde ao *ng* do alemão (e português) embora sem qualquer som explosivo final (*ṅ*). O nome "Guarani", por exemplo, seria transcrito de forma fonética correta como ***ṅwärāñi.*** Pe. Tastevin, em sua gramática da Língua Geral Amazônica (*La Langue Tapïhïya*)[9], fez a mesma observação e manteve esta

---

[9] Pe. C. Tastevin, La Langue Tapïhïya, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, *Schriften der Sprachkommission,* II, Wien, 1910.

ortografia coerentemente; *gua*, *gue* etc., seqüências extremamente freqüentes nesta língua, são pronunciadas como gwa, gwe etc. e quando o som *u* é articulatoriamente semelhante à vogal seguinte eu o assinalei por ˆ: "pilão", ***angûá***, pronuncia-se angū-á; "sua flecha", ***gûý***, pronuncia-se gū-ý.

h: este é tão fortemente aspirado no paraguaio e nos dialetos Kayguá que é às vezes reproduzido como o *j* do espanhol, no primeiro: falta em nosso dialeto. Os possíveis enganos daí decorrentes dão ensejo às outras hordas de zombar dos Apapocúva: ***aá***, "eu caio" e ***ahá***, "eu ando" soam, por exemplo, em Apapocúva ambos como ***aá***.

i: tem sempre o mesmo som simples do alemão (e português). Tanto no Guarani antigo como no paraguaio, ora é escrito como *i,* ora como *y,* sem que haja diferença na pronúncia. Quando o *i* forma ditongo com a vogal precedente, naqueles dialetos ele é registrado como *î*: abrigo de caça — ***tocaî***. No presente dialeto, este acento cai porque a vogal tônica das palavras é sempre marcada pelo acento ´: ***tocái***.

j: é pronunciado como o *dj* alemão. Este som também costuma-se reproduzir no paraguaio por *y,* faltando-lhe, no entanto, o *d* inicial.

k: não usei; é reproduzido por *c* diante de *a, o* e *u*; diante de *e, i* e *y* por *qu*.

l: falta no Guarani.

m: [equivalente ao português. (N.T.)].

n: ñ como no espanhol (*ń*)*

o: é muito aberto, tendendo para *a,* ao contrário do *o* paraguaio que soa mais fechado.

p: [equivalente ao português. (N.T.)].

qu: utilizei para a reprodução do som *k* antes de *i, e* e *y,* sendo o *u* sempre mudo. Quando o *u* é audível, transcrevi *cu*.

r: é muito brando e freqüentemente não distinguível do *n*.

s: falta.

t: [equivalente ao português. (N.T.)].

u: é mudo depois de *q*; soa como um *w* inglês após *c* e *g,* exceto quando é assinalado por ˆ-, sendo então vogal plenamente articulada.

---

* : Aparentemente há aqui um equívoco do autor. Falta no texto original a definição do *n,* empregado, aliás, abundantemente e que deve equivaler ao *n* do português; o *ñ* corresponde ao *nh* do português. (N.T.)

v: soa como o *w* inflês. No paraguaio soa menos vocálico, aproximadamente como o *w* alemão; no Guarani antigo costuma-se substituí-lo por *b*.

w: falta.

x: falta.

y: é o *ü* gutural*, que no Guarani antigo é transcrito como *ĭ* e *ỹ*. Pe. Tastevin escreve *ï*, Platzmann *ů*.

z: falta. No paraguaio escreve-se *z* em lugar de *ç*. O verdadeiro *z* sonoro ocorre em apenas um único dialeto da língua geral, pelo que eu saiba: no dos Tembé que habitam o extremo leste do estado do Pará.

O dialeto Guajajara (Tatętéhára) do alto rio Mearim no estado do Maranhão, bastante semelhante ao dos Tembé, utiliza um *dz*:

Lua:	Apapocúva:	*jacý*	Tembé:	*zahý*	Guajajara: *dzahę́*
Boca:	”	*jurú*	”	*zurú*	” *dzuru*
Mulheres:	”	*cuñã*	”	*kuzé*	” *kudzę́*

Talvez ocorra também um *z* no dialeto dos “Canoeiros” de Goiás que se autodenominam, à semelhança dos Chiriguanos e Guarani paraguaios e de Corrientes, como ***Avá.*** Pelo menos Couto de Magalhães dá como nome próprio do seu então capitão *“Ipaze”*. Em Tembé ***ipazé*** significa “ele é pajé” (cf. C. de Magalhães, *Viagem ao Araguava,* São Paulo, 1912, p. 119).

Nos seguintes casos nota-se uma mudança fonética do dialeto dos Apapocúva para o Guarani antigo:

O *e* do prefixo pronominal *che* e dos prefixos relativos ***ñe*** e ***ye*** do Guarani antigo transforma-se em *i*:

G.a.:	***cheroga***	minha casa	Apc.: ***chiróy***
”	***ñemboyere***	circundar	” ***nimbojeré***
”	***yequaa***	descobrir-se	” ***jicuaá***

Num grande número de casos os Apapocúva transformam o *b* do Guarani antigo em *m*:

---

* Trata-se da vogal posterior alta, porém não-arredondada, grafada como *y* nos textos da língua geral do Brasil. (N.T.).

G.a.:	***hobaitŷ***	encontrar	Apc.:	***omaitĩ***
”	***aypĭtĭbô***	ajudar-lhe	”	***aipytymõ***

Nas posposições ***-pe*** e ***-be*** assim como no supino em ***-bo*** do Guarani antigo, as vogais se transformam em *y* átono:

G.a.:	***tatápe***	ao fogo	Apc.:	***tatápy***
”	***chebe***	me, para mim	”	***chévy***
”	***ohubo***	vindo, para vir	”	***oúvy***

A partícula ativa* ***mo-*** soa como ***mu-*** quando o verbo começa por vogal:

G.a.:	***mohendĭ (tatá)***	atiçar (o fogo)	Apc.:	***muendý (tatá)***

O dialeto dos Oguauíva tem a particularidade de apresentar a alternância entre *o* e *u* também em outros casos:

G.a.:	***cobae***	este	Oguauíva:	***cúvae***
”	***mamô pânga***	onde?	”	***mámũ pã?***

O *r* do Guarani antigo passa, principalmente diante de nasais, para *n*:

G.a.:	***baerâ***	futuro do particípio	Apc.:	***vaéna***
”	***ae ramî***	assim, desta forma	”	***aénami***
”	***porâ***	bom, bonito	”	***ponã***

O dialeto Apapocúva só permite a nasalização final de vogais tônicas; no primeiro e segundo exemplo, no entanto, a nasal existente no Guarani antigo provocou o abrandamento do *r* para *n*.

Além destas diferenças motivadas por mudança fonética, deve-se também destacar aquelas que decorrem da tendência muito acentuada deste dialeto a desgastar e reduzir posposições, sufixos e sílabas finais átonas. Enquanto nos dialetos setentrionais da língua geral, aqueles

---

* Trata-se do causativo Tupi-guarani. (N.T.).

denominados "Tupi", os mencionados elementos permaneceram relativamente completos, já no Guarani antigo grande número deles caiu. O Apapocúva é o dialeto da língua geral que mais avançou nesta direção.

A sílaba final ***-ca, -nga,*** muito freqüente no Tupi, ainda se encontra no Guarani antigo em certas palavras, seja na última forma, seja já reduzida a ***-ng.*** Sem exceção, ela sofre no nosso dialeto uma mudança adicional para *y* átono:

G.a.:	***oga***	casa	Apc.:	***óy***
"	***coga***	roça	"	***cóy***
"	***añang***	"diabo"	"	***añãy***
"	***coang***	agora	"	***coãy***

As sílabas finais átonas ***-ba, -ma*** e ***-ra*** dos particípios, verbos, negações, etc. do Guarani antigo desaparecem, sem exceção, no nosso dialeto:

G.a.:	***mocañỹhara***	aquele que mata	Apc.:	***mocañỹá***
"	***mocañỹharera***	aquele que matava	"	***mocañỹ aré***
"	***ndeyucabaeranguera***	aqueles que deverias matar	"	***ndejucá vaenangué***
"	***eỹma, ỹma***	negação, sem	"	***eỹ***

O ***-re-***, que no Guarani antigo deve ser obrigatoriamente inserido, em certos nomes, entre a raiz e o prefixo pronominal, é omitido pelos Guarani na maioria dos casos; onde aparece, ocorre na forma ***-ry-.*** Também neste caso o particípio passado é reduzido de ***tembi-*** para ***chimbi.***

G.a.:	***cherembireco***	minha mulher	Apc.:	***chimbirecó***
"	***cheremỹmba***	meu animal doméstico	"	***chimymbá***
"	***ñanderequeĭ***	nosso irmão maịs velho	"	***ñanderyqueý***

Evidentemente, o ***-no*** deste dialeto, que ocorre como sufixo, nada mais é do que a partícula do subjuntivo ***ramõ,*** desfigurada pela tendência acima mencionada. Esta partícula ocorre, além da forma antiga comum a toda a língua geral, também como ***namo, mano.*** Assim, por exemplo, as formas ***yvý ytáno*** — como escora da terra (I.I.4.), ***caarúno*** — de noitinha (I.XI.4.), ***coéno*** — de manhã (I.XXIV.4.), ***oaé jevýno*** — quando eles voltaram (I.XXV.7.) etc.

Característico deste dialeto é ainda o uso abundante do supino dos verbos ***o,*** "ir" e ***u,*** "vir" na produção de formas verbais compostas. Na tradução, parafraseei-as no mais das vezes como orações subordinadas introduzidas por "quando" ou "enquanto", o que, embora não reproduza exatamente a forma gramatical, dá o sentido mais correto: ***Ojapó ma oóvy*** — enquanto ele ia e a fazia (I.IV.1.); ***opó yvý áno oúvy*** — enquanto ela vinha pulando para a terra (I.XXV.5.); ***oaçá oóvy*** — quando ela atravessou (I.XXV.6.); ***oguejý oúvy*** — quando ele vinha descendo (I.XXXI.3.).

Também peculiar ao dialeto Apapocúva é a partícula afirmativa ***ma.*** Ao passo que no Guarani antigo ela é usada, quando muito, para expressar desejo ou pesar, em nosso dialeto se a emprega muito liberalmente (inclusive quanto à sua colocação), em quase toda oração afirmativa. Ela representa a contrapartida da partícula obrigatória ***pã*** (Guarani antigo: ***pânga***) das sentenças interrogativas. Originalmente ela deve ter servido para enfatizar afirmativamente a parte da oração à qual é posposta, mas há índios que gostam de sublinhar continuadamente todo o seu discurso desta maneira; neles, sem exagero, cada quinta palavra é ***ma.*** E quando lhes foge o fio da conversa, repetem tantas vezes ***ma-ma,*** até que conseguem lembrar-se da continuação.

Uma forma superlativa própria dos Apapocúva é a que se constrói com ***eá.*** Ela ocorre, por exemplo, em I.VIII.4: ***ndijaracuaaponãi eávae*** — os que são extremamente bravos.

Este ***eá*** talvez seja um particípio do verbo *e,* "dizer", torneio que possivelmente corresponde a "disse" ou "como foi dito". Cf. Baptista Caetano de Almeida Nogueira: Vocabulario das palavras guaranis usadas pelo traductor da "Conquista Espiritual" do Pe. A. Ruiz de Montoya, *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro,* VII, 1879-1880, p. 114. ***êhãb.***

Além da negação do Guarani antigo, ***nd-îˆ,*** usam os Apapocúva também muito freqüentemente ***nd-iri, n-ini***:

G.a.: ***ndiporâîˆ***	não bom	Apc.: ***naponãini***

O dialeto Apapocúva desconhece, tanto quanto o Guarani antigo, uma conjunção "e" para ligar conceitos da mesma ordem:

Apc.: mosquitos e bariguis — ***ñatiũˆ, mbariguí avé*** (I.XXXIX.4.) significa literalmente: "mosquitos, bariguis também". Nos textos empregam-se com muita freqüência as conjunções ***aépy*** e ***aégui.*** Ambas

significam propriamente "então, em seguida". Porém, por serem usadas exatamente onde no alemão — e no português — se diria "e", e como absolutamente não se trata de enfatizar a seqüência temporal mas apenas de uma conjunção da ação anterior com a seguinte, traduzi ambas sempre por "e".

A afirmação com ***ta,*** como no Guarani antigo, é usada pelos Apapocúva hoje apenas no ritual; ***eneĩ*** é um exortativo "sim, pois sim", e nunca pode ser usado como resposta a uma pergunta. Neste caso, para obter uma afirmativa, a pergunta é repetida substituindo-se a partícula ***pã*** pelo ***ma*** acima tratado.

Em contrapartida, ***anýine*** — "não", é utilizado nas respostas, mesmo em situações onde em línguas européias não seria próprio.

"O que clamas, meu sobrinho?" — "Não, estou chamando estas caudas listradas" etc. (I.XXX.6.). Ou: "O que mataste, pai?" — "Não, não vás lá ver." (I.XXXIV.2.)

A ênfase e o reforço, semelhantes às formas do alemão "certo, bem, então, pois" etc., são obtidos em Apapocúva através de ***catú. Aépy catú*** foi traduzido simplesmente por "e então". Encontramos ainda:

ñamendá catú	—	casemos então (I.XXVIII.1.),
Tyvyryí catú ocambuí ma	—	o irmãozinho mamou pois (I.XLI.R.),
upé catú jaá ma upivé	—	vamos então com ele (I.XLIV.3.),
tayreté catú oaçá yvý rupi	—	os discípulos vão então pela terra (XLIV.3.),
ejipepoyupí catú	—	abre teus braços pois (G.XI.3.).

Nos textos anexos não se encontra nenhum empréstimo do português, espanhol ou paraguaio. Mesmo a cruz, que agora é geralmente denominada pelo empréstimo ***curuçú*** (-cruz), tem o nome antigo ***yvyrá*** (paus) ***joaçá*** (que se cruzam). ***Iú*** — meu pai (I.XXXIV.1,3 e XXXVII. 2,7) e ***oiaú*** — ele desapareceu (I.XXXIV.5.) são expressões que em outro contexto não se emprega. Os índios dizem que estas palavras são da língua dos ***añãy***. A última expressão tem uma conotação algo cômica, razão pela qual eu a traduzi por "ele se evaporou".

A língua dos Apapocúva cada vez mais se mescla com empréstimos. Não só denominam objetos de origem européia com nomes portugueses, como vai se impondo o vício de conjugar verbos portugueses com partículas Guarani e coisas semelhantes, especialmente entre os Guarani da reserva Araribá e do litoral paulista. Os bandos do sul

de Mato Grosso, por sua vez, incorporam elementos estranhos à sua língua através do paraguaio.

Os Tañyguá e Oguauíva falam exatamente o mesmo dialeto que os Apapocúva. A única diferença, quase imperceptível, entre os dialetos destas três hordas está na cadência. Assim a entoação da frase G.X.1 em Tañyguá seria mais ou menos a seguinte:

Ităjў pĕrŭ́, cănŏă ăjăpŏ́tă, ăgŭĕjў ăgŭá́. Em Oguauíva:
Itắjў pĕ́rŭ, cănŏ́ă ăjắpŏ́tă, ăguĕ́jў á́guă.

A mesma cadência parece ter o dialeto Chiriguano, segundo os exemplos inseridos no trabalho de Erland Nordenskiöld *Indianerleben* (Leipzig, 1913). O dialeto dos Canoeiros de Goiás (C. de Magalhães, p. 119), ao contrário, se caracteriza por colocar o acento nas sílabas finais que são átonas na língua geral:

Dia:	língua geral:		*ára*	Canoeiros:	*ará* (sol)
Casa:	”	”	*óga*	”	*ocá*
Roupa:	”	”	*aóba*	”	*aobá*

Os Oguauíva talvez articulem o *ç* e *ch* de modo levemente mais duro que os Apapocúva. Estas diferenças, em si já insignificantes, são atualmente, devido à completa mescla das diversas hordas, muito raramente perceptíveis; terão desaparecido dentro de uma geração até o último vestígio.

III

RELIGIÃO

Se neste capítulo vejo-me ocasionalmente obrigado a falar em "cristãos", não estou com isto me referindo aos poucos missionários que vieram ter com os índios, mas àquela classe do povo brasileiro com quem os Guarani mantêm um contato quase exclusivo. Essa gente afirma de si ser cristã; por isso, assim a chamarei.

A estúpida presunção religiosa destes cristãos chega a tal ponto, que só reconhecem como seres humanos seus correligionários, considerando o assassinato de um índio pagão tão pouco criminoso quanto a matança de um animal. Não somente ouvi esta frase inúmeras vezes pronunciada no Brasil, do Amazonas à fronteira do Paraguai, como também, infelizmente, fui obrigado a assistir à sua consecução. Em março deste ano*, os facínoras que trucidaram covardemente os índios Canela estabelecidos em Travessia, no estado do Maranhão, foram absolvidos pela justiça, a despeito dos esforços do Inspetor de Índios daquele estado em lhes aplicar a bem merecida punição.

Por isso não se pode absolutamente condenar, nos Guarani, que procurem esconder sua religião ao máximo, fazendo com que todos os ataques dirigidos contra ela resvalem no escudo de um cristianismo simulado. Assim como Heine se fez cristão para poder continuar sendo judeu em paz, também o Guarani, sempre que possível, deixa-se batizar. Ele não revelará seu nome original, intimamente vinculado à religião pagã, a um cristão, por preço algum; serve-se de um nome português ou espanhol, afirmando obstinadamente jamais ter tido outro. Um segundo e muito eficaz meio de rechaçar os ataques cristãos

---

* 1913? (N.T.)

à sua velha religião é a exibição da cruz, imponentemente fincada, às vezes em vários exemplares, diante, dentro e em cima da casa de dança, e com freqüência também sobre os túmulos. Ele apresenta ainda ao cristão curioso as imagens dos gêmeos *Ñanderyqueý* e *Tyvýry* como sendo "santos"; quando o visitante espirra, ele diz: "Deus lhe ajude!"*; antes de cada frase ele exclama: "Nossa Senhora"*; de tal forma que, envergonhada, a visita é obrigada enfim a reconhecer que estes animais desgraçados têm feito progressos notáveis no tornar-se gente.

Embora naturalmente o Guarani, em seu íntimo, esteja tão convencido da verdade da sua religião quanto o cristão mais fervoroso, ele nunca é intolerante. Ele considera perfeitamente natural que pessoas com outra língua e outros costumes tenham outra religião: ***tecó*** siginifica ao mesmo tempo religião e costume; quando o Guarani fala português, traduz com muita propriedade ***orerecó***, "nosso costume e religião", por "nosso sistema". Esta profissão de fé de tolerância é comum a todos os índios. Falei muitas vezes aos Guarani do "sistema" dos Kaingýgn e Ofaié e vice-versa; todos sempre ficavam satisfeitos ao constatar alguma convergência. Discorria certa vez para os Guarani sobre a mitologia dos Kaingýgn, quando um dos ouvintes se permitiu um aparte algo desairoso; Neenguei, o pajé, repreendeu-o: "Nada disso, a estória deve ter seu fundamento!" Muito característico também é ainda o arrazoado desenvolvido por meu pai adotivo índio, o pajé-chefe Joguyroquý, quando foi apresentado em São Paulo ao presidente do estado, em 1902:

> "Então vem o padre (católico) visitar-me na aldeia; eu o recebo tão bem quanto posso, mando matar uma galinha para ele e, à noite, preparar sua cama. Na outra manhã ele conta o que sabe, isto e aquilo; quando ele termina, digo eu: 'Sim, Senhor'; ele fica satisfeito e vai embora e diz: 'Este capitão sim, este é um bom capitão!' — Aí quando vem o ministro (protestante), também para ele mando matar uma galinha (quando tenho), e buscar mel no mato, porque não temos açúcar; ele me conta

---

* Em português no original. (N.T.).

também a sua estória e eu ouço e respondo: 'Sim Senhor, Sr. Ministro.' E então ele fica satisfeito e diz: 'Este sim, este é um capitão de verdade!' E assim os vou tratando a todos''.

Ao falar assim, o Guarani não quis absolutamente ridicularizar os esforços catequéticos dos cristãos; ele o fez para, por seus princípios, ser digno do elogio do Grande Pai. Compare-se com Longfellow, o último canto de *The Song of Hiawatha*, em que os Chippewa recebem os missionários.

Quando os Guarani estabelecem a sua aldeia na vizinhança de moradores brasileiros, como é usual, naturalmente jamais conseguem ocultar de todo a sua velha religião. Pode-se ouvir nitidamente a mais de meia légua de distância, dentro do silêncio noturno da mata, os sons estridentes dos cantos de pajelança, que evocam clarins, e as pancadas retumbantes da taquara de dança. O cristão aí é acometido de certo pavor, diante desta prática misteriosa e incompreensível: afinal não se pode saber se estes sujeitos sinistros possuem mais conhecimentos de feitiçaria do que admitem; e muito cristão fervoroso já se confiou, em sua aflição, a um pajé índio, quando nenhum santo mais lhe queria valer.

1. Alma e nome

Os Apapocúva não chamam a alma de ***ang***, como fazem as demais tribos da língua geral, mas de ***ayvucué.*** Nesta palavra não me é completamente claro o significado da sílaba inicial ***ay***: é possível que corresponda ao ***ang***: ***vu*** significa ''brotar'', e ***cué*** é a forma do pretérito. ***Ayvú*** significa no dialeto Apapocúva, como já referi, ''língua'', e em Guarani antigo ''ruído''. ***Ayvucué*** significaria algo como ''o sopro brotado (da boca)''[10].

Ao nascer uma criança, poucos dias depois o bando se reúne em maior número possível, e o pajé encarregado dá início à cerimônia

---

[10] Ela também pode ser interpretada da maneira seguinte: ***ang*** — alma (Guarani antigo) que muda foneticamente em ***ãy*** no Apapocúva; ***vu*** — surgir; ***cué*** — pretérito. Portanto: alma surgida (do corpo).

para determinar "que alma veio ter conosco". A alma pode ter vindo do zênite, onde vive o herói nacional *Ñanderyqueý*, ou da "Nossa Mãe" no Oriente, ou então dos domínios do deus do trovão ***Tupã*** no Ocidente. Lá, ela há muito que existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada à terra. Ele o faz dirigindo-se às diversas potências celestiais mediante cantos apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e o seu nome. Isto exige sempre um tremendo esforço da parte do pajé, até que consiga entrar em contato com os seres celestes, coisa aliás que só é possível em estado de êxtase. Assim, habitualmente logo após o cair da noite, ele se acomoda e começa a cantar, sacudindo o maracá. No princípio, só o acompanham sua mulher ou filha, a cantar e a marcar o compasso, batendo com a taquara de dança no chão. Pouco a pouco, porém, vão-se chegando todas as mulheres e moças para participar; sentam-se em linha, ao longo da parede, com o rosto voltado para o leste, enquanto os homens se mantêm distantes. E assim prossegue o canto, horas a fio. Entretanto o pajé vai recebendo, vez por outra, forças mágicas sobrenaturais das potências a que dirige o seu canto, que transmite à criança. Parece que eles concebem estas forças de modo bastante substantivo, alguma coisa como um tecido, apenas invisível aos mortais. O pajé como que apanha no ar com as mãos esta matéria, por cima de sua cabeça, enrola-a e então a desdobra sobre a criança. Ele também transmite sua própria força mágica à criança: seja tirando-a como se desveste uma camisa, suspendendo-a pelas costas, seja tirando-a do seu peito, com um movimento circular da mão sobre ele e estendendo-a então cuidadosamente sobre a criança.

Até aqui, a cerimônia da nominação é uma ação mágica genuinamente americana, sem nenhuma intrusão de elementos estrangeiros. Segue-se a ela, todavia, outro procedimento cuja origem é indubitavelmente cristã. O motivo cristão que lhe serve de base está de tal forma recoberto de antigos temas indígenas, que sua introdução deve remontar a séculos, à época jesuítica.

Em primeiro lugar, dois padrinhos são designados para a criança, pelos pais ou pelo pajé; trata-se em geral de um casal. Ao passo que o pai da criança se mantém alheio à cerimônia e se deita na rede a um canto da casa, praticando a "*couvade*" costumeira, e a mãe, desviando o rosto, chora discretamente, a madrinha (***ichyangá***) senta-se

defronte ao pajé com a criança no colo, enquanto o padrinho (*tuvyangá*) segura com ambas as mãos uma gamela em forma de canoa com cerca de 50cm de comprimento, 12cm de largura e 5cm de profundidade. Em sua borda estão coladas duas ou quatro velas de cera silvestre (*tataendý*); ela contém água perfumada com tiras de entrecasca de cedro (*ycaraí*). Para esta vasilha ergue-se na parte oriental da cabana, onde tem lugar o batizado, uma armação de forquilhas recobertas com a casca negra do cipó ***uembé***; dispostos à sua direita e esquerda estão alguns bastões alinhados na direção norte-sul, com cerca de 1 m de comprimento e grossura de 2-3 dedos, descascados em sua metade superior, sustentando velas nas extremidades (*yvyraí*).

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 costume nos outros cantos; apenas êle, sozinho, agita tremulamente o maracá, cujo som já morre num sussurro chiante, já recrudesce, alto e penetrante, numa demonstração impressionante da excitação que o possui. Este é o ***ñeẽngaraí***, que constitui o ponto culminante de toda dança de pajelança (Cf. G.XII.1).

Assim cantando, o pajé dá algumas voltas dentro da cabana, seguido pelo padrinho com a pia batismal e este pela madrinha com a criança nos braços. O percurso parte do oeste, passa pelo sul, o leste e o norte para retornar ao oeste. Quando todos retornam à sua posição inicial, voltados para leste, o pajé umedece a palma de ambas as mãos na água da pia, aflorando com o dedo a criança no alto da cabeça e no peito. O padrinho, em seguida, repõe a vasilha na já mencionada armação, diante da qual o pajé executa alguns saltos, com as mãos sobre a cabeça, à maneira de uma dança czarda. Uma cerimônia chamada ***jirojý*** encerra este canto de pajelança (como todos os outros): todos os presentes, dispostos em linha, com as mãos levantadas, inclinam-se perante o sol nascente, enquanto dobram levemente os joelhos.

O nome determinado deste modo tem para o Guarani uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor. O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não "se chama" fulano de tal, mas ele "é" este

nome. O fato de malbaratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador[11].

E por este motivo que pais cautelosos, especialmente quando vivem com seu filho entre estranhos, guardam segredo sobre o verdadeiro nome da criança, atribuindo a esta um apelido qualquer. Conheço vários índios que não sabiam seus próprios nomes, porque seus pais morreram cedo sem havê-los confiado a ninguém.

Não conferem a mínima importância, porém, a seus nomes cristãos, trocando com freqüência aquele recebido no batismo católico. Eles acham profundamente ridículo que o sacerdote cristão, que sempre se julga superior ao pajé pagão, pergunte aos pais da criança como esta se deveria chamar. Pretende que é padre e sequer é capaz de saber determinar o nome certo da criança! Daí o menosprezo do Guarani ao batismo cristão e aos nomes portugueses.

Entre os nomes Guarani, os mais freqüentes são os que se referem a pessoas, objetos ou ações da mitologia e do ritual. A estes radicais, apõem, ademais, ***avá*** para os nomes masculinos e ***cuñã*** para os femininos (nos Apapocúva reduzido em ***ña-***); aparecem ainda com freqüência algumas outras partículas nesta posição, tais como ***joguyro-ji-*** e ***ni-***, cujo significado me é obscuro. A primeira encontra-se sobretudo nos nomes dos Guarani costeiros, as duas últimas entre os Apapocúva. Pode-se acrescentar ainda ao nome o sufixo ***-jú***. No uso diário, as sílabas prefixadas são freqüentemente omitidas, as finais mais raramente.

Nomes masculinos:

Tupãjú: tupã — deus do trovão.
Mbaracambeí: mbaracá — chocalho, ***mbe*** — pequeno, ***i*** — diminutivo.
Jiguacapoñỹjú: jiguacá — diadema de plumas, ***poñỹ*** — rastejar.
Avapotý: potý — flor, borla de pluma.
Poyijú: potý — miçanga.
Avajupiá: jupí — subir, ***a*** — particípio.
Nimuendajú: muendá — fazer (***mõ***), moradia (***endá***).

---

11 Koch-Grünberg fez exatamente a mesma observação para os Siusí do rio Içana (*Zwei Jahre unter den Indianern,* Berlin, 1909, I. p. 184) e para os Kobéua (II. p. 147).

Entre os nomes femininos há muitos compostos com ***tacuá*** — taquara, nome do instrumento de dança próprio das mulheres:

Tacuapú: pu — troar.
Tacuaverá: verá — brilhar.
Tacuayvá: yváy — céu.
Ñapycá (cuñã-apycá): apycá — banco.

Os nomes femininos Kayguá começam freqüentemente com ***chaminí-,*** um composto de ***guachá,*** "moça", e o diminutivo ***minĩ.*** Os Apapocúva desconhecem tanto a denominação ***guachá*** quanto esta forma do diminutivo.

Os pajés são capazes de reconhecer, pelo nome, se a alma de seu portador veio do oriente, do zênite ou do ocidente; eu só o posso fazer nos pouquíssimos casos em que o nome se relaciona diretamente com coisas próprias às divindades ali residentes. ***Tapejú*** se refere ao caminho para leste (cf. I.XLIV.). ***Ñapycá*** vem do oeste, pois ***apycá*** é o banco em forma de canoa em que o deus ocidental do trovão ***Tupã*** viaja pelos céus provocando as trovoadas (I.XLIII.). Estas crianças de ***Tupã*** se distinguem ainda por seu cabelo menos liso que o usual, tendendo a ser ondulado. A alma de tais crianças está tão habituada ao uso do ***apycá*** que se deve, aqui na terra, fabricar-lhes um o quanto antes, no qual possam sentar; não o fazendo, é impossível que a alma se acostume aqui: ela retorna a ***Tupã*** e a criança morre.

Para avaliar a imensa importância que o Guarani confere a seu nome considere-se o seguinte procedimento. Quando todos os esforços para salvar um doente são baldados, o último recurso é a troca de nome: o pajé "acha" um outro nome para o doente, e é freqüente que a isto se siga um batismo com água da forma anteriormente descrita. A idéia é que o doente, ao tomar um novo nome, torna-se um novo ser, e que a doença fica presa ao seu ser anterior (seu nome anterior), separando-se assim do re-nominado, que deste modo sara. Daquele momento em diante, o nome antigo não volta a ser pronunciado; deixa-se-o cair no esquecimento o mais depressa possível.

Pouco depois do nascimento vem juntar-se ao ***ayvucué*** um novo elemento, que completa a alma humana: o ***acyiguá.*** A palavra é um particípio de ***acý,*** que significa como substantivo "dor", e como adjetivo e advérbio "vivaz, violento, vigoroso". O ***acyiguá*** é uma alma animal. Os Apapocúva atribuem as disposições boas e brandas do

homem ao seu ***ayvucué,*** as más e violentas ao seu ***acyiguá.*** A calma é uma manifestação do ***ayvucué***, o desassossego, do ***acyiguá***. O apetite por alimentos vegetais e leves provém do ***ayvucué***, o por carne, do ***acyiguá.*** As qualidades do animal que contribuíram como ***acyiguá*** para a formação da alma humana determinam o temperamento da pessoa em questão.

Ñacotyvyjú, a irmã de meu finado padrinho Ponõchí, que desde os seus dezoito anos está paralítica dos membros inferiores, sempre afirma que seu ***acyiguá*** é uma borboleta. Como ela suporta sua triste sina com perfeita calma e brandura, todos que a conhecem concordam com ela; também do ponto de vista europeu não é possível imaginar animal menos feroz que uma borboleta. Por outro lado, conheço uma jovem, do bando Oguauíva, chamada Potá; ela é vivaz e um pouco maldosa, e se tem por certo que seu ***acyiguá*** é o de um macaco-capuchinho. Quando Potá ainda era bem pequena uma velha mulher pajé, muito competente nestes assuntos, ouviu, certo dia, sair da nuca da menina o assovio característico desta espécie de macaco; a nuca é a sede do ***acyiguá.***

O caso é naturalmente mais grave quando alguém possui o ***acyiguá*** de um animal predador. Os aguerridos Kaingýgn, inimigos dos Guarani, possuem invariavelmente um ***acyiguá*** de jaguar* ou de gato do mato. O ***acyiguá*** de predador predomina totalmente sobre o ***ayvucué;*** por isso, os Kaingýgn não são "como" jaguares ou comparáveis a jaguares, ou simbolizados pelo jaguar: não, eles são intrinsecamente jaguares, apenas em forma humana.

No que diz respeito às experiências da alma durante os sonhos, os Apapocúva concordam com todos os outros índios em sustentarem que se tratam de acontecimentos reais, capazes de interferir de modo decisivo no rumo da vida das pessoas. Ainda que os sonhos não produzam resultados imediatamente palpáveis, eles são experiências de onde provêm saber e poder. Quem sonha sabe e pode muito mais que aquele que não sonha; por isto, os pajés cultivam o sonhar como uma das fontes mais importantes de sua sabedoria e poder. Voltarei adiante a isto; aqui, quero apenas ilustrar com um exemplo o modo pelo qual o Guarani interpreta os seus sonhos, e se deixa guiar por eles.

---

* "*Tiger*" no original; trata-se evidentemente da onça ou jaguar. (N.T.).

Certa noite, fui despertado por Joguyroquý, meu pai adotivo, que chorava amargamente no outro quarto do rancho que dividíamos. Ouvi em seguida como ele sussurrava à sua mulher uma longa história; finalmente entoou um canto profundamente triste, que terminou meia hora depois em meio a choro e soluços; sua mulher também chorava alto. Assim cantando e chorando, Joguyroquý velou até o amanhecer. Já antes que surgisse o dia, numerosos Guarani dirigiram-se à cabana, atraídos pelo estranho canto e à espera de uma explicação. Com a discrição que lhes é peculiar, acocoravam-se junto à parede, mudos e quietos, aguardando paciente e humildemente que Joguyroquý fizesse outra pausa e começasse espontaneamente a narrar: Ele teria visto, de noite, como os homens do seu bando se desavieram, pelejando com armas; portando as insígnias de capitão, ele surgira no meio deles para os apartar; de repente, porém, recebera um golpe mortal de foice que o atirou ao chão. Os outros então teriam-no erguido e carregado até seu rancho, onde todo o povo e os pajés se juntaram à sua volta enquanto agonizava; aí cantaram assim: — e Joguyroquý novamente entoava a melodia fúnebre. Todos ouviram com atenção respeitosa até que o canto mais uma vez se interrompeu, e Joguyroquý se dirigiu a mim, que estava sentado com os outros, em tom desesperado: "Você mesmo vê, ***Tujá,*** não podemos continuar morando aqui, temos que ir para a Fazenda Boa Vista!" Voltando-se para sua mulher, que atrás dele quedava-se com olhos chorosos, disse: "Escuta, Nimõá, arruma as coisas que é melhor irmos já!" Naquela época eu acabara de conseguir convencer, a muito custo, Joguyroquý e mais quatro famílias que fossem fundar a atual reserva de Araribá (cf. p. 13); e eis que tudo parecia ir outra vez água abaixo. Custou-me muito trabalho conseguir, primeiro adiar e, enfim, impedir a fuga planejada por Joguyroquý. Muitas vezes os índios tomam resoluções inexplicáveis e absurdas para um estranho, e de cuja execução não há lógica, por mais convincente, que os possa demover. Tal fenômeno se manifesta principalmente no desaparecimento misterioso de famílias inteiras de índios, que habitavam em calma e em paz um lugar; ele quase sempre tem origem em semelhantes sonhos.

O Guarani tem muito mais medo dos mortos que da morte. Quando se convencem que seu fim está realmente próximo, eles são, como todos os índios, de um sangue frio admirável. Esta atitude deriva principalmente do temperamento dos índios e é consideravelmente refor-

çada pelas suas convicções religiosas. O Guarani não teme nenhum purgatório e nenhum inferno, e está absolutamente seguro quanto ao destino póstumo de sua alma. O moribundo dá aos seus as últimas ordens, com a máxima objetividade, que são rigorosamente executadas; até que lhe falte a voz, canta seu canto ritual, se o possui, repudiando qualquer consolo, como o de que ainda não é chegada a sua hora, bem como qualquer remédio que se lhe ofereça. Ele não só tem que morrer, como também quer morrer — e o mais depressa possível. A separação de seus entes queridos tampouco lhe pesa muito, pois a fé no renascimento abre a perspectiva de em breve estar de novo entre eles. — E assim, infelizmente, a tantos vi morrer, com essa altivez que contrasta com a morte de muitos cristãos, que na sua última hora imploram o auxílio de todos os santos.

Enquanto o moribundo aguarda seu fim com toda dignidade, os demais presentes se comportam de modo muito mais apaixonado. Logo que se tem a morte por iminente, reúne-se, às pressas, todos quantos for possível do bando. Os pajés começam os seus cantos acompanhados pelos demais, especialmente pelas mulheres, que os entrecortam com choros e soluços. É comum que diversos pajés cantem ao mesmo tempo, um deles junto ao enfermo e os outros à distância. As diferentes melodias ressoam de modo estridente e caótico, e o chocalhar compassado dos maracás esbate-se num silvo monótono. Assim que o pajé, sentado face ao doente, constata que a morte sobreveio, muda seu canto, da melodia ***yvyraijá,*** acelerada e com forte marcação rítmica, para o solene ***ñeẽngaraí*** (cf. p. 31), o que desencadeia uma confusão medonha. Os parentes se atiram uns nos braços dos outros, chorando alto, ou se jogam no chão de bruços; outros correm para fora da casa e, pulando para lá e para cá, soltam uivos ritmados como latidos, para atrair os companheiros acaso ainda ausentes. No meio de todo esse barulho, soa clara e solene a melodia do ***ñeẽngaraí,*** com que o pajé acompanha a alma recém-partida para o Além. Em seguida procede-se à preparação do ataúde. Escolhe-se no mato um tronco de cedro da grossura necessária, abate-se-o e tira-se dele uma tora de dois metros de comprimento, de preferência cilíndrica. Nesta se escava uma concavidade do tamanho exato do corpo. Coloca-se o caixão na casa do finado sobre duas forquilhas; deita-se nele o morto, vestido com suas melhores roupas e com seus colares, e se o tampa com um pedaço de casca de árvore adrede preparado. Em seguida, amarra-se

firmemente o ataúde com cipó nas duas extremidades. O morto é velado, entre prantos, pelo resto do dia e a noite seguinte; no outro dia é enterrado no cemitério próximo, com o rosto voltado para o leste. Ao lado do túmulo fechado, o pajé canta e faz com o maracá ou com as mãos movimentos ascendentes em espiral. Sobre o túmulo, os Guarani plantam em geral uma pequena cruz de madeira, que nos bandos do litoral muitas vezes é belamente entalhada e enfeitada nas extremidades com borlas de penas. Nos Guarani do planalto paulista, por outro lado, vi diversas vezes o pajé cortar uma vara da grossura de 1-2 dedos e de 1,50 cm de comprimento; media sobre ela o comprimento do colar do falecido, descascando-a até aquele ponto; então fazia um entalhe na extremidade superior da vara, ali prendendo o colar, e a fincava na cabeceira do túmulo. Colocava-se também uma cabaça com água sobre o túmulo.

Na reserva de Araribá nada disso mais ocorre. Os mortos Guarani dali têm que ser enterrados, como todo mundo, no cemitério de Jacutinga, a 12 km de distância. Não é brincadeira carregar um defunto por 12 km; além disso, os índios são da opinião que num caso de morte a ordem é suspensa temporariamente; e assim nos enterros acontecem excessos ocasionais, pois os Guarani, chegando cansados e famintos a Jacutinga, abusam do álcool que lhes é solicitamente oferecido pelos comerciantes. Numa dessas ocasiões, em 1912, o Guarani Avareteý foi esfaqueado por seu próprio cunhado tomado pela embriaguez. Este tipo de coisa jamais ocorria quando vigoravam os antigos costumes indígenas. A lamentação pelos mortos igualmente só se realiza de forma muito atenuada, pois um funcionário do governo está geralmente por perto ou pode surgir a qualquer momento; isto perturba os índios, que então reprimem o quanto podem quaisquer manifestações de sentimento.

Logo após a morte a alma torna a se fracionar em seus dois componentes, o ***ayvucué*** e o ***acyiguá.*** Tratemos inicialmente do primeiro. O ***ayvucué*** de crianças pequenas, nas quais ainda não se havia observado nenhuma disposição atribuível ao ***acyiguá***, e que portanto não havia tido nenhuma relação com a alma animal, retorna incontinenti para a *Terra sem Mal*, ***Ivý marãeỹ***. Neste percurso, a alma deve apenas prestar atenção para que, ao chegar ao ***Añãy***, não o acorde. Este demônio, de que falarei adiante, pendura sua rede de través no caminho, e ali deitado, dorme. A alma tem que passar por cima dele

com todo cuidado, pois se ele acorda, agarra-a e a devora. Em seguida, ela chega até à coruja ***Yrucureá;*** mas esta deixa passar as almas das crianças sem as molestar. Atinge finalmente a *Terra sem Mal,* ***Yvy marãeỹ***. ***Marã́*** é palavra que não mais se utiliza no dialeto Apapocúva; em Guarani antigo significa "doença", "maldade", "calúnia", "luto-tristeza", etc. ***Yvý*** significa "terra", e ***eỹ*** é a negação "sem". Lá vivem estas almas, de acordo com a sua índole natural, alimentando-se quando muito de ***caguĩjý*** (cerveja de milho) e de hidromel.

Sucede diferentemente com a alma dos adultos; elas não podem alcançar o ***Yvý marãeỹ́***, seu destino fica aquém deste. Mesmo que tenham passado com sucesso pela rede do ***Anã́y,*** ao chegarem à coruja esta, gritando, faz acudirem as almas dos já falecidos, que acorrem em multidão, cercam o recém-chegado e, saudando o parente ou velho amigo, não o deixam seguir adiante. Ele é obrigado a permanecer entre eles, e lá vive mais ou menos como cá na terra. Os Apapocúva chamam as almas desta última categoria de ***tavycué;*** a palavra é um pretérito de ***tavý*** — perder, extraviar-se.

Mas acontece também que a alma não consegue chegar tão facilmente ao Além; este é o caso sobretudo quando a pessoa falece de morte repentina e violenta. Sua alma então fica perambulando pelos lugares em que morava e andava em vida, especialmente à noite, e se constitui em grave perigo para os viventes por sua ânsia de se aproximar deles e com eles se comunicar. Máxime quando morre um membro de um casal ou de um par de noivos, o outro está exposto ao perigo de que a alma lhe apareça de noite para abraçá-lo, o que, naturalmente, acarretaria a morte[12].

Assim, a alma de Avareteý, cujo assassinato referi à p. 37, desencadeou medo e pânico em todos Apapocúva do Araribá, em 1912. Ela vagava à volta da casa da moça com quem Avareteý deveria casar-se, e várias vezes surgiu diante da casa do assassino, cuja mulher, irmã de Avareteý, via-a aparecer e desaparecer no umbral. Meu próprio camarada, o índio Guã́i dos Kayguá, quase me fuzilou certa vez, tomando-me pela alma de Avareteý ao topar comigo no mato noite fechada. A casa do assassino — que era então, não só a melhor, mas a única boa casa

---

[12] E. Nordenskiöld apresenta, às pp. 256-257, três exemplos da mesma concepção para os Chané.

de toda a reserva — foi abandonada; ninguém a queria nem de presente, até que se incendiou de modo misterioso. Em suma, toda população estava num sobressalto que não cessava de crescer. Vendo que o medo de espectros poderia levar a desastres ainda mais graves, e sendo completamente inútil querer chamar os índios à razão, fui então pessoalmente ter com os dois pajés que naquela ocasião estavam na reserva, e indaguei prudentemente o que eles achavam necessário fazer neste caso. Mas tanto meu pai adotivo Joguyroquý como meu particular amigo Ñeẽngueí hesitavam em enfrentar o caso. Afinal, aquele último dispôs-se a tentar conjurar a assombração.

A questão era, antes de mais nada, a de saber se o fantasma era o do ***ayvucué*** ou do ***acyiguá*** do assassinado. No primeiro caso ele deveria ser capturado pela dança de ***joaçá*** e entregue ao deus do trovão ***Tupã,*** que o conduziria à terra dos ***tavycué.*** Ñeẽngueí, por diversos motivos, considerava certo tratar-se do ***ayvucué***, e conformemente iniciou seus preparativos. Dias mais tarde, o bando quase todo se reuniu na casa de danças, começando os cantos de pajelança. Enquanto alguns recitavam seus cantos, Ñeẽngueí jazia na rede, e sonhava; o que nos disse em seguida foi pouco animador: estivera com o nosso grande pai ***Ñanderuvuçú,*** do outro lado do céu, e lá encontrara a alma de Avareteý; escutara como ela, perante o criador, clamava por vingança contra o assassino e seu bando. ***Ñanderuvuçú*** estava prestes a dar ouvido às queixas. Os Apapocúva então ergueram-se para a dança de pajelança, Ñeẽngueí formou dois grupos, cada um com três homens, postando-os na parte dianteira da casa. Num desses grupos estava eu, no outro meu "irmão mais novo" Guyrapejú. Dias antes, Ñeẽngueí havia confeccionado seis bonitas miniaturas de arco e flecha; agora, ele as tirava de sua armação e as repartia entre nós. Formamos duas linhas de três, uma face à outra, e a dança ***joaçá*** começou. A palavra ***joaçá*** se compõe da raiz ***açá,*** "cruzar", e do prefixo recíproco ***jo,*** significando assim "entrecruzar". Ñeẽngueí, então, entoou com voz forte e desafiante um canto ao deus do trovão, na toada do ***yvyrai já,*** com forte marcação rítmica. Arco e flecha na mão esquerda, maracá na direita, nossos dois grupos, partindo das extremidades da casa, começaram a se aproximar, trotando no compasso (cf. Fig. 2). Chegados ao meio, os dois grupos se entrecruzaram correndo para os cantos da casa, onde rapidamente fizeram meia volta para de novo carregar um contra o outro. Os três dançarinos de cada grupo deviam correr exata-

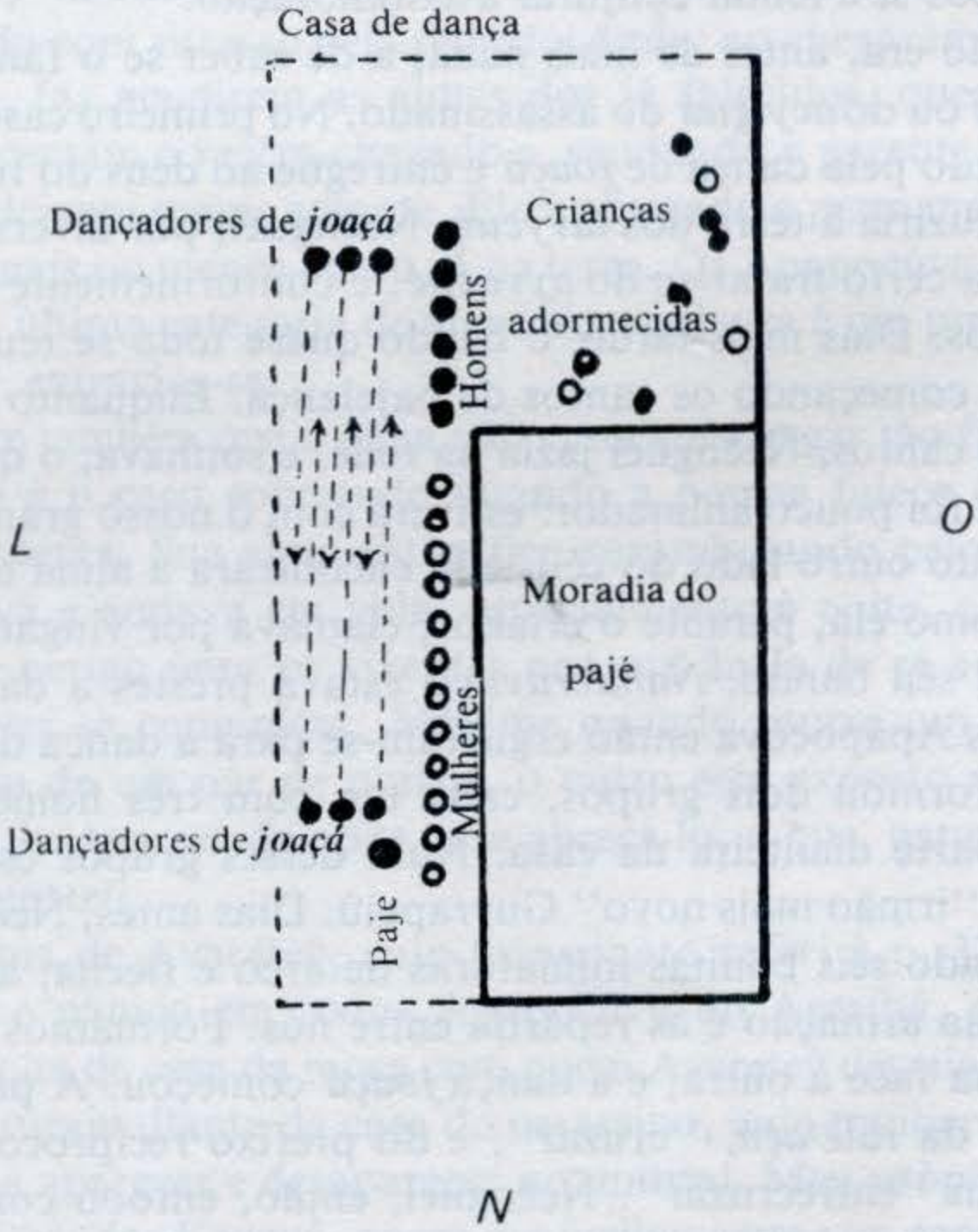


Fig. 2. Dança ***joaça*** dos Guarani-Apapocuva

mente em linha (e não um atrás do outro); como o espaço no local do encontro era relativamente exíguo, era preciso considerável destreza para cruzar o outro grupo sem esbarrões; tal só era possível realizando-se uma torção do corpo no momento exato, de um quarto de volta, de modo a passar com o ombro direito por entre dois dançarinos do outro grupo. Os Apapocúva realizam este movimento corporal com uma consumada elegância. À medida que Ñeẽngueí ia conduzindo o canto cada vez mais depressa e selvagemente, a dança ficava mais difícil e mais extenuante. Ele convocou então o espectro; e se via literalmente como Ñeẽngueí o forçava com o maracá a ir para o nosso meio, indicando-lhe passo a passo o caminho. No torvelinho da dança o espectro perde, por assim dizer, a orientação, quedando abúlico ali, até que ***Tupã,*** ouvindo o canto que lhe é dirigido, tem a atenção despertada e o conduz ao seu local de destino.

Para que o espectro respeite os dançarinos de ***joaçá*** e não lhes faça volência, estes vão armados de arco e flecha. A dança tornava-se agora tão rápida que entontecíamos; o mais moço dos dançarinos, desorientado, foi jogado como uma bola de um lado para o outro, entre nós, durante alguns segundos. Curvados, o braço com o maracá esticado para cima, atirávamo-nos ofegantes uns pelo meio dos outros, envoltos numa nuvem amarela de poeira. Haviam-nos dado antes, solenemente, hidromel para beber; assim, suávamos de dar dó, embora vestíssemos o mínimo possível além dos adornos de pena. Quando Ñeẽngueí interrompeu afinal a dança, e os grupos se apartaram, meu irmão mais moço Guyrapejú desabou completamente exausto no chão, vomitando com violência. — Se ao menos nosso esforço tivesse produzido o resultado desejado! Mas a coisa iria se tornar ainda mais louca.

A assombração não apenas não desapareceu, como passou a se comportar de modo ainda mais terrível nas noites seguintes, e aí ficou claro: esta não era o relativamente inofensivo ***ayvucué*** do assassinado, que já devia estar há muito tempo em paz entre os ***tavycué;*** ela era o perigoso ***anguéry,*** em que se transforma postumamente o ***acyiguá,*** a alma animal. Os Apapocúva têm um pavor indizível do ***anguéry.*** A palavra é composta de ***ang*** (Guarani antigo), "alma", e do pretérito ***cuera*** (Guarani antigo), que foneticamente se transforma em ***cuéry, guéry.*** Os Apapocúva atuais, afora este caso, não usam a forma não-reduzida do pretérito, como tampouco a palavra ***ang*** para "alma".

Ñeẽngueí, assim, dera-se mal com sua dança ***joaçá*** e Joguyroquý,

intrigante que era, para quem aquele rival orgulhoso sempre havia sido uma pedra no sapato, riu-se à socapa. Poucos dias depois, noite alta, ele havia chegado da estação de Jacutinga com alguns companheiros; todos estavam excitadíssimos; Joguyroquý jogou-se na rede e começou a cantar. Os outros contaram que no caminho de volta, tendo ele ficado para trás na passagem do ribeirão Monjolinho, fora atacado pelo ***anguéry,*** na forma de um grande cão. Seus companheiros, embora ouvissem o barulho da luta, tiveram medo de se aproximar; Joguyroquý finalmente conseguiu, graças aos seus extraordinários conhecimentos mágicos, libertar-se do agressor e alcançar os demais. Sua roupa trazia os vestígios da peleja. Só sei de uma coisa: meu venerado pai adotivo Joguyroquý, toda vez que ia à estação, costumava tomar um desjejum tardio mas "reforçado"; no ribeirão Monjolinho, bem junto à estrada, morava o alemão Friedrich Wingers, dono de muitos cães ferozes. Outrossim, Joguyroquý já havia mostrado em outra ocasião o enorme pavor que tinha do ***anguéry***: um grito longínquo, repetido e enexplicável, na mata noturna, fizera-o levantar imediatamente seu acampamento de caça e correr de volta à aldeia*. Não há porque supor que ele tivesse inventado a estória da luta com o *anguéry*; creio firmemente que, no seu pileque, ele tomou de fato o bicho de Friedrich Wingers pelo espectro. Uma coisa ele mesmo reconheceu: era mister pôr fim na estória, e imediatamente encarregou-se disto.

Com um ***anguéry,*** porém, procede-se muito menos delicadamente que com um ***ayvucué.*** Ninguém tenta corrigir seus desvios de modo amigável, ao contrário: procura-se eliminá-lo como a um animal perigoso — isto é, se se ousa tanto, se alguém tem coragem de embarcar em tão perigosa aventura. Se não, prefere-se simplesmente abandonar o lugar. Também no Araribá, naquela ocasião, havia um bom número dos que opinavam ser muito melhor largar tudo e partir depressa para Mato Grosso, para o litoral ou para qualquer outro lugar. A eliminação propriamente dita do ***anguéry*** não é tarefa própria do pajé principal, recaindo sobre um ajudante especialmente designado por ele para tal (o ***yvyrai***

---

* "Aldêa" no texto original. (N.T.).

já). Para escolher um *yvyrai já,* Joguyroquý encontrou as maiores dificuldades, pois ninguém queria assumir o perigoso encargo. Convenci afinal um rapaz afeiçoado a mim, mas Joguyroquý declarou não ter confiança nele e que seria melhor eu mesmo ir. Era só isso que eu estava esperando, e concordei imediatamente. Joguyroquý, contudo, logo encheu-se de dúvidas, temendo que a coisa acabasse mal para mim, seu "filho". Mas fiquei firme, e os preparativos se realizaram.

Minha mãe adotiva Nimõá teceu-me uma faixa larga, com longas borlas nas pontas e bordada por um rico enfeite de penas. Joguyroquý, entrementes, fez três flechas comuns de caça, de cana de cambaúva, ponta dentada de madeira e penas de jacu como guias. Ele convocou então mais dois homens e, como parecia ser necessária a presença de uma mulher, também minha madrinha. Esta veio com sua melhor amiga, trouxe-me ainda uma testeira, e me pintou com urucu para a luta iminente. Joguyroquý tomou seu maracá, um dos homens o machado, o outro uma foice. O pajé mandou-me carregar e levar minha carabina Winchester; à testeira acrescentou a faixa, compôs meus ***jiaçaá*** (colares), pendurando em mim (para segurança adicional) um que lhe pertencia; então, ao anoitecer, pusemo-nos a caminho da casa abandonada do assassino, onde o ***anguéry*** tinha sido observado com mais freqüência. Esta casa distava cerca de 1½km da aldeia de cima, na encruzilhada de duas trilhas: uma, pela qual vínhamos, descia o córrego do Araribá; a outra saía da estação de trem, cortando a primeira em ângulo reto. Naquela época a casa ainda não houvera sido queimada. O pajé, a passo solene, seguia à frente, cantando em voz alta para dentro da mata. Vez por outra, voltava-se para os homens mandando-lhes bater com suas ferramentas nos troncos das árvores, para que ressoassem e assim atraíssem o ***anguéry***.

Tomamos posição no pequeno pasto defronte à casa, e Joguyroquý começou a cantar em voz alta, girando ameaçadoramente em círculo seu maracá. Logo notei por seu comportamento que o espectro devia estar próximo, pois ele visivelmente fazia os maiores esforços para atraí-lo, com a força mágica do seu maracá, da mata para a clareira. Sua excitação aumentou consideravelmente quando pareceu notar que, com a plena instalação da noite, o espectro realmente se aproximava cada vez mais. Logo que o soube em lugar aberto, mandou imediatamente os dois homens para os pontos em que as já mencionadas trilhas

emergiam do mato, fazendo plantar uma flecha em cada um deles. Como havia, porém, quatro saídas, e ele tinha feito apenas três flechas, mandou fincar no quarto caminho a foice, impedindo assim ao ***anguéry*** qualquer escapatória. O medonho visitante aproximava-se lenta e inexoravelmente; ao menos, era o que gemia Joguyroquý em meio a seu canto: ***"Ojaró ma curí, anguéry! Nderechái pã, Tujá? Oú raé!"*** — "Ele já chegou mais perto, o ***anguéry***! Não o vês, ***Tujá***? Ele realmente está vindo!". Mandou que eu avançasse, e pulava como se quisesse pegar o ***anguéry*** pelos flancos com seu maracá. Pelo modo como ele o defrontava, saltando à esquerda e à direita, pude deduzir o lugar exato onde o espectro deveria estar — perigosamente perto, aliás.

De repente, Joguyroquý saltou para o meu lado, agarrou-me pelos ombros por trás e, gritando com uma voz esganiçada pela emoção, estendeu a mão com o maracá à nossa frente, para dentro da escuridão noturna: "***Upépy***! ***Upépy***! ***Embopú voí***, ***Nimuendajú***!" — "Para lá, para lá! Atire rápido, Nimuendajú!" — Trovejante, o tiro partiu na direção indicada: mas eu obviamente havia mirado mal; Joguyroquý gritou com maior desespero ainda: "***Upépy***, ***Tupá***, ***embopú jevý catú***!" — "Para lá, ***Tujá,*** atire mais uma vez!" — Mirei, então, com todo cuidado no ponto exato indicado pelo maracá, e de novo um tiro ecoou no universo. Quando baixei a arma, o pajé suspirou aliviado: ***"Aipó catú!"*** — "Agora sim!" — Ele estava quase chorando. Os outros, exceto minha corajosa madrinha, tinham-se valentemente afastado, no momento crítico, uns trinta passos.

Quando voltamos triunfantes à aldeia, onde entrementes o pessoal havia suado sangue de medo, foram exatamente tais heróis que com mais detalhes narraram a forma curiosa com que o ***anguéry*** se comportara ao levar o primeiro tiro, "na perna"; ele quase me pegara, não o houvesse Joguyroquý detido com seu poderoso maracá até que eu atirasse pela segunda vez; contaram, então, como no segundo tiro ele se desintegrou para sempre. O mais importante, enfim, foi que a história da assombração havia sido resolvida para a satisfação geral.

A concepção Apapocúva da composição da alma em ***ayvucué*** e ***aciyguá*** parece, à primeira vista, muito peculiar. Ela seria altamente suspeita de ter uma origem estrangeira, se se a pudesse compreender como forma de explicação para as boas e más disposições do homem. É

óbvio que não se trata aqui de um contraste entre o Bem e o Mal, mas do contraste entre os diferentes temperamentos humanos: ao fleumático-melancólico se contrapõe o sanguíneo-colérico. Na divisão clânica da tribo dos Kaigýgn encontrei a mesma tendência a explicar as diferenças de temperamento. Os membros do clã ***Kamé*** representam aparentemente o temperamento fleumático-melancólico, os do clã ***Kañerú*** o sanguíneo-colérico, diferença que aliás se manifesta nos dois pais-ancestrais epônimos, na lenda Kaingýgn dos gêmeos. Compare-se a isto a lenda Bakairí dos gêmeos em Karl von den Steinen, ou qualquer outra que nos tenha sido transmitida em detalhe: a diferença de temperamento dos gêmeos sempre se expressa do modo acima referido.

Falarei agora do renascimento ou reencarnação (***oicové jevý***), que constitui um dos mais peculiares artigos de fé dos Apapocúva. O que pode ser reencarnado é o ***ayvucué.*** As circunstâncias que podem causar o renascimento são, em primeiro lugar, o próprio desejo do moribundo, sua "vontade de viver".

Quando alguém morre tendo deixado um ardente desejo sem realizar, ou se ficaram na terra pessoas que amou muito vivamente, seu ***ayvucué*** não empreende a viagem para o Além, sobretudo se a morte foi súbita e violenta, sem que nenhum canto de pajé tenha conduzido ao reto caminho a alma que partia. Neste caso, ela perambula em desassossego nas proximidades de seus entes queridos, até que seja capturada pela dança de ***joaçá*** e entregue ao deus do trovão; ou é reencarnada no corpo de uma criança, através de uma mulher de sua parentela.

Uma tristeza demasiado intensa dos parentes também impede que o ***ayvucué*** tome seu caminho para o Além, o que determina sua reencarnação. O pajé encarregado da identificação ou busca do nome reconhece logo um ***ayvucué*** renascido, e seus parentes se alegram ao saber que aquele pelo qual choravam encontra-se de novo entre eles. Devido à alta mortalidade infantil entre os Apapocúva, ouve-se com freqüência, quando uma criança morre logo após nascer: fulando só voltou para nos ver, porque choramos muito por sua causa; mas não pôde mais se acostumar aqui e por isso voltou a nos abandonar.

Acontece por vezes que a alma dos pais de uma pessoa renasce nos filhos desta. Tais crianças, que dessa forma se tornam, por assim

dizer, seus próprios avós, são chamados *tujá* — "velho". Não apenas conheço vários desses *tujá,* como meu próprio pai adotivo Joguyroquý chama-me de preferência assim. Quando, certa vez, indaguei cautelosamente por quem ele me tomava, afinal, ele retrucou, esquivo e de má vontade: "E você não sabe?" Com esta, nunca mais o perguntei, e fiquei sem sabê-lo até hoje.

Quero ilustrar a crença na reencarnação por meio da descrição de um acontecimento; isto esclarece, melhor que formulações gerais, constantemente à mercê de exceções, a concepção dos Apapocúva quanto a este aspecto.

Como já mencionei à p. 13, o missionário Pe. Claro Monteiro realizou em 1902 uma tentativa de exploração do rio Feio, para o que obteve a participação dos Apapocúva — principalmente do principal Araguyraá —, que naquela época residiam neste rio. Entre os expedicionários encontrava-se também Avajoguyroá, genro daquele líder. Ele não queria abandonar seu sogro em tão perigosa empresa, e embora fosse muito apegado à sua jovem esposa, então prestes a dar à luz, acompanhou o missionário em sua aventurosa expedição.

Muito antes de chegarem a seu objetivo, a escassez de víveres os obrigou a voltar; mas, já no primeiro dia de volta, a primeira das duas canoas caiu numa emboscada dos índios Kaingýgn, que da margem do rio a cobriram de flechas. O missionário tombou morto na canoa, e o capitão na margem, trespassado por uma flecha. Avajoguyroá defendia-se desesperadamente. Atingido por uma flecha no ombro, disparou contra os agressores sua garrucha de dois canos, única arma que os Guarani possuíam, e se atirou ao rio, nadando para a margem. Quando estava subindo o barranco, outra flecha lhe acertou o quadril; arrancou a haste, mas a larga ponta de ferro ficou presa. Assim o encontraram, na margem, seus companheiros em fuga. Esforçaram-se em vão para extrair a ponta da flecha que impedia o ferido de andar. Afinal um dos índios, chamado Rapá, pegou o ferro com os dentes e conseguiu retirá-lo com um forte arranco. Com isto, ele provavelmente arrebentou o osso, pois Avajoguyroá não foi mais capaz de qualquer movimento. Os companheiros decidiram carregá-lo consigo em sua fuga pelo mato; mas o ferido implorou que o deixassem ali deitado, visto que não agüentaria o transporte naquele estado — quem sabe a dor, mais tarde, diminuísse sozinha, permitindo-lhe segui-los devagar. Deixaram-no então num esconderijo e fugiram a pé para a

aldeia, perseguidos pelos Kaingýgn; lá chegaram, mais mortos que vivos, com as terríveis novas. Nunca mais se achou vestígio de Avajoguyroá.

Em 1906 a irmã daquele infeliz, minha mãe adotiva Nimõá, teve um filho. Dias após o nascimento, levaram a criança para o rancho de meu padrinho Poñochí, no Avarí, onde se dariam a descoberta do nome e o batismo. Para este acontecimento reuniu-se no rancho todo bando de Joguyroquý, àquela época morando disperso; lá estava também o já mencionado Rapá, aquele que arrancara a ponta da flecha do quadril de Avajoguyroá. Ele tomou o pequeno nu em seus braços, observando-o, sorridente, por todos os lados. De súbito, porém, devolveu-o à sua mãe e escondeu o rosto nas mãos, correndo para trás do rancho, onde sentou-se a chorar amargamente com o rosto virado para a parede. Passou um bom tempo até que, dominando-se, pôde informar aos companheiros que o cercavam o motivo de sua excitação. Mandou que trouxessem o pequeno, e chamou a atenção de todos para o sinal vermelho escuro que ele tinha no ombro e no quadril, lugares em que Avajoguyroá recebera as flechadas. Não havia o que duvidar: Avajoguyroá voltara à terra pelo ventre de sua irmã Nimõá, para rever sua mulher e conhecer a filha que só viera ao mundo após a sua morte!

2. Deuses, Demônios, Heróis e grandes Pajés

Estas quatro classes de potências não se distinguem muito nitidamente entre si; contudo, não tenho dúvidas de que a religião dos Apapocúva conhece representantes de cada uma delas. O que poderia causar admiração, aí, é a existência de deuses. A mitologia dos Apapocúva, todavia, tem pelo menos uma figura que por sua posição e atuação exige o título de um deus: *Ñanderuvuçú,* "Nosso Grande Pai".

Ñanderuvuçú surge como primeiro, e o faz de modo verdadeiramente imponente: com uma luz resplandescente no peito ele se descobre, sozinho, em meio às trevas. Meu informante ditou-me ***cuaray*** — "sol", em lugar de ***endý*** — "luz"; mas que isto não se referia ao sol propriamente dito, e sim a uma outra luz, depreende-se do fato de que *Ñanderuvuçú* carrega ainda hoje tal luz em seu peito, ao passo que o sol surge independentemente. Sobre um suporte em forma de cruz, "ele dá à terra o seu princípio" e a provê com água. Então o

criador "acha" de repente a seu lado seu auxiliar ***Ñanderú Mbaecuaá*** (I.II.). O papel que este personagem desempenha na solução do problema da criação da mulher já demonstra que ele tem muito menos poder e importância que ***Ñanderuvuçú:*** "Achemos uma mulher!" exige o criador, e ***Mbaecuaá*** não sabe fazer nada senão outra pergunta: "Como podemos achar uma mulher?" — "Na panela!" decide ***Ñanderuvuçú.*** Ele faz uma panela, cobre-a, e passado algum tempo ordena a ***Mbaecuaá*** que vá verificar. Este encontra de fato uma mulher e a traz consigo.

Assim, há agora três pessoas sobre a terra: ***Ñanderuvuçú, Ñanderú Mbaecuaá*** e a mulher ***Ñandecý*** (Nossa Mãe)*. Mas ***Ñandecý,*** a princípio, não é em absoluto uma divindade, e sim uma mulher completamente terrena. ***Mbaecuaá*** a deflora por ordem de ***Ñanderuvuçú,*** mas ela é a esposa de ambos: sempre que um se ocupava da criação, ela ficava com o outro, "assim como ainda hoje às vezes acontece" (como ouvi certa vez um narrador acrescentar à guisa de explicação). Ainda que ambos possuam uma só esposa em comum, querem ter pelo menos um filho próprio: por isso ***Ñandecý*** fica grávida de gêmeos (I.III.).

Daí em diante ***Ñanderú Mbaecuaá*** sai de cena para nunca mais voltar. Não sei para onde foi, nem que papel hoje desempenha. Dizem que não foi para tão longe como ***Ñanderuvuçú***. Diante de seu pomposo nome, "Nosso Pai, o Conhecedor das Coisas", sua trajetória é bastante modesta. Por vezes, seu papel na criação me pareceu concebido como se a ele coubesse mais a elaboração dos detalhes, enquanto a ***Ñanderuvuçú*** cabia a criação dos fundamentos. Seu papel na gênese da mulher** não contradiz este ponto de vista.

Ñanderuvuçú está agora sozinho com ***Ñandecý***. Mas, por causa da incompreensão desta, tal convivência não dura muito. O criador havia erguido sua casa no *centro da terra,* e perto dali iniciou sua plantação. À medida que ***Ñanderuvuçú*** avançava, derrubando a mata, a roça atrás dele plantava-se sozinha, brotava, e quando ele retornou do trabalho já havia milho verde. Ele mandou que ***Ñandecý*** fosse buscar

---

* O termo para "mulher" aqui não é a forma usual "*Frau*", mas "*Weib*", forma arcaica e de conotações bíblicas. (N.T.).

** *"Frau"* no original. (N.T.)

milho à roça, mas esta, não querendo crer que já houvesse frutos, e irritada por uma solicitação que lhe parecia insensata, acrescentou maldosamente: "Não estou grávida de ti, mas de ***Mbaecuaá***!" (I.IV.).

Aí ***Ñanderuvuçú*** se revela um verdadeiro Guarani: não responde, e muito menos castiga diretamente a desobediência; mas quando ***Ñandecý*** afinal apanha seu cesto e vai à roça, ele põe seu enfeite de penas, toma o maracá e a cruz e se vai, para nunca mais voltar de modo duradouro. Ali onde seu caminho para o céu se separa daquele que conduz à morada do Jaguar Originário, finca no chão a cruz, torcendo os braços desta de modo a fechar o caminho que tomou e a deixar aberto o que leva ao Jaguar (I.V.). De acordo com uma outra versão, que anos atrás me foi contada pelo velho Oguauíva Pataỹ, ele teria fechado a trilha para o céu por meio de duas penas de arara fincadas à maneira de uma cruz de Santo André*. Esta é provavelmente a versão mais antiga do mito.

A mulher fica completamente entregue à sua sorte, e quando procura seguir a pista do marido, é devorada pelos jaguares; os gêmeos, porém, são milagrosamente salvos. ***Ñanderyqueý,*** o gêmeo filho de ***Ñanderuvuçú,*** esforça-se em vão para reconstituir o corpo de sua mãe com os restos que encontra (I.XVI.), mas seu próprio pai leva a alma dela consigo e "a torna forte de novo para si" (I:XLIII.); e assim ela vive ainda hoje no longínquo Oriente, além do mar, na "Terra sem Mal".

Ñanderyqueý, o filho de ***Ñanderuvuçú,*** cria então a *dança de pajelança* para se comunicar com o pai desaparecido (I.XLI.). Este surge e leva consigo o filho. A pedido deste, o pai lhe entrega suas armas e os objetos de pajelança, e ao fazê-lo delega-lhe o cuidado da terra. Por este motivo ***Ñanderyqueý*** toma seu assento ***ñandeáno***, isto é, no zênite (I.XLII.). ***Ñanderuvuçú***, por sua vez, retira-se para as mais distantes lonjuras, onde reinam as trevas eternas, "para deter a perdição" — como Joguyrovyjú me ditou (I.XLI.). Isto quer dizer que ele não governa sobre a terra, mas que, assim como foi seu criador, será também seu destruidor; os meios para a aniquilação, as várias desgraças (***mbaemeguá***), estão em suas mãos: basta que assim decida,

---

* Cruz em "X". (N.T.).

e tudo terminará. Sua casa está envolta na noite eterna, mas ele, deitado em sua rede, ainda tem no peito aquela luz resplandecente que já lhe brilhava no trabalho da gênese e que agora lhe ilumina os arredores. O Morcego Originário, ***Mbopí recoypý,*** que devorará o sol, pende da cumieira da casa; o destruidor dos homens ***Jaguarový,*** o Jaguar Azul, está deitado debaixo da rede; e uma grande serpente está na entrada da casa.

Isto me conduziu naturalmente até os demônios da mitologia Guarani. Sempre tive a impressão — não se pode indagar sobre estas coisas — que ao menos alguns deles eram coevos do criador ***Ñanderuvuçú***, quando não mais velhos que ele. Assim, meu texto I menciona logo na segunda frase do primeiro capítulo os Morcegos Eternos (***Mbopí recoypý***), imediatamente após o aparecimento de ***Ñanderuvuçú,*** e aliás, no plural: ***ojegueroá*** — "brigavam entre si" (***jo*** — recíproco). Como as trevas, é provável que estes morcegos-demônios tenham existido antes de ***Ñanderuvuçú.*** Enquanto animais noturnos, são inimigos dos astros luminosos, e os devorariam se ***Ñanderuvuçú*** não os detivesse mantendo-os em sua casa (cf. acima). Ainda assim, às vezes, eles se atiram sobre o sol ou a lua, causando os eclipses. Até hoje, ***Ñanderuvuçú*** os têm chamado de volta graças à apresentação dos pajés; no entanto, quando ele tiver decidido a aniquilação do mundo, ele próprio despachará os morcegos-demônios, dando início à perdição pela destruição do sol e a "queda da noite" (***pytũ oá,*** cf. I.XLII.). Também nas lendas Bakairí de Von den Steinen o morcego-demônio ***Semimo*** é um dos mais antigos[13].

Ao lado dos morcegos-demônios aparecem os Jaguares Originários, ***Jaguareté recoypý*** (I.V.f.), a saber: ***Jaguareté Jaryi,*** a Avó-Onça, com sua turba indomável de netos (***imembyretá***), no meio da qual se destaca a Onça Prenhe, ***Jaguareté cuñã ipuruávae***. Não são, a rigor, demônios verdadeiros, mas apenas os antepassados dos jaguares atuais; eles não são nem imortais, nem se destacam por terem forças mágicas. Ao contrário, são-lhes próprias somente uma selvageria e uma estupidez brutas, ocasionalmente revestidas de um matiz de bondade. A Avó-Onça, no começo, mostra compaixão pela ***Ñandecý*** extraviada;

---

[13] V. d. Steinen, *Durch Zentralbrasilien*, Leipzig, 1886, p. 282.

mas seus netos a matam, e ela mesma reserva os gêmeos ainda não nascidos como petisco tenro para sua boca desdentada (I.IX.). Mas contra a essência sobrenatural das crianças divinas os jaguares nada podem, e todas as tentativas de matá-las fracassam (I.X.). São os gêmeos que, tão logo os pássaros lhes dão a conhecer a verdadeira estória, vingam o assassinato da mãe em toda a estirpe dos jaguares. Eles os atraem para um mundéu (I.XXIII.) ou para dentro de uma extensão de água, cuja margem fazem recuar diante dos nadadores mediante o cabresto ***yrymomó,*** de modo que os jaguares caem vítimas dos animais aquáticos (I.XXIV). Somente a Onça Prenhe consegue alcançar a margem, onde pare dois filhotes, dos quais descendem todos os jaguares hoje existentes.

Jaguarový, o Jaguar Azul, é contudo um demônio legítimo, um ser completamente sobrenatural e imortal. Seu lugar, hoje em dia, é debaixo da rede de *Ñanderuvuçú,* onde aguarda o comando do deus para se arremessar contra a humanidade (I.XLI.). Ele teria a aparência de um belo cão, grande mas não gigantesco, e seu pêlo seria de um maravilhoso azul-celeste. Quando ele descer um dia do céu, cantando, nem o guerreiro mais destemido escapará de sua voracidade. Certa vez ouvi contar que ele já havia descido e eliminado quase toda espécie humana, numa ocasião. Só restou um menino, sentado a chorar em meio às ossadas de seus pais e irmãos; diante dele estava o monstro, prestes a se lançar sobre a presa. Aí o menino pôs no fogo a ponta de uma lança e, quando ***Jaguarový*** deu o bote, enfiou-lhe a ponta incandescente da arma goela adentro. Enquanto o corpo caía morto, a alma do demônio subiu cantando ao céu novamente.

Erland Nordenskiöld menciona que os Chiriguano lhe indicaram "***Yahuaróhui***" e os Chané "***Yahuéte***" como causadores dos eclipses do sol e da lua[14]; Montoya narra o mesmo dos antigos Guarani das Missões (***Yaguâ oú Quaraçí***). Parece que, de todas as hordas Guarani, somente os Apapocúva e seus parentes próximos atribuem os eclipses ao Morcego.

Apenas no capítulo XXX da lenda da criação aparece uma figura cujo nome veio a ganhar popularidade absolutamente imerecida, pois

---

[14] Erland Nordenskiöld, *Indianerleben*, Leipzig 1913, p. 294.

foi aplicado pelos velhos missionários como denominação do diabo em todo o Brasil: ***Añãy,*** o "***Anhanga***" dos Tupi. Os ***Añãy*** certamente já existiam antes dos gêmeos, visto que nunca ouvi falar que tivessem sido "achados" (***ojoú***) por alguém — isto é, criados do nada. Eles são, pelo menos no começo, mortais como os jaguares, e não só são desprovidos de qualquer força mágica excepcional, como carecem de qualquer esperteza humana. São brutais, mas não tão selvagens a ponto que se deva temê-los como aos jaguares. O papel que a mitologia Apapocúva lhes reserva é de um burlesco tal que não encontrei equivalente em nenhuma outra lenda indígena. Eles são vítimas freqüentes do humor maldoso dos gêmeos, que, aliás, expressamente reconhecem os ***Añãy*** como seus semelhantes: "***Oicó*** (há) ***eỹ*** (não) ***vaé*** (que são), ***voí*** (então) ***pã*** (se) ***ñandé*** (nossos) ***vaé*** (que são) ***co*** (lá) ***yvý*** (terra) ***re*** (sobre), isto é: "Será que não há alguém semelhante a nós sobre a terra?" pergunta ***Tyvýry*** a seu irmão gêmeo ***Ñanderyqueý*** e este responde: "***Oicó*** (há) ***vaé*** (que são)", isto é: "Há-os", etc. (I.XXX.).

Ñanderyqueý faz então os ***Quatí*** (quatis) e convida os "tios" a virem e matarem os "rabos listrados" (o quati tem na cauda várias listras escuras): ***pejucá vaenangué*** (os que deveis matar). Só um aparece, e manda que seus "sobrinhos" subam à árvore e sacudam os ***Quatí*** para baixo; ele, furiosamente, mata-os a pauladas até o último. ***Ñanderyqueý,*** observando desconfiado o comportamento feroz de seu "tio", adverte-O: "Cuida que tu não me mates também!". O ***Añãỹ,*** apesar de lhe assegurar que não o faria, mata ***Ñanderyqueý*** quando este vinha descendo da árvore, e lhe mete o corpo no fundo do cesto, debaixo dos ***Quatí***, para levá-lo consigo. Como o mato espesso não o deixa passar com a pesada carga, ela pousa o cesto para poder abrir uma picada. Neste momento, o irmãozinho de ***Nanderyqueý*** aproveita e tira o morto do cesto e, soprando-lhe no alto da cabeça, ressuscita-o. ***Ñanderyqueý*** então vinga-se com malícia, pondo uma pesada pedra no fundo do cesto em seu lugar. Em seguida os gêmeos se escondem em cima de uma árvore (I.XXXI até XXXIII.).

O ***Añãy*** carrega sua suposta presa para casa; lá chegando, atira-se exausto na rede e, gemendo arfante: "***píry-píry***", abana-se com uma ventarola de atiçar fogo. Proíbe às suas duas curiosas filhas que inspecionem o cesto, dizendo que tinha trazido uma cabeça-preta (por causa

dos cabelos negros de *Ñanderyqueý*). A reduplicação *ñacãu-cãu** tem um sabor cômico; em geral, o texto atribui aos *Añãy* expressões que soam grotescas aos Apapocúva (cf. p. 24 sobre a expressão *oiaú*). As meninas, não obstante a proibição, examinam o cesto e só encontram a pedra (I.XXXIV.). *Añãy* retorna então à cata do desaparecido, achando em seu lugar um veado, que os gêmeos haviam feito[15]. Persegue-o com a sanha costumeira, mata-o e volta para casa satisfeito (I.XXXV.).

Os gêmeos o seguem e, através de magia, fazem nascer flores sobre suas respectivas cabeças, soprando; assim enfeitados, são recebidos alegremente pelas filhas do *Añãy*. Apesar da hipócrita relutância de *Ñanderyqueý*, as meninas insistem para que eles também adornem seu pai com uma flor no alto da cabeça. Os gêmeos o escalpam e esfregam urucu e pimenta na ferida, mandando-o sentar ao sol. "Tente aguentar, pai!", pedem-lhe as meninas. Mas o *Añãy* se levanta e corre, e corre, até que seu crânio estoura, surgindo do seu cérebro maruins e mutucas (I.XXXVI-XXXVII).

As duas meninas são desposadas pelos gêmeos. Quando estes, porém, fazem a queimada do campo, as longas cabeleiras das filhas do *Añãy*, tão compridas que se arrastam pelo chão, incendeiam-se. Elas fogem em direção a uma lagoa, mas antes que a alcancem suas cabeças estouram, pondo com isto um limite à praga de mosquitos e mutucas (I.XXXVIII-XXXIX.).**

Imediatamente em seguida outro *Añãy* cai vítima das brincadeiras de mau gosto dos gêmeos, como castigo por tê-los perturbado quando caçavam passarinhos. Conta-se que este *Añãy* trazia seu pênis preso ao corpo por um longo cordão de cintura, e que ocasionalmente o tirava à margem de uma lagoa, para ali lavá-lo, sacudindo-o. Então os gêmeos maceraram pimenta na água da lagoa; quanto mais o *Añãy*

---

* "Cabeça preta". (N.T.)

15 Da madeira de um cedro seco; por isso até hoje um veado nunca engorda.

** Como já notara Recalde na versão castelhana (Nimuendajú, 1978: 73) este resultado do estouro das cabeças das meninas *añãy* é um tanto contraditório com o que precede. (N.T.)

ali o lava mais violentamente este lhe arde ao reajustá-lo no corpo: finalmente, põe-se a correr e se atira no "Abismo Eterno" (I.XL.).*

No capítulo seguinte, entretanto, ***Ñanderyqueý*** já não utiliza mais os ***Añáy*** de maneira tão ignóbil, para divertimento seu e de seu irmão, mas os convoca e reúne para lhes ensinar a dança de pajelança, através da qual ele deseja comunicar-se com seu pai, ***Ñanderuvuçú.*** Com isto os ***Añáy*** desaparecem deste mundo, à exceção de um, que estendeu sua rede atravessada sobre a trilha para o Além, e que ameaça destruir as almas que para lá se dirigem. (cf. p. 37).

Parece-me que a recordação de uma tribo inimiga vizinha contribuiu consideravelmente para a formação desta figura do ***Añáy*** no mito Apapocúva, ou pelo menos forneceu alguns detalhes. Não sei o que os Tupi concebiam originalmente sob o nome de ***Anhanga***[16]. Parece-me particularmente suspeita, deste ponto de vista, a estória do ***Añáy*** que traz seu pênis no cordão de cintura, uma óbvia troça ao costume de muitas tribos não-Guarani de enfiar o pênis debaixo de um tal cordão. Das tribos vizinhas dos Apapocúva, somente seus tradicionais inimigos Kaingýgn usam este cordão de cintura. O abanador de fogo com que o exausto ***Añáy*** se refresca é um utensílio doméstico próprio dos Kaingýgn, não dos Apapocúva. As filhas do ***Añáy*** chamam "***iú***" a seu pai; em nenhum dialeto Guarani conhecido a palavra tem este significado; já na língua dos Kaingýgn (*i-*) *iõ* quer dizer "(meu)pai". Os Apapocúva chamam hoje os Kaingýgn sempre de ***Avavaí,*** e as hordas Guarani paraguaio-corrientinas os chamam ***Tupi*** (cf. p. 8); entretanto, o Sr. Cel. Telêmaco Borba comunicou-me certa vez, verbalmente, que os Kayguá do Estado do Paraná chamam esta tribo de ***Añáy***. Eu pessoalmente nunca ouvi tal emprego deste nome.

---

* O texto não deixa completamente claro se a operação do ***Añáy*** consiste no simples desamarrar do cordão e lavagem do pênis, ou se se trata de um membro *removível.* A versão castelhana parece adotar a primeira interpretação; no entanto, o fato de que a ardência do membro só se fazia sentir após "reajustá-lo no corpo" (*sobald er ihn wieder anlegt*) milita em favor da segunda hipótese. (N.T.)

16 Segundo Gottfried, *Newe Welt und Amerikanische Historien,* Frankfurt a.M., 1655, p. 132 (em Koch, *Zum Animismus der südamerikanischen Indianer*), o seu "***Agnan***" seria um espectro noturno, que também aparece em figura de animal ou ave (corresponderia ao ***Anguerý*** dos Apapocúva). Ehrenreich (*Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker,* Berlin, 1905, p. 20) o considera uma alma de morto.

O certo é que o *Añáy* dos Apapocúva não é nenhum "diabo". Ele não é o sedutor, mas ao contrário o seduzido; não é ele, mas sim os Morcegos Eternos, que representam as trevas; ele não está em nenhum contraste com *Ñanderuvuçú,* o qual se pode considerar como deus da luz. Ele não tem nenhuma relação com *Tupã,* de quem — conforme o uso da linguagem missionária — deveria ser o antagonista. É sobre este último que quero falar agora.

Defrontei-me com esta figura mitológica com certa desconfiança. Primeiro, devido ao notório abuso que os missionários praticaram com seu nome, fazendo-o significar "deus" em todo o Brasil, Paraguai, grande parte da Argentina e Bolívia, e o introduzindo com esta acepção em tribos que, como os Jüporoka-botocudos ou os Kiriri, são tão aparentadas com os Guarani como os alemães com os árabes. Segundo, fiquei um tanto perplexo com o fato de que *Tupã* só aparece no fim do ciclo mitológico Apapocúva, no capítulo XLIII, ao passo que a ação propriamente dita já termina no capítulo XLI, e que, exceto com *Ñandecý,* ele não estabelece relações com nenhuma outra personagem mítica — de tal modo que é fácil ter-se a impressão de que esta figura teria sido acrescentada posteriormente.

Ñanderuvuçú, 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 *Ñanderuvuçú* e de *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. Sua viagem para *Ñandecý** é representada de modo tão autenticamente Guarani, que não pode haver dúvida quanto à genuinidade de *Tupã* enquanto personificação do trovão. No extremo Ocidente assenta-se *Tupã* sobre seu *Apycá,* parte central de um tronco de árvore, semelhante a um banco, com a concavidade voltada para cima. Ele é de estatura baixa e compleição atarracada, tem a cabeça chata e os cabelos ondulados (nuvens de trovoada?); em seu lábio inferior traz o adorno labial dos antigos Apapocúva, que as hordas

---

* Para a morada de *Ñandecý.* (N.T.)

Guarani meridionais usam até hoje: o ***tembetá,*** feito da resina amarela do jatobá (raio). Tão logo ele recebe a mensagem de *Ñandecý,* vira o seu assento, senta-se dentro da cavidade, seus dois ***yvyrai já*** — auxiliares comparáveis aos carregadores de tacape dos antigos chefes Guarani — tomam posição nas bordas do ***apycá,*** e seguem viagem trovejando pelo céu em direção ao leste. Com isto o batoque labial amarelo-claro se move, provocando o raio. Chegando à morada de *Ñandecý,* no Oriente, ***Tupã*** rodeia a casa no seu ***apycá;*** apeia diante da mãe, e conversa com ela. Embora seu ***tembetá*** ainda fulgure, não se ouve mais nenhum trovão, pois o ***apycá*** já está parado: vê-se apenas o relampejar distante no horizonte oriental. Os ***yvyrai já*** de ***Tupã*** surgem às vezes na forma do pássaro que os brasileiros chamam de "tesoura" e os Guarani de ***tapẽ***; ele se assemelha a uma andorinha gigante, e executa suas elegantes acrobacias voadoras preferencialmente quando ameaça tempestade. Segundo a opinião dos Guarani, ele traz as nuvens de chuva, e para obter tal benefício, inestimável para o agricultor, os pajés Apapocúva costumam colocar as longas penas caudais deste pássaro no centro de seus diademas de pena, no meio da testa.

O que mais haveria a dizer sobre ***Tupã,*** já o fiz às pp. 33 e 39. Positivamente é preciso muita fantasia para identificar esta figura da lenda Apapocúva, em si relativamente secundária, com o deus cristão! Das personagens principais da lenda da criação restam os gêmeos, portanto; quanto a estes poderei ser breve, por já ter tido oportunidade de falar sobre sua origem e seus feitos.

Os gêmeos não têm nome. São ocasionalmente designados em conjunto por ***mocõiívae*** — "os-que-são-dois". Como a língua Guarani não possui um termo geral para "irmão", mas apenas designações para "meu, teu, etc., irmão mais velho, mais moço, de um homem, de uma mulher", os índios se viram obrigados a determinar um deles como mais velho e o outro como mais moço. Como, além disso, o dialeto Apapocúva não dispõe de formas impessoais, é-se obrigado a uma paráfrase que especifica os gêmeos através do pronome pessoal da primeira pessoa do plural inclusivo. Assim, em vez de se dizer: "Então se vai com ele para leste", diz-se: "Então vamos etc." (I.XLIV). Pelo mesmo motivo o Guarani chama o Grande Pai de *Ñanderuvuçú* — "nosso" Grande Pai, e seu filho de *Ñanderyqueý* — "nosso" irmão mais velho. O filho de ***Mbaecuaá***, por outro lado, é sempre denominado relativamente a *Ñanderyqueý*, como ***Tyvyrý*** ou sua forma dimi-

nutiva ***Tyvyryí***: seu irmãozinho mais moço. Assim chama-se no texto*:

o filho de ***Ñanderuvuçú***	o filho de ***Mbaecuaá***
Absoluto: ***Ñanderyqueý***	—
Relativo: ***Tyqueýry***	***Tyvyryí*** (Diminutivo)
Recíproco: ***Guyqueý***	***Guyvyí*** (Diminutivo)
Vocativo: ***Quejí*** (Diminutivo)	***Chyvyí*** (Diminutivo)

Ñanderyqueý está sempre à frente de seu irmão em todas as ocasiões. É ele que informa a ***Ñandecý,*** quando ainda estava em seu ventre, sobre o caminho que o marido desta tomara. (I.VIII.). Mas, como um autêntico Guarani, ele se zanga por um nada, levando sua mãe à desgraça por motivo insignificante. ***Ñandecý*** é vítima dos Jaguares Originários, mas estes nada podem contra os gêmeos, e terminam por criá-los como "sobrinhos". (I.IX-XI.). A verdadeira carreira heróica dos dois começa, entretanto, depois que o jacu e o papagaio lhes revelam as circunstâncias imediatas da morte de sua mãe. (I.XIII até XIV.). Deste momento em diante, ***Ñanderyqiueý*** mostra seu poder mágico. Cura incontinenti o jacu mortalmente ferido, "sugando a flechada"; ainda hoje se reconhece, na garganta nua e vermelha desta ave, o local onde ***Ñanderyqueý*** o atingiu. Ao papagaio, que lhe dera a notícia com tanta solicitude, conferiu o dom de poder imitar todas as línguas. Em seguida, ele e seu irmão choram a morte da mãe. Astuciosamente procuram esconder dos jaguares os traços de suas lágrimas, lavando o rosto num charco. Ao fazê-lo, observam que as margens dessa água distanciam-se progressivamente uma da outra (I.XV.), fato que aproveitarão mais tarde para o extermínio dos jaguares.

Antes que possa iniciar a tarefa da vingança, ***Ñanderyqueý*** tem sua atenção totalmente voltada para o cuidado de seu indefeso irmãozinho, sempre a chorar pela mãe. Este traço suave do caráter do herói nacio-

---

* Nimuendajú aqui está provavelmente incorrendo em um equívoco lingüístico. Na grande maioria dos casos, as raízes iniciadas por *t-* encontram-se na forma absoluta, impessoal ou "não-possuída"; ***Ñanderyqueý*** (***ñandé*** = primeira pessoa plural inclusiva) não está, a rigor, em forma absoluta, e tampouco ***T-yvyrý*** na forma relativa. Os marcadores determinativos do Tupi-Guarani são notoriamente complexos, e já foram objeto de várias hipóteses. (N.T.)

nal contrasta fortemente com sua sede de vingança e sua maldade para com o inimigo. *Tyvýry* quer a todo custo mamar no seio materno, e assim *Ñanderyqueý,* após ter encontrado os despojos de *Ñandecý,* procura ressuscitá-la, arrumando os ossos e modelando um corpo de terra. O trabalho estava quase terminado quando *Tyvyryí,* reconhecendo o vulto querido da mãe, atira-se desajeitadamente sobre ele, e novamente o destrói. Deve ser por isto que os seios das mulheres são assimétricos, acrescenta o texto (I.XVI.).

Ñanderyqueý, dando-se conta de que não pode ressuscitar a mãe, procura atender à necessidade do irmão fazendo-lhe frutos silvestres. Com paciência comovedora, oferece-lhe sucessivamente três espécies de frutas, mas nem a terceira está a gosto do pequeno ranzinza (I.XVIII-XIX.).

Enfim, pede à gambá (*cambá*) para amamentar seu irmão. Esta, a princípio, objeta, alegando possuir um cheiro desagradável; finalmente, porém, lava suas tetas no riacho e as oferece a *Tyvýry.* Em sinal de agradecimento *Ñanderyqueý* lhe concede a faculdade de parir seus filhotes sem dor e carregá-los consigo comodamente numa bolsa natural. — Este episódio, aliás, falta em meu texto primitivo.

A guerra de vingança contra os jaguares pode então começar. *Ñanderyqueý* vai com seu irmão até uma roça velha e constrói um mundéu. Ao se construir uma tal armadilha para jaguares, usam-se como tranca dois ou três troncos de palmeira, os mais pesados possíveis, dispostos paralelamente; aumenta-se seu peso por meio de outros toros colocados transversalmente por cima. *Ñanderyqueý,* contudo, usa como tranca um talo seco de milho. Os jaguares que passam zombam da sua obra, destruindo-a diversas vezes; mas ele a reconstrói pacientemente, e durante a noite, junto a um fogo, aguarda o desenrolar dos acontecimentos. Passada a meia noite, cai uma vela do céu sobre a armadilha; quando os gêmeos vão verificar, sua obra havia-se transformado milagrosamente: a tranca aumentara tanto de peso que a corda estava completamente retesada, e ao lado do mundéu formara-se o "Abismo Eterno" (I.XXI-XXII.). *Yvyporeŷ* se traduz literalmente: solo (*yvý-*), há (*-po-*), nenhum (*-eŷ*).

De manhãzinha, vários jaguares vão chegando e perguntam, ironicamente, se eles teriam apanhado algum camondongo no mundéu. *Ñanderyqueý* convida os "tios", como que gracejando, a entrar no mundéu por diversão; mas cada jaguar que atende a esta sugestão é

abatido pelo mundéu e tem seu cadáver atirado no abismo pelos gêmeos (I.XXIII.).

A maior parte dos jaguares, entretanto, não vai até o mundéu. *Ñanderyqueý* lhes traz, então, os frutos da guabiroba, que seu irmão havia desprezado e que os jaguares acham excelentes. Mentindo-lhes, *Ñanderyqueý* diz que do outro lado da já mencionada água de margens movediças haveria muitas destas frutas, e todos os jaguares resolvem ir até lá no dia seguinte para comer guabiroba. E uma onça prenhe quase foi lá naquela noite mesma (I.XXIV).

O capítulo seguinte do texto (I.XXV.) é praticamente incompreensível para quem não conhece ainda a lenda, faltando-lhe, ademais, vários detalhes, que aqui acrescentarei. No centro da ação está o *yrymomó,* que traduzi de modo bastante precário por "cabresto", visto que a tradução literal, de que eu próprio não estou seguro, não permitiria a ninguém formar uma idéia desta coisa: *ýry* é uma forma arcaica de *y-* "soltar"; *mobóg* (Guarani antigo), que se modifica foneticamente em *momó* no Apapocúva, significa "fender". A idéia global, portanto, é de alguma coisa que, quando se a solta, produz uma fenda ou separação. O *yrymomó* é concebido como uma corda, da qual uma das extremidades é amarrada por *Ñanderyqueý* nà margem oposta da água encantada, ao passo que a outra ponta balança longa e livremente na margem de cá. Enquanto ele montava este dispositivo, *Tyvyrý* distraía-se jogando pedacinhos de casca de árvore, gravetos e folhas secas dentro do charco, que imediatamente viravam jacarés, sucurijus e peixes rapaces. *Ñanderyqueý* ficou na margem fugidia, entregando a ponta solta do *yrymomó* a seu irmão, na margem fixa. Quando este soltava a corda, a margem de lá se afastava; quando ele dava voltas à corda (*yrymomó ombojeré*), ao contrário, ela ficava imóvel. Notei que mesmo as autoridades competentes não tinham uma idéia lá muito clara sobre o mecanismo deste intrincado aparelho; assim, eu sempre ouvi que *Tyvýry* teria passado a corda ao redor de uma árvore, para fixá-la; Joguyrovyjú, porém, demonstrou-me por intermédio da corda que pendia da sua rede como *Tyvýry* teria enrolado a corda em seu próprio corpo.

No dia seguinte, os jaguares chegaram e se atiraram dentro d'água esperando encontrar as árvores frutíferas na margem oposta. *Ñanderyqueý* então gritou a seu irmão que soltasse o cabresto, o que este fez. Com isso, os jaguares não podiam alcançar a margem, que recuava

diante deles, e foram presa dos animais aquáticos. Quando ***Tyvýry***, porém, que nunca se separara de seu irmão, viu-o distanciar-se cada vez mais junto com a margem oposta, amedrontou-se e, apesar de todas as recomendações prévias, torceu o ***yrymomó*** e a margem parou. Foi assim que a Onça Prenhe, que por mais voraz nadava à frente dos outros, alcançou a terra. Um animal aquático ainda tentou pegá-la no último instante, mas só conseguiu abocanhar seu tendão de Aquiles, e foi assim que os jaguares ganharam a forma da pata que hoje lhes é própria. Pouco depois ela pariu seus filhotes, que se multiplicaram; por isso há jaguares até hoje. ***Ñanderyqueý*** retorna então para junto do irmão e, depois de o repreender por seu procedimento, solta o ***yrymomó*** completamente. O antigo charco cresceu até o infinito, dando origem ao mar (***paráry***) ou Água Eterna (***y recoypý***).

Os gêmeos, então, dedicam-se à obtenção do fogo. O plano, naturalmente, procede outra vez de ***Ñanderyqueý,*** que o executa sem que ***Tyvýry*** tenha a mínima participação. Ele faz em primeiro lugar o comedor de fogo, o sapo cururu (***cururú***); depois, deita-se no chão e "se faz fedorento" (I.XXVI.). Os urubus, Senhores do Fogo, congregam-se à sua volta, e acendem o fogo preparando-se para o festim. O gavião ***caracará,*** porém, que vigia ali perto pousado num toco, observa que ***Ñanderyqueý*** pisca os olhos, e previne os urubus. Não lhe dando crédito, eles pegam ***Ñanderyqueý*** pela cabeça e pelas pernas e o atiram no fogo deles. Imediatamente ***Ñanderyqueý*** se debate, espalhando as brasas. Os urubus assustados levantam vôo, mas seu chefe lhes ordena que voltem e recolham depressa as brasas. ***Ñanderyqueý*** pergunta então ao sapo se acaso este não teria engolido algum fogo; a princípio o sapo usa de subterfúgios — ele queria ficar com o fogo para si —, mas ***Ñanderyqueý*** o faz vomitar e acha ainda um pouco de brasa, e reaviva o fogo (I.XXVIII.).

Ñanderyqueý faz em seguida os animais peçonhentos: vespas e cobras; ele se deixa picar por eles para determinar o efeito do veneno e dos remédios. Às vezes "não doía muito", às vezes ele ficava doente — então, ***Tyvýry*** procurava remédios e o curava. Às vezes, também, ele morria, mas seu irmão o assoprava no alto da cabeça fazendo-o ressucitar (I.XXIX.).

Depois, empreendem juntos uma longa viagem à terra dos ***añã́y***. Os dez capítulos seguintes (I.XXX-XL.), cujo conteúdo já discuti às pp. 51-55, tratam das suas aventuras naquele lugar. A carreira heróica

dos dois na terra chega com isto a seu fim. Neste momento, também *Tyvýry* já está suficientemente forte para poder executar o último trabalho, a procura do pai.

Para esta finalidade, *Ñanderyqueý* inventa a dança de pajelança. Ele faz as abelhas mandassaia, que fornecem o mel usado preferencialmente neste ritual, e confecciona o maracá. Em seguida, ele convoca os *añãy* e lhes ensina a dança de pajelança. Após terem dançado durante quatro meses, *Ñanderuvuçú* aparece e leva os gêmeos para o Além. *Tyvýry* logo procura *Ñandecý,* onde enfim pode saciar sua sede no seio materno. Diz-se que então ele teria ido para junto de seu pai, *Ñanderú Mbaecuaá.* O inquieto *Ñanderyqueý,* entrementes, atormentava seu pai com pedidos e perguntas, até que este lhe confiou suas insígnias, *opopyguá* (aquilo que — *guá*, em — *py*, dele — *o*, mão — *po*), e com estas o cuidado da terra. (Cf. pp. 48-49 e I.XLI.).

Ñanderyqueý hoje em dia tem seu assento no zênite. Quando seu pai tiver decidido o fim do mundo, será ele quem retirará o suporte da terra, *yvý-ytá,* provocando assim o seu desmoronamento (I.XLII.).

Com isto terminam as figuras da lenda da criação. Entretanto, acha-se ainda no Além um grande número de outros personagens, alguns dos quais são quase tão poderosos quanto os gêmeos. Eles têm grande importância para a humanidade, pois se ocupam mais com os indivíduos, guiando-os com seus conselhos. Trata-se das almas dos mortos, começando pelos espíritos dos poderosos pajés da antiguidade, seres semelhantes aos deuses, passando por aqueles que nos batizaram, foram nossos pais e padrinhos, e terminando pelas almas de fulano e beltrano, que quase não conhecemos em vida e que geralmente se confundem na multidão dos *Tavycué.* Todos estes têm maior ou menor influência sobre os vivos. Como já tratei bastante extensamente do animismo nas pp. 29-47, quero aqui apenas dizer algo sobre a divinização de certos pajés.

Circulam entre os Guarani numerosas estórias sobre pajés (uma também, sobre dois irmãos) que, inspirados por sonhos e aparições, apartaram-se dos de sua tribo, passando uma vida solitária, de jejuns e danças rituais. Jejum, aqui, deve ser compreendido como a abstinência, praticada por estes pajés, de qualquer alimento de origem européia — antes de mais nada; mas também, não só deviam abster-se de carne, como de alimentação vegetal pesada. Viviam somente de

certas frutas, de ***caguijý**** e de mel. Encontravam milagrosamente o alimento necessário na sua roça, ou debaixo da sua rede, de manhã, quando terminavam as danças de pajelança. Ao tomarem sua refeição não jogavam fora os restos, mas os amontoavam cuidadosamente debaixo da rede, de onde desapareciam de modo misterioso. Devido a esta forma de vida, seus corpos se fizeram leves; o ***acyiguá,*** alma animal, era subjugado, enquanto o ***ayvucué*** tomava o caminho de onde viera: durante as danças de pajelança suas almas abandonavam a terra e retornavam a ***Ñandecý, Ñanderyqueý*** ou ***Tupã.*** Por vezes, encontrava-se seu corpo morto, por vezes eles ascendiam em seu corpo vivo. Geralmente partiam sozinhos, mas algumas vezes levavam seus discípulos, e houve casos em que toda a casa de dança, com todos que nela se encontravam, subiu aos céus. (Cf. G.XII.).

Os que ousavam duvidar do poder e dos ensinamentos dos pajés eram freqüentemente atingidos por castigos terríveis. Conta-se que certa vez um pajé obteve para seus discípulos uma corda (***tucumbó***) diretamente do céu. Pendurando-a na casa de dança, instruiu seus discípulos como a deveriam segurar durante a dança para que seus corpos se tornassem leves mais depressa. Contudo, isto não se realizou com a rapidez imaginada, e assim, duvidando da arte de seu líder, eles decidiram em segredo quebrar o jejum. O pajé adivinhou-lhes a intenção, e lhes pediu que dançassem com ele por só mais uma noite, que na manhã seguinte seu desejo se realizaria. Mas, quando o sol se levantou, todos foram transformados em urubus. Agora poderiam fartar-se de carne e devorar o que quisessem; o pajé, entretanto, subiu aos céus.

Estas são estórias contadas sem especificação de nome, tempo e lugar; elas simplesmente aconteceram nos famosos "tempos antigos". Há outras, porém, que glorificam a vida e a morte de pessoas cujas ações são historicamente demonstráveis, datando de menos de cem anos atrás. Dentre estas, quero apenas mencionar ***Ñanderyquyñĩ*** e ***Ñanderuí,*** aqueles grandes magos que, por volta de 1810, foram os primeiros a partir da fronteira paraguaia com a horda Tañyguá para buscar no longínquo oriente a Terra sem Mal (cf. p. 9).

---

* Caiuim. (N.T.).

Quando *Ñanderyquyñĭ* (''nosso primo'') seguia com os Tañyguá pela margem esquerda do Paraná, rumo norte, a fim de encontrar um lugar apropriado para passá-lo, demorou-se algum tempo entre a horda dos Oguauíva, no rio Mbaracaý. Este homem tinha a particularidade de usar sua força mágica tanto para o bem como para o mal, impiedosamente; às pessoas que se tornassem incômodas de alguma forma, podia-se prever com segurança um breve fim. Era ***moãjáry*** (''senhor do veneno'') e sabia matar mesmo pessoas ausentes com seu ***mboraiaí,*** o ''canto mau''. De idade já avançada, mantinha todavia um vivo interesse pelas beldades Oguauíva, abusando brutalmente de seu poder contra todos que nisto se lhe opunham. Por isto, como a Moisés, foi-lhe vedado entrar na terra prometida. Quando viu aproximar-se seu fim, chamou seu fiel amigo, o principal ***Guyrapepó*** (Asa de Pássaro) e se dirigiu com ele para a campina, até debaixo de uma árvore solitária. Aí lhe transmitiu as últimas ordens concernentes a seu sucessor, entoando em seguida seu canto ritual. Aos poucos foram subindo dos céus oriental e ocidental nuvens de uma coloração peculiar, que se juntaram no zênite. Neste momento caiu um raio sem ruído algum, e ***Guyrapepó*** testemunhou como o velho mago subia ao céu em seu canto ritual, deixando debaixo da árvore apenas sua pele vazia e seca. (Pode-se dizer, portanto, que ele saiu literalmente da própria pele!*) A verdade desta estória pode bem ser a de que o principal ***Guyrapepó,*** temendo a vingança dos Oguauíva, achou oportuno substituir o velho e malvado mago *Ñanderyquyñĭ* pelo jovem e afável *Ñanderuí*, fazendo assim com que aquele desaparecesse gloriosamente no campo deserto.

Guyrapepó colocou então *Ñanderuí* (''Nosso Pequeno Pai'') à frente dos Tañyguá, como supostamente o havia determinado *Ñanderyquyñĭ.* Quando seu antecessor ainda vivia, *Ñanderuí* já fizera milagres. Certo dia, caçando sozinho (*sic!*) no mato com ***Guyrapepó,*** achara um tapir morto, começando a se decompor. Quando ***Guyrapepó*** manifestou seu pesar pela perda de tão bela peça, *Ñanderuí* deu um pontapé no animal morto que o fez levantar imediatamente e desembestar

---

* Esta é uma expressão idiomática alemã (''*aus der Haut fahren*''), cujo equivalente aproximado em português seria ''ficar fora de si''. (N.T.)

pela mata. Quando, após a ascenção de *Ñanderyquynĭ,* iniciou-se a travessia do Paraná — que mesmo no lugar escolhido tem uma largura de quase dois quilômetros —, *Ñanderuí* mostrou novamente força mágica em toda a sua magnitude. Deitou-se simplesmente sobre a água e ordenou à sua gente que se segurassem em seu corpo. Assim nadaram com toda segurança, agarrados uns nos outros, até a outra margem. *Ñanderuí,* como ***Guyrapepó,*** morreu no fim dos anos trinta do século passado, no Itariry; sua alma também foi para a Terra sem Mal, embora seus seguidores tenham malogrado na tentativa de alcançá-la.

Antes de encerrar este capítulo da criação, quero chamar a atenção para uma particularidade da lenda Guarani: a completa ausência do sol e da lua. Já disse anteriormente (p. 47) que o ***cuarayý*** do primeiro capítulo não se refere ao sol, mas a uma outra luz. Neste contexto, é também digna de nota a lenda I.XXXVI-XXXVIII, sobre a aquisição do fogo com a ajuda do sapo. Essa lenda evidentemente se originou da fusão de duas lendas diferentes, ambas genuinamente americanas. Uma trata da obtenção, pelo herói nacional, do sol possuído pelos urubus; a outra, do furto do fogo pela rã ou pelo sapo. Ambas se encontram, de modo independente, entre os Chané: ***Aguaratunpa*** se transforma em carniça, aprisiona o urubu branco e o obriga a entregar o sol[17]; por sua vez, a rã rouba o fogo da ave palustre ***tosté,*** entregando-o aos primeiros homens[18]. ***Kinošiwé,*** entre os Karajá[19], e ***Keri,*** entre os Bakairi, adquirem o sol mediante idêntico procedimento[20]. Tanto entre os Chané como entre os Karajá o ***caracará,*** pousado perto, adverte os urubus para a artimanha do herói nacional. Já nos

---

17 Nordenskiöld, p. 263.

18 Nordenskiöld, p. 254. Também no mito ***Tapieté*** (p. 314) a rã rouba o fogo do urubu. Entre os Kaxinawá do alto Juruá, o urubu furta o sol do demônio ***Ĩka*** (Capistrano de Abreu: ***Rãtxahunikuĩ,*** Rio de Janeiro, 1914, p. 446). O ***maracaná*** rouba o fogo do "avarento" (***Iauxiku nawa***; p. 298). Um homem com feridas infectas deita-se no chão para capturar o urubu-rei, tomando-lhe os adornos e a roupa (p. 263).

19 Fritz Krause, *In den Wildnissen Brasiliens,* Leipzig, 1911, p. 345.

20 V.d. Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens,* Berlin, 1897, p. 324.

Bakairí, o fogo é obtido por ***Keri*** e ***Kame*** da raposa do campo[21]. Quando Erlando Nordenskiöld se refere a uma outra versão Chané em que a rã teria roubado o fogo do urubu[22], trata-se evidentemente de um dos muitos empréstimos de origem Chiriguano presentes nas lendas Chané; os Chané, tribo Aruak, tomaram-na dos Guarani juntamente com a língua destes.

Eu me satisfaria tranqüilamente com esta evidência, e admitiria simplesmente que os Guarani nunca tiveram um interesse especial pelo sol e pela lua, se todo o seu ritual não demonstrasse o contrário, isto é: que o sol ocupa lugar de destaque nos interesses religiosos dos Apapocúva. Assim é hoje, e assim era antigamente, como o atesta uma passagem da *Conquista Espiritual,* que lamentavelmente não tenho mais à mão. Os próprios Apapocúva nunca chamam o sol de ***cuaray,*** como o fazem os paraguaios, mas sempre de ***Ñanderú,*** "Nosso Pai". ***Cuaray*** são os raios, a luz e o calor do sol, mas não ele próprio. Entre as hordas Kayguá, o sol é chamado de "***Ñandejára***", "Nosso Senhor". Eles nunca pronunciam este nome sem ao menos voltar o rosto respeitosamente na direção do sol. No ritual dos Apapocúva, o único ato que se poderia considerar como um ato de adoração se realiza perante o sol nascente: enquanto o pajé, cantando o ***Ñeẽngaraí*** (cf. p. 31), coloca-se diante da longa fileira de dançarinos que olham para o leste, estes se inclinam de modo peculiar perante o sol nascente, após o pajé tê-lo feito. Sem largar os maracás e as taquaras, eles erguem os braços, abaixam a cabeça, dobram os joelhos e, com os braços, fazem um movimento como que chamando o sol para si. Tudo isto transcorre lenta e solenemente, compondo um quadro tocante e pitoresco. Chama-se ***jirojý*** a este procedimento. Montoya traduz o termo por "curvar-se reverentemente" (***ayeroéyi***), acrescentando o seguinte exemplo ilustrativo: ***peieroyibimé quaraçi upé*** — "não adoreis o sol"![23]. O nascer do sol é determinante para a dança de pajelança, pois marca solenemente o seu término. Os dançarinos, dispostos em linha, sempre têm o rosto voltado para leste, e quando executam o movimento elíptico

21 V.d. Steinen, *Naturvölker,* p. 325.

22 Nordenskiöld, p. 254.

23 Montoya, *Tesoro* (1.c) fol. 131 verso.

nimbojerê — sozinhos, em grupo ou em fila —, sempre o fazem do norte para o sul, via oeste, para retornar ao norte passando pelo leste. Manter tal orientação em todas as posições e passos é a regra primeira da dança de pajelança. Mais de uma vez ouvi os Apapocúva afirmarem que o sol é o verdadeiro pai de tudo o que existe na terra, quando queriam justificar a sua religião perante o cristianismo. Sem o sol, nada poderia viver ou crescer; ele rege (***oñangarecó,*** "cuida de") a terra, percorrendo com tal objetivo a sua trajetória cotidiana. Neste percurso, ele se detém um pouco em três pontos principais: no oriente, no zênite e no ocidente, a fim de ver tudo com exatidão. Assim, como é possível que estes índios venerem o sol, sem que entretanto sua mitologia não traga a menor explicação para isto?

Por pouco que seja, quero acrescentar aqui o que mais consegui aprender sobre o sol e a lua. Eles são considerados irmãos; certa vez alguém me afirmou que 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. ***Ñanderuvuçú,*** 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.

Certa vez, um Guarani me declarou expressamente que ***Ñanderyqueý*** não era o sol; ainda assim, tenho a impressão de que ambos estão relacionados — ou tenham estado; antes, talvez, que a religião dos Apapocúva houvesse atingido seu aperfeiçoamento atual. Seria de se esperar algo no gênero, a julgarmos pelos inúmeros outros exemplos na mitologia americana. Isto explicaria tanto a ausência do sol na lenda da gênese, como a transformação da lenda da obtenção do sol na do roubo do fogo. A posição atribuída ao sol naquela primeira lenda, como sendo propriedade dos urubus, não se coaduna com a importância que recebe posteriormente; desta forma, a lenda passa a se referir ao fogo, mediante uma fusão com a lenda preexistente sobre o roubo do fogo. O papel da lua no ritual, comparado ao do sol, é tão insignificante quanto o de *Tyvýry* na lenda dos gêmeos. *Ñanderyqueý*, que, no zênite,

cuida da terra, não pode negar seu caráter solar; tampouco, aliás, pode o sol esconder sua relação com este herói, manifesta especialmente na observação sobre sua ascendência.

3. Cataclismologia

Os Apapocúva-Guarani, à semelhança de seus parentes mais próximos, os antigos Tupi[24], conhecem o tema da conflagração universal, em conexão com o do dilúvio. Suas concepções sobre tais eventos não estão reunidas em uma lenda específica, como a da criação do mundo; o que se encontra são geralmente tradições esparsas que se referem aos cataclismas originários, bem como numerosas profecias dos pajés sobre futuras catástrofes, que apresentam acentuadas diferenças idiossincráticas. Acrescentei aqui a lenda do dilúvio de ***Guyrapotý*** em sua versão original, porque nela são narrados com maior detalhe os diferentes temas da cataclismologia Guarani, embora eu saiba que a lenda contém, exatamente nesta versão, alguns elementos estranhos.

Ñanderuvuçú desce à terra e exorta ***Guyrapotý*** (flor de pássaro) a realizar uma dança de pajelança, pois a terra estava na iminência de se tornar má. Durante quatro anos, ele a executa com seus seguidores, quando então se fez ouvir ao longe o trovão do Fim: a partir do oeste, a terra desmoronava.

Este desmoronamento é imaginado da forma seguinte: antes de criar a terra, ***Ñanderuvuçú*** fez a ***yvy-itá,*** a escora da terra. Colocou uma viga no sentido leste-oeste, e outra, por cima, no sentido norte-sul. Pisou então sobre o ponto de cruzamento deste ***yvyrá joaçá recoypý*** (cruz eterna de madeira) e encheu os quadrantes de terra (I.I.). Quando a terra tiver que ser destruída, ***Ñanderyqueý*** (I.XLII.) tomará a extremidade oriental do braço inferior da cruz e o puxará lentamente para leste, enquanto o braço superior permanecerá em sua posição original. Com isto, a terra perde o seu suporte ocidental. Ao mesmo tempo, um fogo subterrâneo (***yvý ocái***) começa a devorar o subsolo a partir do bordo ocidental da terra; um pouco adiante, suas labaredas alcan-

---

[24] Dénis: "Une Fête Brésilienne Célebrée à Rouen en 1555"; Paris, 1851, p. 90. *In*: Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker.*

çam a superfície, e o trecho que ficou atrás desmorona com estrondo (*yvý oá*). De início lenta, depois cada vez mais rapidamente, a destruição avança de oeste para leste.

Guyrapotý caminhou então com seus "filhos" para o leste, lentamente, em direção ao mar. A princípio ainda plantavam roças (G.II.); logo, porém, a destruição que avançava não mais o permitia (G.III.). Passaram a viver miraculosamente daquilo que seu guia "achava", isto é, criava com seu poder mágico (G.IV-V.). Deste modo chegaram à serra do Mar (*yvytý* — serra, *paráry* — mar, *jocoá* — dique), e ali ficaram.

Aí ***Guyrapotý*** fez construir uma casa de tábuas (*yvyrá* — paus, *pe* — chatos) (G.VII.), e convidou sucessivamente o ***juperú,*** o ***suruvá*** e o pato selvagem para que dessem uma mão na tarefa. Todos os três, contudo, declinaram do convite; um, porque queria fazer uma canoa; o outro, porque queria ver se a água realmente viria; e o terceiro, porque confiava em suas asas (G.VII-VIII.). Entretanto, os filhos de ***Guyrapotý*** terminaram a obra e retomaram a dança de pajelança. Passados os quatro anos veio o dilúvio (*y ojaparó*), isto é: a água do mar ergueu-se como uma muralha e, inundando a serra do Mar, rolou (*ojaparó*) sobre a escora incandescente da terra, para arrefecê-la — pois ***Ñanderuvuçú*** edificaria sobre ela um mundo novo (G.IX.).

Os que haviam negado sua ajuda na construção da casa estavam agora em apuros. "Tragam-me um machado de pedra, quero fazer uma canoa para embarcar!", gritava o ***juperú,*** quando um turbilhão de espuma cobriu-lhe a cabeça. Sua alma entrou num pássaro; trazendo até hoje na cabeça um topete de penas retorcidas pelo redemoinho, ele grita toda manhã no brejo: "*jy* (um machado) *perú* (tragam)!" — daí seu nome. O ***suruvá*** também gritou: "a água veio mesmo!", quando esta já lhe invadia a garganta. Transformado em pássaro, o acontecimento se reconhece ainda hoje em seu canto, cujo final soa como se uma garrafa estivesse sendo enchida. O pato selvagem tentou voar, mas os animais aquáticos o agarraram e devoraram; sua alma também entrou num pássaro (G.X.).

As águas revoltas submergiam a casa, e ***Guyrapotý*** começou a chorar. Nisto ele me recordava meu pai adotivo Joguyroquý, sempre pronto a recomendar aos outros coragem contra os fantasmas, enquanto ele próprio era o mais medroso. Já a mulher de ***Guyrapotý*** mostrou muito mais sangue frio. Mandou que seu marido subisse ao telhado e abrisse os braços, para que as aves ameaçadas pelas águas ali pudes-

sem pousar. Sempre que pousassem pássaros bons, isto é, aqueles que não comem carne e cujas penas são usadas para fins religiosos, ele deveria lançá-los aos céus com um impulso dos braços. Quando a água atingiu a altura dos joelhos dos presentes, impedindo que se batesse a *taquara* no chão da casa, ela passou a batê-la contra um esteio, sem interromper seu canto.

Guyrapotý, então, entoou o ***Ñeẽngaraí*** (cf. p.31); a casa logo se desprendeu do chão, flutuando na superfície das águas, para finalmente subir aos céus com todos os que nela se achavam. Estava ali também um jovem tatu, que a filha de ***Guyrapotý*** criava e havia levado consigo. Ele chegou deste modo até o céu, e lá está ainda hoje: os pajés, que em seus sonhos lá vão, viram-no diversas vezes. Atravessando os portais celestes (***yváy roquẽ***), a casa entrou no céu; já não era sem tempo, pois imediatamente após a sua passagem, as águas do dilúvio arremessaram-se contra o céu. Até aqui vai a lenda de ***Guyrapotý.*** À exceção da casa de tábuas, ela parece ser autenticamente indígena.

Nesta lenda faltam, contudo, duas catástrofes que, como as da conflagração, do desmoronamento da terra e do dilúvio, sempre ocorrem associadas: "a queda das trevas" e "a chegada do Jaguar Azul". A primeira catástrofe é geralmente considerada um prelúdio ao fim do mundo (p. 50); e sucede quando os morcegos ***mbopi recoypý*** devoram o sol e a lua. Nas trevas que sobrevêm, desenrola-se então a segunda catástrofe: sempre a cantar, o Jaguar Azul desce dos céus e aniquila a espécie humana (I.XLII.). Os cataclismas descritos na lenda de ***Guyrapotý*** completam o trabalho da destruição. A conflagração (***yvý*** — a terra, ***ocái*** — queima), o desmoronamento da terra (***yvý oá*** — a terra cai), o dilúvio (***y*** — a água, ***ojaparú*** — prẹcipitar-se), a queda das trevas (***pytũ*** — a escuridão, ***oá*** — cai) e a chegada do Jaguar Azul (***jaguar-ový*** — o Jaguar Azul, ***oú*** — vem) são denominados ***mbaé meguá*** pelos pajés (cf. I.XLI.6 e passagens em G.). Montoya traduz ***mbaé megûa*** por "felicidade"[25]. Para os Apapocúva este termo tem, pelo menos hoje em dia, o sentido exatamente inverso, de "infortúnio", "desgraça". ***Mbaé*** significa "coisa", com a conotação de fantástico e misterioso (cf. I.XXII.3.); ***meguá,*** como nos tempos de

[25] Montoya, *Tesoro,* 211.v.

Montoya, conserva o duplo sentido de "brincar" (fazer travessuras) e de "estragar"; ***ijurú meguá*** — "ele torce a boca (de forma engraçada)"; ***chejý imeguá*** — "meu machado está estragado".

A idéia do ***mbaé meguá*** ocupa de modo ostensivo o espírito dos índios. Quando eu discutia com eles qualquer tema mitológico, notava freqüentemente que cedo ou tarde acabavam por falar no ***mbaé meguá.*** Um exemplo clássico disso é o meu texto original da lenda da criação, que deveria terminar no capítulo XLI; mas a palavra ***mbaé meguá*** fora pronunciada uma vez, e então Joguyrovijú passou a me ditar mais cinco capítulos sobre este tema favorito, o fim do mundo e o caminho da salvação, sem que eu o houvesse particularmente instado a tal; finalmente, a narrativa chegava a um término que satisfez não só a ele próprio como às mais altas exigências literárias, com as palavras de consolação de *Ñandecý* (I.XLVII.). Dificilmente se fará uma dança de pajelança sem que se mencione o ***mbaé meguá*** — isso quando ele próprio não é a principal motivação. Qualquer fenômeno suspeito da natureza, como eclipses, ou mesmo apenas formações de nuvens e reflexos de luz estranhos, são-lhe atribuídos. Meu velho amigo Pataỹ, tão civilizado externa quanto conservador internamente, voltou certo dia, no ano de 1906, muito preocupado da localidade de Bauru; ele sabia muito bem que um jornal traz as notícias do mundo todo, e me contou, cercado por sua família, que ouvira em Bauru como alguém lera no jornal que a terra estaria queimando — ele não sabia onde —, e que grande parte dela já havia desmoronado. Em 1912 reencontrei finalmente, não Pataỹ, há muito falecido, mas seu filho Rorývy, numa dança de pajelança entre os Oguauíva no rio Verde. O pajé Quiriñeỹ profetizara uma desgraça terrível: entre outros males, aproximava-se a conflagração universal. Ele jazia alquebrado na rede, enquanto sua mulher lhe atava um pano à cabeça latejante. Os demais, em voz baixa, comentavam o tema predileto: "Sim", disse de repente Rorývy dando o ar de sua graça, "os jornais também deram a notícia há alguns dias (*sic*)!" — "Quando penso no ***mbaé meguá,*** meu filho, queria mesmo era largar tudo, tirar até minhas roupas, tomar somente meu maracá, e cantar, cantar" — assim Joguyroquý, certa vez, concluiu um discurso que me fizera sobre o fim iminente do mundo.

O verdadeiro fundamento da predileção dos Apapocúva por este tema, e da ameaça que nele vêem, está no pessimismo inconsolável desta tribo moribunda que, sem o saber, há muito que já se entregou.

Basta ouvir: hoje a terra está velha, nossa raça não quer mais se multiplicar; iremos rever todos os mortos, as trevas finalmente cairão, etc. (I.XLII). Não é só a tribo dos Guarani que está velha e cansada de viver, mas é toda a natureza. Quando os pajés, em seus sonhos, vão ter com *Ñanderuvuçú,* ouvem muitas vezes como a terra lhe implora: "devorei cadáveres demais, estou farta e cansada, ponha um fim a isto, meu pai!" E assim também clama a água ao criador, para que a deixe descansar; e assim também as árvores, que fornecem a lenha e o material de construção; e assim todo o resto da natureza. Diariamente se espera que *Ñanderuvuçú* atenda às súplicas da sua criação.

Os próprios Guarani não crêem mais em futuro algum. Não fosse assim talvez se tivessem agarrado à tênue esperança de uma crença messiânica, semelhante àquela pregada pelo profeta Smohalla aos índios do alto rio Columbia, em Idaho e Washington, desde 1850, mas principalmente entre 1870-85[26]. A elegíaca apatia dos Guarani não quis acreditar sequer nisto, e encontrou na fuga para o Além o único caminho da salvação.

---

[26] Mooney, *Ghost Dance Religion*, 14th Rep., B.A.E. 1896. O movimento da dança dos espíritos corresponde, na América do Norte, ao movimento aqui descrito dos Guarani. Koch-Grünberg registra que diversos índios da região dos rios Negro, Caiary e Içana se apresentavam como Messias: Venâncio (1850), Vicente Christo (1880), e Anizetto, que ainda hoje tem influência no Içana. (*Zwei Jahre unter den Indianern.* Berlin, 1909, 1, p. 39-41.). Ver também Avé-Lallemant: *Reise durch Nord-Brasilien im Jahre 1859.* Leipzig, 1860, II, p. 164. Sobre um messias indígena no Roraima, ver Karl Appun, *Unter den Tropen,* Jenam 1871, II, p. 257.

IV

PAJÉS E DANÇAS DE PAJELANÇA

No Brasil é costume se designar os xamãs indígenas genericamente pelo termo da Língua Geral "pajé". Também Montoya[27] recorre à palavra ***paye*** para designar o feiticeiro, e entre os Chiriguano chama-se ***ipáye*** ao curador[28]*. Como em muitos outros casos, devo frisar

---

[27] *Tesoro,* f.261.

[28] Nordenskiöld, loc. cit., p. 296.

* No trecho acima, tanto "xamã" como "curador" são aproximações da forma alemã *Medizinmann,* que é o termo sistematicamente empregado por Nimuendaju para o "pajé" Guarani. Quando ele usa *Zauberer,* indica um tipo de personagem — ou de ação, cf. *Zauberei* — próximo ao do "mago", ou mais propriamente o *feiticeiro*: cf. *infra,* pp. 93. É provável que a adoção de *Medizinmann* por Nimuendaju deva-se a Nordenskiöld, com quem ele já mantinha correspondência então. Optamos por traduzir o termo por "pajé", até aqui e doravante — com exclusão do "xamã" e "curador" acima — por diversos motivos; mas esta não é uma opção livre de críticas. Como se verá logo a seguir, o cognato do Guarani antigo ***paye*** não designa, entre os Apapocúva, um tipo de função ou de *status*. "Xamã", palavra de origem siberiana que se tornou corrente na Antropologia, é tão pouco precisa quanto "pajé" (e envolve uma sinédoque ainda mais injustificada), que afinal é de origem Tupi-Guarani. Egon Schaden, ao traduzir Nimuendaju (cf. Nimuendaju, 1954) ou ao escrever sobre os Guarani (Schaden, 1962, 1965), usa alternativamente "pajé", "sacerdote", "médico-feiticeiro". Este último termo, tradução antes de *Zauberarzt* que de *Medizinmann,* parece-nos algo rebarbativo, e foi aliás abandonado por Schaden em publicações mais recentes (q.v. Schaden, 1965: 108, n.3 — *Zauberarzt* é termo usado por Von den Steinen). De resto, o texto de Nimuendaju a seguir deixa bastante claro quais são os atributos dos diferentes graus ou tipos de pajelança entre os Apapocúva — atributos que parecem remeter mais à idéia de chefe religioso que à de "médico" ou "curador". Quando ele fala em *Medizinhäuptling*, o líder religioso de uma horda Guarani, traduzimos por "pajé-principal", conforme a convenção já adotada para a tradução de *Häuptling.* (N.T.)

que também esta palavra mudou de sentido no Apapocúva. Para os Apapocúva, ***mbajé*** é a magia do amor; não se trata de nenhuma pessoa, mas de uma ação, pois se diz: ***mbajé ajapó*** — eu "faço" ***pajé.*** Isto pode ser feito por qualquer meninote, mediante recursos bastante inofensivos, entre os quais o urucum desempenha papel principal (como pintura corporal); nada tem a ver com a magia* séria dos pajés, baseada na inspiração, na sugestão e na auto-sugestão. Ao se falar do pajé, chama-se-o simplesmente de *Ñanderú* — "nosso pai" — e, falando a ele, diz-se ***Cherú,*** "meu pai". Os grandes pajés da velha escola, como Guyracambí (cf. p. 12), são honrados com o título de ***Paí.*** Esta palavra nada tem a ver com "pajé", embora ambos os termos possam ter derivado da mesma raiz. ***Paí*** é a contrapartida de ***aí,*** "mãe" (vocativo)[29], não sendo hoje nunca usado para designar o pai, e raras vezes empregado como título do pajé. Entre os Apapocúva, conheço apenas uma pessoa a quem tal título é atribuído por todos, o ***Paí Mbaracambeí.*** Ele é o líder dos remanescentes de um bando Apapocúva denominado Guyrayiguá, e vive atualmente em Potrero Guaçú, na margem esquerda do rio Dourados, em Mato Grosso. A designação ***paí,*** entretanto, é mais corrente nas hordas Kayguá; por isso, a horda localizada no Curupaynã é chamada diretamente de ***Paí Guaçú,*** "a grande ***Paí***", pelos Apapocúva. Os brasileiros vizinhos dos Apapocúva chamam o pajé de "rezador"**.

O pajé dos Apapocúva é bastante diferente, em vários sentidos, de seus colegas de profissão. Uma diferença muito importante consiste no fato de que alguém não pode tornar-se pajé a não ser por inspiração; um pajé nunca pode ser treinado para tal, mesmo que isso se dê por iniciativa das maiores autoridades no assunto. Não se pode conceber os pajés dos Apapocúva como uma casta fechada ou hereditária. Com relação ao canto de pajelança, os Apapocúva se dividem em quatro classes. À primeira pertencem originalmente todos os seres

---

[29] Montoya, *Tesoro,* 261: ***paí*** — padre. É sempre empregado neste sentido na tradução da *Conquista Espiritual*. Cf. também Platzmann, *Das Anonyme Wörterbuch Tupi-Deutsch und Deutsch-Tupí,* Leipzig, 1901, p. 208: ***paý*** — pessoa (masculina) de respeito. Entre os Kayngýgn designa a classe religiosa mais alta, os "pajés" por excelência.

* *Zauberkraft.* (N.T.)

** Em português no original. (N.T.)

humanos, pois inclui todos aqueles que não foram tocados por nenhuma inspiração. A segunda classe engloba aqueles que já receberam um ou alguns cantos, que usam em seus assuntos privados; a ela pertencem a maioria dos adultos de idade madura, de ambos os sexos, embora o sexo masculino seja sempre mais representado. Quando alguém desta classe, durante a dança ritual, começa a se adiantar à fileira e a dirigir a dança dos demais, isto é sinal de que ele já se aproxima da terceira classe. Esta congrega os pajés (homens e mulheres) propriamente ditos, distinguidos com o título de *Ñanderú* e *Ñandecý.* Eles usam seus poderes mágicos não só para fins pessoais, como também os põem a serviço a comunidade: a procura do nome (batismo), cura de doenças, profecias, etc. Apenas pajés homens, no entanto, atingiram o mais alto grau de perfeição, que os capacita a dirigir a festa *Ñemongaraí,* e que termina por levá-los a assumir progressivamente a liderança social do bando: tornam-se pajés-principais.

Antigamente os Guarani não reconheciam outro líder que o pajé-principal. Mas, quando passaram a se relacionar com as autoridades brasileiras, estas — que jamais haviam levado em consideração os costumes e necessidades "destes brugres" — nomearam principais* todos aqueles que prometiam usar essa autoridade da melhor forma possível em favor dos que os nomearam. Qualquer delegadozinho das localidades vizinhas julgava-se no direito de influir de maneira civilizada sobre os "bugres", nomeando ou destituindo chefes. As coisas pioravam, no entanto, quando alguns do bando conseguiam fazer uma viagem até o presidente do estado ou mesmo da federação. Os que a empreendiam eram geralmente os maiores vagabundos, fofoqueiros e intrigantes da horda, enquanto os melhores elementos permaneciam tranqüilamente em casa. Àqueles pretendentes, contudo, o Governo conferia uniforme e patente de capitão, presenteando-os generosamente; tampouco faltavam recomendações de manter a autoridade conferida perante os companheiros de tribo. Pode-se imaginar as conseqüências: uma parte do bando se mantém fiel a seu líder tradicional e declara hostilidade aberta ao pretendente; uma outra submete-se a ele por medo ao Governo; uma terceira e uma quarta propõem novos pretendentes e decidem igualmente visitar o Governo, para der-

---

* *Häuptling.* (N.T.)

rubar o primeiro pretendente e aproveitar a ocasião para mendigar presentes. Na capital, são recebidos como seus antecessores, e como estes são investidos de autoridade. No seu retorno tem início, naturalmente, uma tremenda confusão de inimizades e intrigas, em que os brasileiros circunvizinhos participam ativamente. Novamente alguns se põem a caminho da capital, etc., até que o bando fica completamente esfacelado, espalhando-se pelas fazendas vizinhas. Ali se constata, suspirando, que aqueles bichos desgraçados não se acostumam mesmo à ordem e à disciplina; entretanto, todos se regozijam secretamente quanto ao rumo das coisas, já que, após a desintegração do bando, pode-se tirar maior proveito do suor de cada índio em particular — perdão, eu queria dizer: cada indivíduo se deixa educar melhor para o trabalho do que se estivesse sob a direção de seu pajé.

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, "aldeiamentos"*, 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 feliz quando conseguia se incorporar a um bando vizinho mais solidamente organizado. Por isto também, o convite da instância burocrática brasileira competente, feito em 1912 aos diversos bandos Guarani, para que se reunissem na reserva Araribá, suscitou a maior desconfiança por parte dos índios. Finalmente se reagruparam na mencionada reserva em torno de seus pajés, dos quais os mais proeminentes eram Ñeẽngueí e Joguyroquý, entre os Apapocúva, Avajupiá e Oquẽ, entre os Oguauíva, e Ñeẽngarendý entre os Kayguá. Contudo, aquela fundação só foi possível na medida em que se deu inteira liberdade a cada grupo. Quando a última influência destes homens tiver desaparecido diante da avalanche da civilização, dar-se-á também o desmoronamento deste último baluarte dos Guarani, e nenhuma medida governamental poderá detê-lo. O poder dos pajés-principais, mesmo sem a intervenção acima mencionada das autoridades, irá chocar-se contra o simples exemplo da civilização moderna.

---

* Em português no original. (N.T.)

Os Apapocúva não conhecem cantos e danças profanos de nenhum tipo, mas apenas religiosos. Por isto, o canto de pajelança chama-se simplesmente ***poraí,*** "canto", e a dança de pajelança ***jiroquý,*** "dança". Um canto profano, o ***cotyvú***, e uma dança igual, o ***guaú***, são encontrados entre os Kayguá, e existiam também entre os Oguauíva. Quando, num bando Guarani, alguém recebe seu primeiro canto de pajelança, isto sempre se constitui num acontecimento de interesse geral. Somente nas estórias antigas ouvi que crianças tivessem recebido tais inspirações. Nas categorias de idade seguintes, no entanto, as inspirações se tornam mais freqüentes, e entre índios com mais de quarenta anos constituem exceção aqueles que não têm nenhum canto de pajelança. Alguns cantam por qualquer motivo: quando se equilibram sobre uma pinguela, para não cair dentro d'água, e coisas semelhantes. Outros se impõem maior reserva, e em acontecimentos excepcionais, sobretudo acidentes, ouve-se por vezes pessoas cantarem, e que ninguém sabia possuírem cantos. Na maioria dos casos, a pessoa em questão recebe o canto enquanto dorme, através de um sonho com um parente falecido. Ilustrarei isto através de um exemplo.

Uma índia casada, de cerca de vinte e cinco anos, que nunca havia possuído um canto de pajelança, acordou uma noite, já ao alvorecer, em seu rancho; começou a chorar e logo a cantar, primeiro de forma hesitante e baixa, depois mais alto e cadenciado. Nos ranchos vizinhos, onde se ouvia o choro e a melodia inaudita, dizia-se: "***Oú poraí tyvaçá Mbypý upé!***" — "Veio um canto à comadre Mbypý!"; e de manhã todos lá foram, para saber dos detalhes. Sentaram-se e esperaram pacientemente que a cantora fizesse uma pausa, pois não se deve em hipótese nenhuma interromper tal canto. Finalmente, Mbypý contou como seu finado pai lhe aparecera em sonho, e lhe mostrara uma maravilhosa flor do Além. Depois de lhe dar muitos conselhos, ter-lhe-ia recomendado cantar a ***Ñandecý*** quando estivesse preocupada e em perigo; ensinou-lhe então um canto e desapareceu. Com a viva lembrança do falecido pai, Mbypý irrompeu novamente em pranto e começou a mencionada canção. Durante todo o dia ela nada comeu, bebendo apenas hidromel, e cantando com breves interrupções até a noite. No cair da tarde seu marido, ele próprio pajé, se bem que não de destaque, convidou as pessoas para se reunirem à noite a fim de aprender o novo canto de pajelança da mulher. Ele estava visivelmente feliz com a inspiração recebida por ela. Mastigaram ***caguĩjý,*** e todos se reuniram na casa de dança. Primeiro cantou o pajé Ñeẽnguei.

Retirou-se depois para um lado, e Mbypý, postada na fileira das demais dançarinas, entoou seu canto, que todos acompanharam com dança, batidas de taquara e chocalhos. Como a estrofe era curta e Mbypý já a havia cantado o dia todo, a maior parte dos presentes sabia o canto de cor. Dançou-se toda a noite, e de manhã se bebeu muito ***caguĩjý***. Em seguida os cantores se foram, e Mbypý descansou um pouco. Mas durante todo aquele dia eu fiquei ouvindo, de tempos em tempos, os sons do seu canto ecoarem; depois que escureceu ela cantou quase ininterruptamente, durante toda a terceira noite. Na manhã seguinte, de madrugada, tive que ir a Bauru. Passando pelo rancho de Mbypý, desci do cavalo e entrei, para ter notícias dela. Estava sentada na parede da cabana, o rosto pintado de urucu; seus braços pendiam inertes, e a cabeça, com os olhos cerrados, apoiava-se contra um esteio. Mas dos seus lábios entreabertos brotavam ainda, roucos e interrompidos, os acordes de seu canto ritual. Outro exemplo é o sonho de Joguyroquý contado à p. 35.

Quando os Apapocúva vivem muito dispersos, e só poucos dançarinos costumam reunir-se, eles dançam em qualquer rancho, ou defronte a ele. A moradia de um pajé já é geralmente construída de modo a ter, do lado oriental, um pátio cercado, que se estende de norte para sul. Na cerca costumam estar fincadas várias cruzes (***curuçú***) de até 2 m de altura, a pia batismal e o ***yvyraí*** (cf. p. 31). Quando o bando vive em lugar mais isolado, e havendo entre eles um pajé de renome, constrói-se uma casa especial para a dança (***oý guaçú*** — casa grande). No Araribá é um rancho bastante espaçoso, coberto de ripas. A frente oriental e os lados são abertos, e o pátio dianteiro é cercado de modo irregular. Alinhados com a frente aberta estão: um cepo de árvore com um ninho de abelhas ***jatei,*** cujo mel, depois do das ***mandassáia,*** é o preferido nas cerimônias religiosas; uma armação umbelada que guarda as taquaras de dança, outra com vários galhos onde os homens penduram seus maracás; uma cruz de madeira; algumas armações baixas para os potes com as bebidas; uma corda estendida horizontalmente onde são dependurados os adornos de penas; a pia batismal; e uma quantidade de ***yvyraí.*** No limite do pátio estão fincadas uma cruz grande de madeira e outra pequena. Mas esta casa de dança no Araribá abriga ainda uma curiosidade muito especial, que não encontrei em nenhum outro lugar, e que estou inclinado a considerar como uma invenção das mais recentes: duas estátuas representando os gêmeos ***Ñanderyqueý*** e ***Tyvýry.*** Eles são toscamente entalhados em madeira,

sem braços e com os joelhos levemente dobrados. *Ñanderyqueý* tem cerca de 1,65 m de altura, e *Tyvýry* 1,45 m. Em ambos se haviam colocado cabeleiras e um bigode ralo de cabelo humano; traziam diademas de penas (*acanguaá*) e colares (*jiaçaá*), os rostos estavam pintados com urucu, e suas vestimentas consistiam de tangas de algodão (*chiripá*). Estavam colocados no meio da frente oriental da casa, com o rosto voltado para oeste: *Ñanderyqueý* à esquerda, *Tyvýry* à direita.

Estas duas figuras não são, decididamente, originais, visto que o cerimonial religioso, que tantas vezes se desenrola diante delas, de modo nenhum lhes faz referência. É de se supor que este bando Apapocúva, ao entrar novamente em contato mais estreito com os cristãos, no Jatahy e em outros lugares, durante a década de setenta, tenha querido imitar seu culto aos santos — que, afinal, sempre poderia servir para alguma coisa. Contudo, qualquer idolatria desta natureza é tão estranha à concepção religiosa dos Guarani, que eles não a puderam combinar com o culto antigo; e assim, aquelas figuras erguem-se ali tão indiferentes como as cruzes na cerca; os índios as acham bonitas e interessantes, mas não lhes têm qualquer devoção. O pajé menciona o nome de *Ñanderyqueý* no seu canto, sem contudo voltar-se para a estátua de madeira, enquanto agita seu *mbaracá* na direção do zênite. Os demais grupos sempre me asseguraram que aquelas estátuas eram invenção do pai de Joguyroquý, o pajé-principal Araguyraá (cf. p. 12). Teria sido ele o primeiro a mandar fazê-las, quando vivia com o seu bando no rio Verde, no início dos anos oitenta, Joguyroquý, ao contrário, afirmava que esta instituição era antiquíssima, provavelmente para fazê-la parecer mais venerável. Posteriormente, ele mesmo me contou como *Ñanderyqueý* havia ordenado a seu pai, em sonho, a confecção das imagens, e como este construíra pela primeira vez, no rio Verde, uma casa de dança com dois frontões, encimado cada um por uma cruz, e colocara ali as duas imagens. Esta construção foi destruída pelos Oguauíva. Uma segunda casa com as estátuas foi erguida quando o bando vivia no rio Feio; Joguyroquý, o filho de Araguyraá, construiu a terceira no Araribá, no ano de 1908. Um meio-irmão de Araguyraá fez as duas figuras.

A condição indispensável para uma dança de pajelança é que o pajé, pelo menos, tenha um maracá (*mbaracá*), o qual é feito de uma cabaça de capacidade variável, geralmente de um litro ou mais. Enche-se este maracá com as mesmas sementes pretas (*ymaũ*), parecidas com chumbinho, de que se fazem os colares. Estas sementes têm um certo valor

sagrado. Nunca se as deixa caídas pelo chão e, mesmo quando ocorrem em abundância, são recolhidas e guardadas em cestinhos. Um cabo de madeira atravessa o maracá, sobressaindo cerca de um palmo na sua parte inferior. Uma coroa de plumas o enfeita nas partes em que emerge da cabaça; entre os Kayguá ele é freqüentemente envolto por um cordão de algodão, apresentando borlas de algodão na extremidade superior, em vez das borlas de plumas dos Apapocúva. Os maracás dos Guarani não são enfeitados por incisões como os de muitas outras tribos, apresentando a casca lisa, de cor marrom-amarelada. Apenas por ocasião da festa do ***Nimongaraí*** se traça, com urucu, um anel em sua volta, abaixo da ponta, do qual irradiam verticalmente algumas linhas para ela. Estes maracás são muitas vezes heranças antigas, que passam de pai para filho. Sua santidade e poder mágico me parecem estar especialmente na sua "voz", isto é, no seu som. Os índios sempre ficam extremamente constrangidos, quando um estranho indiscreto pega um maracá e começa a brincar despreocupadamente com aquele "chocalho de criança". Alguns pajés usam simultaneamente dois maracás com os cabos amarrados. Não se pense que este instrumento, que na Alemanha só é conhecido como brinquedo infantil, pareça ridículo nas mãos dos índios. Quem algum dia assistir a uma dança séria de pajelança, admirar-se-á com os matizes sonoros que um instrumento tão simples pode produzir. Apraz-me considerar o maracá como símbolo da tribo Guarani: rude e simples em seu adorno bárbaro, incapaz de ser inserido no concerto da civilização, onde seu papel seria forçosamente grotesco, mas muito eficaz para exprimir o próprio sentimento: ora o maracá soa sério e solene, como se quisera persuadir a divindade a "olhá-lo"; ora soa forte e selvagem, arrastando os dançarinos até o êxtase; ora, de novo, tão leve e tremulamente suave, como se nele chorassé a velha saudade desta raça cansada pela "Nossa Mãe" e pelo repouso na "Terra sem Mal".

Diz-se haver mulheres-pajé que costumam dirigir, elas próprias, seus cantos empunhando o maracá, embora eu nunca o tivesse visto. Na minha presença, apenas os homens faziam vibrar o maracá. Seu uso, aliás, há muito que não é tão comum como antigamente, quando cada menino e cada homem possuía o seu. Na reserva do Araribá, principalmente, há muitos homens que não mais possuem um maracá.

O uso das taquaras de dança (***tacuapú***), ao contrário, é, mesmo no Araribá, muito comum entre as mulheres. A ***taquara*** é um instrumento

ainda mais exclusivo das mulheres do que o ***mbaracá*** o é dos homens. A simples idéia de que um homem queira dançar com a ***taquara*** na mão é ridícula. Também neste instrumento a "voz" é o principal, mas tanto na sua capacidade de modulação como em poder mágico e aura religiosa ele é suplantado pelo maracá. No entanto, é praticamente impossível conceber-se um canto de pajelança sem haver pelo menos uma ***taquara:*** vi certa vez como Nanõá, a mulher do pajé Oguauíva, na falta de uma ***taquara,*** acompanhava o canto de pajelança de seu marido batendo com uma garrafa vazia no chão, obtendo um som semelhante ao daquele instrumento!

Os ***tacuapú*** são normalmente feitos de uma espécie de bambu chamada "taquara branca". Cortam-se os pedaços de modo a separar o bambu da touceira abaixo de um nó: este lado vai constituir a extremidade inferior, fechada. Saltando o segundo nó, o bambú é cortado logo abaixo do terceiro, formando a extremidade superior aberta. O septo do nó intermediário é perfurado cuidadosamente com um pau. É costume se escolherem bambus com intervalos longos entre os nós, mas raramente consegue-se um ***tacuapú*** que tenha mais de 75 cm de comprimento. Os bordos são alisados, sendo o superior enfeitado com uma coroa de penas; às vezes, coloca-se outra coroa semelhante, um palmo abaixo; é comum ornamentar-se toda a circunferência da *taquara* com um desenho semelhante ao do tabuleiro de xadrez, retirando-se a casca de campos alternados, os quais são pintados com urucu. O diâmetro da *taquara* é de cerca de 4 cm. Em Mato Grosso também se utiliza, para a confecção do ***tacuapú,*** uma espécie de bambu denominada ***taquarussú,*** que fornece colmos de até 7 cm de diâmetro. A dançarina, quando de pé, segura a ***taquara*** abaixo da extremidade superior; quando sentada, acima da inferior; batendo-a ritmicamente no chão produz um som de tambor, mais ou menos grave segundo o diâmetro do instrumento. O som da ***taquara*** feita de ***taquarussú*** é consideravelmente mais sonoro e forte que o das demais: esta espécie de bambu é, contudo, bastante rara no leste.

Uma única vez vi um índio, de pé na ala dos homens, acompanhar o canto numa flauta de bambu, cujo núcleo era formado de cera e estranhamente engrossado na parte externa. Antigamente o uso desta flauta, chamada ***mimbý,*** parece ter sido mais freqüente. Isto esgota o inventário de instrumentos musicais usados na dança. Nunca vi uti-

lizar-se na dança de pajelança o berimbau (***guyrapá minĩ***), que goza de certa popularidade em Mato Grosso[30].

Tratarei agora dos adornos de penas, uma especialidade em que os Gurani faziam e, em parte, os bandos que habitam o litoral paulista ainda fazem coisas extraordinárias.

No Araribá, lamentavelmente, esta bela arte já está em decadência, por terem escasseado exatamente aquelas aves que forneciam a matéria-prima. Sempre que eu ia a Mato Grosso, os índios me pediam que lhes trouxesse de lá penas de ***arara*** e ***mutum,*** pois estas duas aves então não mais ocorriam no Araribá. Além das duas espécies mencionadas, fornecem material para plumária, basicamente, os diversos tipos de papagaio (verde, amarelo, azul) e as espécies de tucano (preto, laranja, amarelo, vermelho), o ***surucuá*** (verde-negro com brilho metálico, vermelho-claro, azul), o pássaro-tecelão ***japu*** (preto, vermelho)*, o pavão (vermelho-ouro) e a galinha-do-mato ***urú*** (marrom-avermelhado). A combinação de cores mais freqüente é a da plumagem dos tucanos: o preto, o vermelho e o laranja. Nunca utilizam as penas das aves de rapina, como o fazem de preferência os Kaingýgn do Paraná. Gostam, em troca, de adornar suas testeiras com a pele da cabeça e o topete de penas vermelhas do pica-pau, e com as longas penas caudais da "tesoura", por atribuírem poderes mágicos a estes pássaros.

O material é elaborado de três formas distintas. As penas são, ou reunidas em borlas, semelhando flores, ou são presas a uma corda, ou são entretecidas em um tecido grosseiro de algodão. A forma mais freqüente é a primeira. Os Guarani chamam de ***potý*** (flor) a estas borlas de penas. São geralmente trabalhadas com extremo bom gosto e requinte. Uma conchinha de caracol ou um coquinho de tucum servem de núcleo ou, perfurados, como engaste. Estas ***potý*** reluzem na ponta da haste do ***maracá*** e na boca da ***taquara,*** mas enfeitam sobretudo os colares e as pulseiras. Os colares (***jiaçaá***) são feitos de frutos

---

30 Este instrumento se assemelha muito, na forma e no uso, ao arco musical dos patagônios, que Lehmann-Nietsche descreve e reproduz em: "Patagonische Gesänge und Musikbogen", *Anthropos,* vol. III, nº 5-6, 1908, Cf. também o arco musical dos Chané em Nordenskiöld, p. 199, fig. 104D.

* O japu é, normalmente, preto e *amarelo.* As penas caudais amarelas do japu são muito apreciadas na arte plumária de várias tribos. (N.T.)

pretos de *ymaũ*, que se planta ao lado dos ranchos. As sementes são amolecidas em água, perfuradas com uma agulha e enfiadas num cordão, feito preferencialmente de fibra de *tucum*. Um cordão completo tem de três a seis voltas, sendo enfeitado a intervalos com o mencionado *potý*. Quase sempre se usam os *jiaçaá* em pares, cruzados sobre o peito do seu portador (*jiaçaá* — "cruzar-se"). Cordões de *ymaũ* usados como pulseiras (*tucãmbí*) só são ainda encontrados nas crianças.

A segunda forma de elaboração consiste em esticar um cordão mediante um frágil arco de madeira, revestindo-o inteiramente de penas, que são atadas com um segundo cordão ao primeiro. A colocação das plumas, às vezes muito delicadas, é feita com um pauzinho e um pouco de cera. A estes cordões acrescenta-se algumas vezes breves ramificações ou ainda os mencionados *potý*, passando eles então a servir como *jiaçaá;* este tipo de colar é comum principalmente entre os Guarani do litoral. Um outro arranjo consiste em compor as penas numa coroa (*jiguacá*): de um arco frontal partem, a intervalos regulares, cordões para cima, indo encontrar-se no alto da cabeça onde são arrematados por um apanhado de penas mais longas. Este belíssimo adorno dos antigos pajés-principais tornou-se lamentavelmente muito raro.

Entre este tipo de trabalho e o seguinte há ainda um arranjo intermediário, que consiste em trançar as penas dispostas de forma plana, à maneira de uma faixa, entre vários fios de fibra de tucum. Esse arranjo é adotado para a confecção de pulseiras e pingentes.

O terceiro tipo — o que consiste em entretecer penas num tecido de algodão — é aplicado na confecção da base da coroa de penas, de faixas frontais e de cintos. As faixas frontais (*acanguaá*) têm 5-8 cm de largura e comprimento suficiente para dar a volta à cabeça, indo terminar, de cada lado, em dois cordões trançados de 30-40 cm de comprimento, cujas extremidades são enfeitadas por borlas de penas. Estes cordões, que amarram o *acanguaá* atrás, são colocados pelo seu portador para frente, sobre os ombros. O tecido de algodão deve ser confeccionado inteiramente de material indígena, e fabricado à moda antiga com fuso e tear. O bordo superior do diadema é guarnecido por penas mais longas, tendo às vezes sobre a testa um tufo de longas penas caudais de arara ou similar. O *acanguaá* é o adorno dos verdadeiros pajés; todos o possuem até hoje. Um diadema que me foi colocado durante a cerimônia da destruição do *anguéry* (cf. p. 43) não tinha guarnição

de penas. Naquela mesma ocasião, pude ver também o único exemplar de faixa peitoral, com 5 cm de largura, provido de penas nos bordos, que do ombro direito atravessava o peito até o quadril esquerdo, donde ainda pendiam, até quase o chão, quatro cordões enfeitados de penas.

As peças aqui descritas, os colares (*jiaçaá*), as pulseiras (*tucãmbi*), os diademas (*acanguaá*), os maracás (*mbaracá*) e as taquaras de dança (*tacuapú*) constituíam, e constituem em parte ainda hoje, os apetrechos habituais para o canto de pajelança. Acrescente-se, além das taquaras e maracás, a pintura vermelha do urucu que é aplicada nos rostos dos dançarinos, e que consiste geralmente de uma simples mancha redonda em cada face — maior ou menor, segundo o gosto de cada um; podem ocorrer ainda linhas verticais e horizontais largas, linhas em forma de cruz, assim como triângulos e círculos. Estes dois últimos padrões são feitos com um pedacinho de bambu que funciona como carimbo. Mais raro é o uso de uma linha que divide o rosto ao meio, indo da raiz dos cabelos até o queixo. Outros ainda se lambuzam de modo pouco estético, limpando os dedos pintados de vermelho na testa e nas faces. Em Mato Grosso ocorre também a pintura preto-azulada feita com jenipapo (*ñandypá*), muito apreciada pelos Kayguá. No leste, contudo, vê-se apenas a pintura vermelha com urucu (*yrucú*). Também este costume torna-se cada vez mais raro.

Quero agora fazer algumas observações sobre o desenrolar propriamente dito da dança. Como já mencionei à página 77, alguns índios recorrem sem muita parcimônia ao seu canto de pajelança. A menor dificuldade ou dissabor, até mesmo um mau humor cuja causa não sabem explicar, motiva-os a cantar. Acredito mesmo que num lugar onde convivem apenas cinqüenta índios, dificilmente se passará uma noite sem que um ou outro entoe o seu canto de pajelança. A coisa fica mais séria quando a pessoa canta acompanhada de taquara e maracá; então convém visitá-la na manhã seguinte para saber do acontecido. Apenas quando se trata de questões de interesse geral é que o bando se congrega mais ou menos integralmente em torno de seus pajés na casa de dança. Um problema que a todos aflige, um perigo que ameaça o bando, mesmo que seja apenas na fantasia do pajé, uma epidemia, um empreendimento coletivo, às vezes alguma inquietude geral e inexplicável, e até mesmo o simples prazer do evento reúne os Apapocúva na sua casa de dança. Um convite formal, no entanto, nunca partirá do pajé. Ele conta seus sonhos e temores a quem porventura encontrar;

este os transmite; os que o ouvem decidem ir à noite à casa de dança e, antes de escurecer, vão chegando um após outro com mulher, filho e cachorro; acendem um foguinho no fundo da casa ou fora dela, acomodando-se do melhor modo possível. Quando se trata de um assunto realmente sério, que pressupõe a presença de muita gente e a duração da dança até o alvorecer, providencia-se também mel e se cozinha milho para o ***caguijý***[31], pois é severamente proibido ingerir qualquer outro alimento durante a dança. Em 1912, havia no Araribá um pequeno grupo de seis famílias que se reunia pelo menos duas vezes por semana em torno de seus pajés Ñeẽngueí e Tangará, como se celebrasse um serviço religioso regular.

Tão logo escurece, o pajé toma seu maracá, pigarreia significativamente e se senta na rede, estendida em alguma parte do fundo da casa. Imediatamente se levantam aqueles que querem tomar parte da dança, tomam seus maracás e taquaras e vêm se assentar numa longa fileira com o rosto voltado para leste. Vistos de frente, os homens formam a ala esquerda, e as mulheres a direita; sempre se posicionam na mesma ordem, sem nunca misturar-se. A ala dos homens forma às vezes um ângulo muito obtuso com a ala das mulheres, porque assim os da extremidade da ala podem ver melhor o pajé que quase sempre se mantém na extremidade oposta. O pajé sempre entoa seus primeiros cantos, contudo, sentado na rede e com voz não demasiadamente alta; os outros o acompanham com voz igualmente semi-abafada, sem música de taquara ou maracá.

Em seguida ele se levanta, postando-se diante dos dançarinos, a quem dirige algumas palavras sobre a finalidade da dança; o coro, a meia-voz, concorda. Então todos se põem de pé; o pajé se coloca diante da extrema ala direita, geralmente de frente para sua mulher, e começa a marcar o ritmo com seu maracá. Imediatamente as mulheres respondem com batidas de taquara e, após alguns compassos, começam a cantar; mais alguns compassos e entra a voz do pajé.

Os passos de dança dos Apapocúva são os mais simples possíveis:

---

31 O milho é socado no pilão com um pouco de cinza, palha e água para limpá-lo do debulho; os grãos se conservam inteiros e são cozidos em grandes potes. Em seguida, os grãos são mastigados por moças com bons dentes; despeja-se o caldo por cima, deixando então o recipiente de lado. Já na manhã seguinte começou a fermentação, constituindo-se numa bebida matinal refrescante e de sabor agradável. Os Kayguá gostam de bebidas mais fermentadas (***caguĩaí***) em suas danças profanas.

as mulheres saltam ao mesmo tempo com ambos os pés; os homens marcam passo, lançando com um certo impulso as pontas dos pés para frente. O porte das mulheres é ereto, e durante a dança seus olhares se fixam na noite, voltados para o oriente. A cada salto elas batem a taquara no chão com a mão direita, enquanto mantêm a esquerda geralmente em volta da cintura de sua vizinha. A postura característica dos homens durante a dança é, ao contrário, com joelhos levemente dobrados, o tórax um pouco inclinado e a cabeça abaixada, segurando o maracá com a mão direita, à altura dos ouvidos, e a esquerda colocada no ombro do vizinho.

Nesta forma monótona repetem-se, muitas vezes durante horas, as estrofes do canto. O pajé em geral vem dançando lentamente da ala direita para a esquerda, parando um pouco diante de cada dançarino; canta e agita seu maracá vigorosamente no rosto de cada um até chegar ao extremo da ala esquerda; dali retorna ao seu lugar diante da ala direita, dançando rapidamente.

No desenrolar da dança cresce, entretanto, a excitação dos participantes, e a dança começa a variar. Geralmente isto ocorre na fileira dos homens, que um tanto involuntariamente começa a avançar e a retroceder no compasso. Logo se destaca a primeira da fileira das mulheres, que dança, sempre cantando e batendo a taquara no chão, diante da fileira e junto dela, até a extrema ala esquerda, girando levemente seu corpo para um lado e para o outro. Os homens lhe estendem os maracás, quando ela passa dançando por eles; de quando em quando, um ou outro salta à frente da fileira, descreve um círculo em volta da dançarina e retorna à sua posição, enquanto ela, dançando ao longo da fileira, volta ao seu lugar original. Imediatamente sua vizinha sai dançando, e assim sucessivamente todas as mulheres, até o fim da fileira. Os homens nunca dançam sozinhos diante da fileira, mas às vezes a primeira dançarina convida o primeiro dançarino para acompanhá-la, a segunda ao segundo e a terceira ao terceiro, etc. Ao passar dançando face ao dançarino correspondente, ela lhe faz um sinal, com o que ele sai imediatamente e descreve um círculo à sua volta. Em seguida ele dança para a extremidade da ala direita, ela para a extremidade da esquerda, quando então ambos voltam. Ao se encontrarem frente a frente, fazem alguns movimentos que lembram o *"balancez!"* da quadrilha. Então dançam na direção um do outro, mas antes de se cruzarem tornam a executar os mesmos movimentos como se quisessem impedir-se a passagem; chegando à ala oposta,

voltam-se novamente e o jogo recomeça. Esta evolução se repete três a quatro vezes; em seguida, no meio da fileira, os dançarinos fazem uma volta um em torno do outro e, dançando, cada um retorna ao seu lugar. Algumas vezes a dança não é realizada por um homem e uma mulher, mas por duas mulheres que, cada vez que se cruzam, trocam seu *tacuapú.* Esta dança se chama ***nimangá*** (brincar). Veja a Figura 3.

Uma outra variante é o ***nimbojeré*** (girar). Veja a Figura 4. Nem todos os cantos são adequados para esta dança. Uma nota aguda, com a duração de dois compassos completos, é o sinal para a execução da volta, que se realiza da seguinte maneira: atingido o trecho correspondente do canto, o pajé, postado diante da ala direita, gira seu maracá para a direita e dança alguns passos nesta direção. A fileira das mulheres o segue; os homens ainda permanecem no seu lugar, embora estejam preparados para a volta pelo ligeiro afastamento das mulheres para a direita. Cada um segura seu vizinho da esquerda e então toda a fileira executa uma volta de forma elíptica no interior da casa, de maneira que a fileira, que inicialmente olhava para o leste, muda de posição; volta-se primeiro para o norte, logo para o oeste e então para o sul, retomando a posição original voltada para o leste. Se a fileira de dançarinos é demasiadamente longa para realizar a volta dentro da casa, ela sai dançando pelo lado sul da casa e, passando pelo pátio, torna a entrar pelo lado norte. Quando a fileira de dançarinos está voltada para oeste, se introduz um breve movimento de retrocesso ou ainda uma volta completa. De volta à posição original, olhando para leste, as mulheres continuam a dançar; os homens, entretanto, costumam saltar da fileira, sozinhos ou em pares, fazendo um rápido movimento circular, para só então voltar a dançar no seu lugar. Quando a canção chega novamente à mencionada nota, todos repetem a mesma volta na forma descrita.

Já descrevi detalhadamente a dança do ***joaçá*** às páginas 39-41.

Com o êxtase progressivo, a dança do próprio pajé também se torna cada vez mais apaixonada e rápida. Ele literalmente voa diante da fileira de dançarinos para um lado e para o outro, a ponto de parecer que seus pés mal tocam o chão. Eu admirava nisto particularmente o velho Tangarajú (cf. p. 15); quando ele, com os braços abertos, descrevia suas voltas e espirais diante de nós, seus movimentos sempre me lembravam vivamente o vôo da "tesoura". Seu corpo já se tornara "leve", diziam os Guarani.

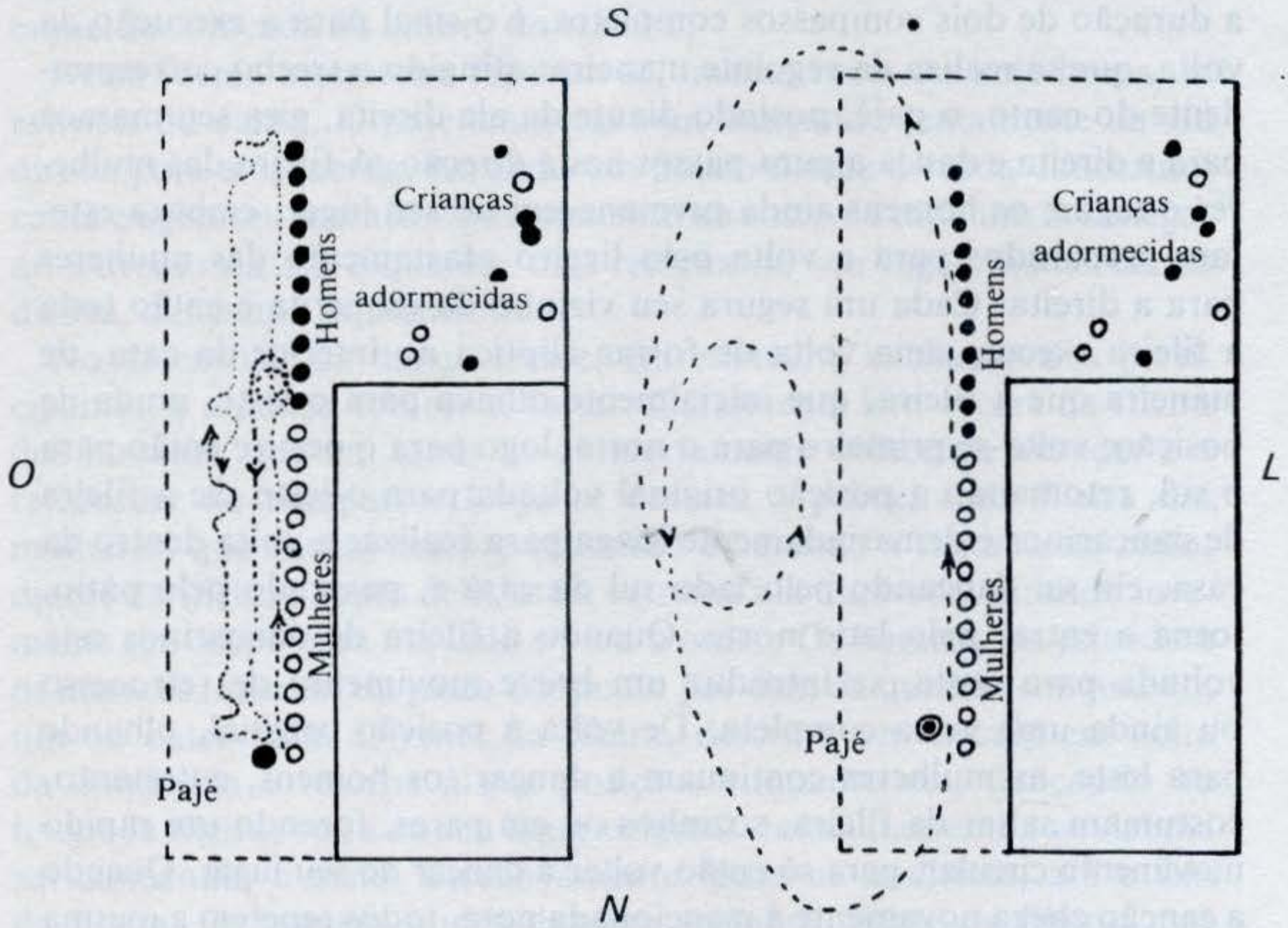


Fig. 3. Dança ***Nimanga*** dos Guarani-Apapocuva

Fig. 4. Dança ***Nimbajeré*** dos Guarani-Apapocúva

Por fim, o pajé canta seu ***ñeẽngaraí,*** com o que se encerra a dança. Todos sentam-se, esgotados, em fileira como haviam estado antes, enquanto o pajé permanece de pé diante deles; só então explica em detalhe seu sonho e as profecias a ele vinculadas. Isto às vezes me lembrava nitidamente certos capítulos do Apocalipse. Alguns pajés se exaltam e gesticulam fortemente com o maracá ou, de súbito, no meio do relato, recomeçam até a cantar e a dançar selvagemente. A assistência ouve em silêncio ou concorda em surdina. Apenas o pajé que cantará depois dele, e que até então permanecera deitado na rede sonhando, intervém alto, quando uma pausa do relator o permite: "***Emaë!***" ("Veja!")ou "***Ta, ajé racó!***" ("Sim, claro!") A expressão é curiosa, pois apenas neste caso é usada a afirmação ***ta*** do Guarani antigo. Em seguida, o pajé se retira, e todos se revigoram com um pouco de ***caguĩjý*** e hidromel; então o outro pajé se levanta da rede para repetir a dança, mais ou menos da mesma maneira. Fala do que sonhou enquanto o seu colega cantava e ele dormia na rede. Normalmente o seu relato constitui apenas uma complementação do anterior. Assim um pajé reveza o outro até terminar a dança, o que pode ocorrer mais cedo ou mais tarde, de acordo com a importância do assunto e da motivação, mas nunca sucede antes da meia-noite. Na maioria dos casos, no entanto, a dança se estende até o amanhecer, às vezes com a participação de um único pajé. A cerimônia do ***jirojý,*** descrita à página 31, sempre encerra a dança.

A mais importante de todas as danças de pajelança é o ***nimongaraí*** (***ni*** — se, ***mõ*** — fazer, ***caraí*** — magia). Esta dança se realiza uma vez por ano, na época em que os frutos da lavoura, especialmente o milho, estão verdes, isto é, entre janeiro e março. A festa tem a finalidade de proteger tanto os homens quanto as plantas e animais comestíveis durante todo o ano contra os maus eflúvios. Convida-se a todos para a festa, mesmo os índios que vivem distante e que, às vezes, já se desligaram da tribo; e muitos que, em sua vã arrogância, haviam renegado sua condição de índio, voltaram arrependidos ao convívio dos seus nesta ocasião. O ***nimongaraí*** é a única ocasião em que se pode ver reunido todo um bando Guarani, até o último homem. Os preparativos começam com vários dias de antecedência. A casa de dança é preparada, cozinha-se milho que as meninas mastigam para fazer o ***caguĩjý,*** fazem-se excursões à mata para buscar mel, cera para as velas ***tataendý,*** frutos silvestres e caça; os adornos de penas são consertados e outros novos confeccionados; cozinha-se a tinta vermelha do urucu. A dança

dura normalmente quatro noites; na primeira noite, porém, costumam faltar algumas coisas, que só serão trazidas ou preparadas no dia seguinte. Todas as noites se dança até o alvorecer; de dia se descansa. Diante da longa fileira de varas providas de velas (*yvyraí*) cavam-se buracos no solo, plantando neles alguns exemplares de todas as plantas que se tem na roça. Entremeadas aos buracos estão cuias com mel e ***caguĩjý,*** colocadas sobre estrados baixos, especiais. A caça e os frutos silvestres são pendurados em fios horizontalmente estendidos. À luz das velas, todo este arranjo tem um efeito de grande beleza. Singular é também a forma de servir o mel ou o ***caguĩjý*** nestas noites. No início da festa, o pajé recebe de cada participante uma borla de penas do seu colar. Com estas penas ele enfeita um bastão de cerca de 50 cm de comprimento (***jaçucávy***), que fica completamente coberto. A bebida é servida nos intervalos por duas mulheres, uma das quais leva a cuia e a outra o ***jaçucávy***. Esta oferenda é feita com notável seriedade e lentidão solene. As mulheres começam pelo pajé na ala direita, servindo depois toda a fileira, um por um. A portadora da cuia nunca a entrega, mas a leva aos lábios de cada um, deixando-o beber cuidadosamente o quanto deseja. A outra permanece a seu lado, segurando o ***jaçucávy*** verticalmente diante do peito; ninguém emite qualquer som.

No alvorecer do quinto dia realiza-se o batismo de todos os presentes, na forma descrita às páginas 29-31, com a participação de dois padrinhos para cada pessoa, mas naturalmente sem o ritual da nominação. Devido a esta festa todos os índios são compadres (***tyvaçá***) entre si. Também os alimentos expostos são batizados, ou melhor, consagrados, com água. Com isto a festa chega ao seu término.

Descrevi, aqui, os detalhes da dança de pajelança como eu a presenciei inúmeras vezes durante a minha permanência de vários anos entre o bando de Joguyroquý. A diferença entre este e os outros bandos é tão pequena que posso ignorá-la. Sempre me admirei que os costumes variassem tão pouco num território tão vasto, desde o mar à serra Mbaracajú. As migrações dos grandes pajés devem ter contribuído para que não surgissem maiores variações. Nimbiarapoñỹ celebrou o seu ***nimongaraí*** da mesma forma no litoral como no Iguatemi, e os cantos de pajelança de Tangarajú são tão familiares aos remanescentes Tañyguá no Itariry como aos restos dispersos pelas campinas da Vaccaria. Para assistir hoje a um ***nimongaraí*** celebrado corretamente, já se tem que ir a Mato Grosso; no Araribá é pouco provável que ainda o realizem.

Eu sempre gostei muito de participar destas festas e não posso deixar de lamentar a sua decadência atual, por mais inevitável que ela seja. O ***nimongaraí*** era uma festa de paz e harmonia. Muitas vezes observei atentamente o estado de espírito dos participantes: sempre notei um fervor tácito e alegre, que nunca degenerou em alegria barulhenta; em todas as danças destes índios o riso é absolutamente proibido. Durante o ***jirojý*** (a reverência ao sol), muitos dos participantes, principalmente os próprios pajés, comoviam-se a ponto de chorar. As bebidas espirituosas, como aliás qualquer vício e devassidão, estão banidas destas festas; toda rivalidade pessoal, toda desavença deve calar diante da devoção dos participantes. Este era um princípio de tão alto valor moral, que se torna difícil imaginá-lo. E o que propõe a civilização moderna em troca?

Em primeiro lugar, as festas em honra dos santos cristãos. Consistem de uma oração cantada, cujo texto nem os próprios fiéis brasileiros entendem; segue-se uma festa com bebidas e danças, ocasião em que as paixões desencadeadas pelo álcool dão margem a toda sorte de excessos. Nas brigas, freqüentes nestas festas, só do bando de Joguyroquý já foram assassinados dois índios, e vários outros foram feridos. Da mesma forma costumam transcorrer as outras festas que são motivadas por promessas; e os vizinhos brasileiros instigam os índios a fazê-las. Uma das vantagens que os índios têm na reserva do Araribá, é de ali estarem ao abrigo deste cristianismo importuno.

A fim de que não me censurem por elogiar unilateralmente o paganismo guaranítico, quero relatar que a festa do ***nimongaraí*** destes índios às vezes também oferece aos pajés a oportunidade de satisfazerem sua ambição, enganando sua gente através de truques. Assim, numa destas festas, Joguyroquý ostentava, à semelhança de um médium espírita, flores que ele teria feito vir do Além. Em outra ocasião semelhante, Oquẽ mandou vir da mata um pedaço de bambu e colocar na casa de dança. Durante a noite, submeteu-o intensivamente a cantos e ao maracá, mandando então que o abrissem; de um nó a outro estava cheio de puro e cristalino mel ***jatey,*** do qual emanava, ademais, um perfume muito especial. O exame superficial, que neste caso nos foi permitido, não detectou qualquer abertura. Todos os participantes estavam convictos de que se tratava do mesmo mel que bebem as almas felizes na "Terra sem Mal" e que o poder do canto de pajelança o havia introduzido no bambu. Milagre semelhante, no qual também teria aparecido do Além o pássaro ***tangará,*** realizou o grande Guyracambí,

no Jatahý, na presença do missionário Fr. Timotheo de Castelnuovo, a quem desafiou a fazer o mesmo se, como sacerdote cristão, era de fato superior ao pajé indígena (cf. p. 12). A mim mesmo Guyracambi sugou, certa noite no rio das Cinzas, três pedrinhas pretas do peito, e supostamente as recolocou no seu lugar. Nunca descobri a razão pela qual ele realizou esta cerimônia em mim; imagino, porém, que o tenha feito simplesmente para me impressionar.

A propósito, quero acrescentar aqui algumas palavras sobre o tratamento dos doentes pelo pajé. A medicina indígena goza de fama totalmente imerecida na opinião popular brasileira. O povo iletrado, especialmente, atribui-lhe conhecimentos quase sobrenaturais neste particular. É freqüente que o esperto inventor de alguma panacéia use um nome indígena para torná-la popular, indicando na bula tê-la recebido de um índio. Só posso dizer que, durante os anos que passei entre as diversas tribos, vi dúzias de casos em que o paciente não só morreu apesar dos remédios aplicados, mas algumas vezes em conseqüência imediata deles. Por outro lado, o sentimento de gratidão também me obriga a mencionar aqui que a terapia indígena me salvou quando, em 1907, no Araribá, abatido pela desnutrição, febre palustre e disenteria, já me considerava desenganado, tendo até participado do começo de meu próprio ritual fúnebre, um tanto prematuramente iniciado. Em casos de doença de alguma gravidade, aliás, o Guarani tem mais confiança nos cantos de seus pajés do que nas diversas poções e compressas, de que não tratarei aqui. Não me foi dado observar entre os Guarani que se sugasse a doença do corpo na forma de algum objeto, ou se a visualizasse de qualquer outra maneira, embora se atribua esta prática aos antigos pajés. O que contei acima de Guyracambí e de mim nada tinha a ver com terapia. O pajé trata a doença como se ela fosse uma força mágica (cf. p. 30), com a qual efetivamente é mais ou menos idêntica; isto é, como sendo uma matéria invisível, embora perfeitamente corpórea, que o pajé vizualiza e retira através do canto, quando se encontra em transe. Um exemplo ilustrativo é o seguinte:

Cuperý, de quinze anos, enteado do pajé Ñeẽngueí, adoeceu de febre. Depois de quatro dias seu estado era desesperador. Como desde o anoitecer ele não dava qualquer sinal de vida, falou-se em tentar salvá-lo através de uma mudança de nome (p. 33). O jovem sempre fora um bom companheiro para mim; por isso, eu o estava velando na

noite em que seu padrastro chegou e, sentando-se a seu lado, começou a cantar. Via-se que ele fazia o possível; mas o canto já durava horas, e Cuperý permanecia inerte nos braços de sua mãe. Ñeẽngueí derramava e soprava o que podia do seu poder mágico sobre o jovem; finalmente, passada a meia noite, ele pareceu ver a doença. Pegou-a cuidadosamente como se fosse um pano estendido sobre o enfermo, começando com uma mão pela cabeça e com a outra pelos pés; em seguida o enrolou em volta de sua mão direita, levantou-se, foi à porta da casa e atirou a doença para longe; soprou então as mãos, assoviando, enquanto as batia com estalos. Retomou seu lugar no preciso momento em que o enfermo se virou gemendo, abriu os olhos e perguntou, erguendo levemente a cabeça, enquanto olhava interessado em torno de si; "***Mbaéva pã?***" (O que está acontecendo?) Em seguida bebeu água, virou-se e dormiu tranqüilamente até a manhã seguinte. Quando Ñeẽngueí viu que o enfermo acordara no momento exato em que ele lhe havia tirado a doença, tentou em vão dissimular seu êxito atrás de uma máscara de indiferença ostensiva.

Assim como o pajé pode afastar a doença, ele também pode trazê-la. As pessoas que enfeitiçam outras com doenças são chamadas de ***moãjáry*** "senhores do veneno". Ninguém admite ser ***moãjáry***, mas há certas pessoas, ou as houve, que todos sabem sê-lo. Um deles foi Nimbiaropoñỹ, falecido há poucos anos (cf. p. 14); também já me referi a Ñanderyquyní, chefe Tañyguá, como um feiticeiro maléfico (pp. 62-64). Normalmente, as diversas hordas se acusam mutuamente de feitiçaria e se temem por isso. Não raro atribui-se casos de doença a qualquer forasteiro agregado ao grupo. No bando de Joguyroqúy vivia um Kayguá chamado Uembé, que tinha uma filha adotiva, a qual casou com um sobrinho de Joguyroqúy. Ele morreu pouco tempo depois do casamento. Uembé casou então a moça com um outro jovem da horda; este, no entanto, não a tratava como o sogro desejaria, razão pela qual um dia tiveram um pequeno desentendimento. Não demorou muito e também este segundo genro de Uembé morreu em questão de dias. Agora parecia certo que o Kayguá era ***moãjáry***, e que houvera morto os dois maridos de sua filha adotiva. Ele foi caçado como um animal selvagem, mas conseguiu fugir para o sertão de São Pedro do Turvo.

Menos felizes foram dois outros Kayguá da hoje extinta aldeia Laranjinha, na região do rio das Cinzas. Eles haviam sido denunciados ao

pajé Guyracambí como tendo envenenado seu filho. Seu retorno iminente para Mato Grosso foi interpretado pelo pajé como prova da sua culpa; este, então, lhes fez uma emboscada na margem do rio, onde um deles foi morto, enquanto o outro fugiu ferido. Guyracambí, no entanto, descobriu o esconderijo do fugitivo; foi ter com quem o mantinha escondido e o forçou a matar o ferido durante o sono, com um tiro de pistola.

Em 1904 foram assassinadas na aldeia de Pirajú uma filha e uma neta do mesmo Guyracambi, por suspeita semelhante. As duas viviam, anteriormente, no rio Verde, onde já se espalhara entre os Oguauiva a suspeita de elas serem culpadas de uma grande mortalidade infantil. Por isso elas se retiraram para a aldeia de Pirajú, habitada na sua maioria por índios Kayguá; mas também ali passaram a ocorrer vários casos de morte, cujas causas foram atribuídas à feitiçaria da filha de Guyracambí. Especialmente a mulher do principal Kayguá, ausente na ocasião, exigia vingança. O pajé Ñeẽngueí, que naquela época também vivia neste lugar, e a quem já fiz reiteradas referências, ordenou a execução do horrível crime, embora ele próprio não fosse Kayguá, mas Apapocúva como as vítimas da sua superstição. A mulher foi atraída para uma emboscada na mata e morta com um machado. Ninguém teve coragem de matar a sua filha, então deram a um menino a arma assassina e o obrigaram a atirar contra a menina de cerca de seis anos, que havia subido numa árvore.

Os cadáveres foram jogados no Paranapanema, que os devolveu à terra abaixo da cachoeira do Palmital, onde foram achados pelos brasileiros. Com medo de que o crime fosse descoberto, toda a aldeia se dispersou. A maioria dos Kayguá fugiu para o estado do Paraná; Ñeẽngueí, ao contrário, juntou-se ao bando de Joguyroquý, ao qual veio ter também, anos depois, Tapendí, que matara a menina.

Esta superstição e os assassinatos que dela resultam constituem o lado mais sombrio da vida religiosa dos Guarani. Aliás, também Henri Coudreau relata cenas muito semelhantes entre os Mundurukú no Tapajós[32], e em todas as tribos era costume usar de justiça mais ou menos severa contra supostos feiticeiros.

---

[32] Henri Coudreau: *Voyage au Tapajoz,* Paris 1897, p. 154f. (Segundo F. Pelino de Castrovalva e G. Tocantins).

Sobre uma outra espécie de feitiço maléfico, o ***mboraiaí***, praticamente nada sei a não ser o nome, que significa "mau (***aí***) canto (***mboraí***)". Cantando-se o ***mboraiaí*** para alguém, esta pessoa, por mais distante que esteja, sente no mesmo instante uma dor intensa muito ardente e morre em seguida. O temor dos índios quanto ao ***mboraiaí*** dos feiticeiros estrangeiros é desmesurado. Mesmo entre si, relutam em tocar no assunto — pois é sabido que não se deve pintar o diabo na parede.

Outros pajés têm o dom de dirigir o raio para objetivos de sua escolha. Com referência a isto, já falei de Ñanderyquyní à página 63. Também de Canindé, principal Oguauíva, que por volta de 1860 vinha se dirigindo com o seu bando para o litoral, diz-se ter atraído, com seu canto de pajelança, o raio para a casa de um brasileiro que não lhe queria pagar por serviços prestados. Conta-se que o devedor — ele só ficou atordoado pelo golpe — pagou ao índio imediatamente o que devia. É pena que nem todo os índios possam advertir seus devedores de forma tão incisiva!

Assim são as pessoas, assim são os poderes e os recursos mágicos de que dispõem os Guarani, e dos quais esperaram a salvação do ameaçador fim do mundo, através da fuga para a "Terra sem Mal". Ninguém deve se admirar muito da credulidade dos Guarani, pois mesmo no século XX não aparece um cometa nos céus, por exemplos, que não suscite as mais comovedoras tolices no seio das nações européias mais civilizadas; e grande parte da nação brasileira ouve atentamente o grasnar do agourento Múcio Teixeira, no Rio de Janeiro, cujas inspiradas profecias são trombeteadas em todo o país por mais de um jornal.

V

A DEMANDA DA "TERRA SEM MAL"

As opiniões dos pajés competentes divergem um pouco no que diz respeito ao lugar onde este paraíso deve ser buscado. Alguns, especialmente entre os Kayguá[33], eram de opinião que se devia seguir a mesma via de ***Guyraypotý*** por ocasião do dilúvio universal (cf. G. XII.): tornar o corpo leve mediante o jejum e a dança, com o que este pode ascender ao zênite e ingressar no paraíso pelos portais celestes (***yváy-roquẽ***), e chegar a ***Ñanderyqueý***. Até hoje, os Guarani acreditam piamente que o corpo pode tornar-se leve pela dança; a razão é a seguinte:

Quando e dançou uma noite inteira — por exemplo, durante uma celebração do ***Nimongaraí*** —, na manhã seguinte se está bastante cansado e, após um breve repouso, os joelhos ficam duros. Dançando-se uma segunda noite, no dia seguinte o esforço se faz sentir ainda mais. Na terceira noite, entretanto, o relaxamento dos músculos das pernas começa a diminuir; é como se o corpo se acostumasse cada vez mais ao movimento uniforme, de modo que para agüentar até o amanhecer da terceira noite já não é preciso tanto esforço quanto na noite anterior. O índio conclui, contudo, que seu corpo começa a se tornar leve não apenas em aparência, mas realmente, segundo seu peso específico. Na quarta noite, por fim, dança-se de modo completamente mecânico; os pés se movem sem que se faça nenhum esforço; quase não se percebe que se está dançando. Por isso mesmo, a reação que sobrevém é repentina e forte: um dos participantes quaisquer começa a cambalear e, no meio da dança, cai desmaiado de cansaço. A ceri-

---

[33] O movimento se disseminara muito cedo até os bandos Kayguá vizinhos. Com os membros destas hordas emigrados para leste, fundaram-se as aldeias de Salto Grande Piraju (1864) e de Jatahy (1855).

mônia interrompe-se incontinenti; — Que pena, diz-se então, se se tivesse podido continuar dançando só mais duas ou três noites, certamente nosso corpo haveria de se tornar tão leve que teria subido ao céu!

A outra opinião, defendida mais recentemente sobretudo por Nimbiarapoñỹ (cf. p. 9 a 15), de que uma Terra sem Mal deve também encontrar-se no centro da superfície terrestre, funda-se no terceiro capítulo do texto da lenda da criação, onde reza que *Ñanderuvuçú* construíra sua casa ***yvý ytá mbytépy*** (no centro da escora da terra); ali fizera ainda sua roça, que se plantou sozinha, dando frutos imediatamente (I.IV.). Mas a maioria esmagadora dos pajés principais buscava o ***Yvý marãeỹ*** no leste, além do mar.

Os Apapocúva só sabem da existência de um mar oriental. Eles não têm noção de que no oeste haja igualmente um mar; dever-se-ia, entretanto, esperar o contrário, sobretudo se considerarmos a opinião manifestada por von Martius[34], segundo a qual os ancestrais dos Guarani teriam descido dos Andes em direção à planície oriental. Os Apapocúva chamam o mar de ***paráry*** (Guarani antigo: ***pará***), embora os pajés, em suas profecias, etc., empreguem freqüentemente expressões como ***y recoypý*** (água eterna) e ***yvacué recoypý*** (apenas "céu eterno"?). Já tratei à página 60 da origem do mar a partir do charco de margens fugidias. O mar desempenha também papel de destaque em seguida ao espisódio da conflagração universal, na lenda de ***Guyraypotý***. É interessante que ali se mencione a serra do Mar, que se ergue como uma parede logo atrás do litoral sul do Brasil: ***cóvae*** (esta) ***yvytý*** (serra) ***paráry*** (do mar) ***jocoá*** (dique) etc. Os antigos Tupi do litoral chamavam esta serra de ***Paranapiacaba,*** que se traduz em geral por "lugar de onde se vê o mar". Também no §24 do texto Guarani da *Conquista Espiritual* ocorre o nome: ***ybĭtĭ guaçu parana piahaba***. Tenho minhas dúvidas que ***pia***, neste caso, signifique "divisar, ver"; na sua *Arte*

---

[34] C. F. Ph. v. Martius, *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Südamerikas, zumal Brasiliens,* Leipizig, 1867, I. p. 182 e mapa. Ainda mais longe do mar que o território original dos Apapocúva está o dos Jahúna do rio Apaporis, cujo mito do Jurupary, entretanto, faz o herói nacional *Milémaki* surgir da grande casa de água, a pátria do sol, isto é, o mar oriental. (Koch-Grünberg, *Zwei Jahre unter den Indianern,* Berlin, 1909, II. p. 292-293,)

de la Lengua Guraní, o autor da *Conquista* o traduz por "reparo"[35]. Nos exemplos que aí consigna, a palavra tem o significado de "defender, desculpar, cobrir, esconder"; não obstante, em dois casos seu emprego corresponde integralmente ao ***jocoá***, "reter", do meu texto Apapocúva; ***ayêpiâ curuçú pĭpé añangaguí***, "reter o diabo com a cruz", e ***amoñembiâha i*** "represar o rio". O sufixo verbal ***caba*** (Tupi), ***haba*** (Guarani), designa tanto o lugar quanto a finalidade de uma ação; logo, ***Paranapiacaba*** não deve ser nada mais que uma outra expressão para o ***paráy jocoá*** dos Apapocúva; ambos significam "dique do mar"[36]. Quem quer que tenha desfrutado a vista dos penhascos rochosos desta serra a se lançarem contra o embate das ondas, como por exemplo na ponta do Guarahú, certamente não contestará tal tradução, mesmo que desconheça o papel que esta serra desempenha na cataclismologia.

É muito curioso que o mar represente papel tão relevante para um povo que vive nas profundezas mais remotas do continente, e cujo modo de vida é integralmente interiorano. Isto fica sobretudo evidente quando os Guarani chegam de fato ao mar. A impressão do quebrar das ondas, que, como inimigo feroz, parecem estar sempre arremetendo contra a terra, é-lhes lúgubre: acreditam achar-se diante de uma permanente e ameaçadora fatalidade. Por isso, nenhum dos numerosos bandos que atingiu o litoral estabeleceu-se na ribeira do mar; nenhum jamais tentou navegar; nenhum logrou extrair do mar, para seu sustento, um elemento sequer. Sempre recuaram até onde não pudessem ver nem ouvir o mar; às vezes, internavam-se mais de um dia de viagem do litoral. A maioria dos líderes, aliás retornava com seu bando para o planalto, tão logo percebiam que seus planos

---

[35] Montoya, *Tesoro,* 288v/282v. Cf. também Platzmann, *Wörterbuch* p. 212: ***piár*** — afastar com a mão. Guarani: ***peár*** — desviar-se, afastar, empurrar. Martius, *Beiträge* II, p. 80: ***piar*** — afastar com a mão.

[36] ***Jocoá*** é formado pelo recíproco ***jo,*** o verbo ***co,*** "apoiar", e pelo sufixo verbal de lugar, finalidade, modo, etc. — Baptista Caetano de Almeida, indiscutivelmente o maior mestre da língua Guarani, fornece (p. 386) a seguinte explicação: "o isolamento, a separação de ***paraná*** ou o grande rio. Isto deve significar: ***pará*** — do mar; ***y-pia-háb*** — corta caminho". Na mesma página, acima, ele traduz ***piá,*** entre outras acepções como "tapar, antepassar, encobrir".

eram inexeqüíveis. Se o pajé adquiria a convicção — fosse por sonhos, visões ou manifestações da natureza mal-interpretadas — de que a destruição do mundo se daria em futuro iminente, reunia então seus discípulos, jejuava e dançava com eles para que lhe fosse revelado o caminho para o leste. Costumava demorar muito antes que tal revelação ocorresse. Mas estes índios, cujo maior defeito talvez seja a inconstância, demonstram uma admirável persistência e perseverança na persecução dos seus — bem posso dizê-lo — "elevados desígnios". Dança-se com aplicação o ano inteiro, e então o caminho se manifesta ao Nosso Pai, assim o diz I. XLIV. Certamente não é pouca coisa sustentar uma dança de pajelança durante todo um ano! — Assim que o tenha cumprido, o caminho se lhe revela, e aí iremos com ele ***ñaderovái coty,*** para o leste.

Ñanderovái significa literalmente "em (***i***) nosso (***ñandé***) rosto (***tová***)". Tal designação para o leste vem, naturalmente, do fato que os Guarani realizam todos os seus atos religiosos com o rosto voltado para o sol nascente; aliás, a posição "correta" de uma pessoa ou de uma coisa, por exemplo uma casa, é sempre com a sua parte frontal para o leste. Conformemente, o oeste é chamado ***ñandé*** (nossas) ***cupé*** (costas) ***py*** (em). A concepção dos antigos Tupi deve ter sido bastante semelhante à dos atuais Guarani, caso contrário os portugueses e os europeus em geral não teriam sido chamados de ***obaiguara*** "os que moram diante do rosto"[37].

A razão porque novos bandos Guarani sempre apareciam vindos do oeste tem sido freqüentemente mal compreendida. O Barão de Antonina, que foi quem mais lidou com estes recém-chegados, nos anos quarenta do século passado (cf. p. 11), afirma que eles teriam sido escorraçados de seu território em Mato Grosso por tribos inimigas. Mesmo que eu nada soubesse sobre a religião Guarani, eu teria que considerar esta afirmação como muito improvável, pelos motivos seguintes: os únicos inimigos de Mato Grosso mencionados pela tradição eram as horadas Guaikurú provenientes do oeste e noroeste, além dos

---

[37] J. Platzmann, *Wörterbuch* p. 342: ***cobaiguára*** — governar. Corrija para ***çobaiguara.*** Sentido: aqueles que têm casa defronte (em Portugal). P. 495: ***çobaiguara*** — procedente do outro lado. Cf. também Martius: *Beiträge* II, P. 46: ***çobay*** — (Portugal) — a terra de ultramar.

Chané que estavam em relação de dependência para com os primeiros. Estes inimigos foram chamados pelos Guarani de ***mymbá*** (animal doméstico) ***jára*** (senhores), abreviado para ***Mbajá***, isto é, "criadores de animais", porque se dedicavam à criação de cavalos em grande escala. Em 1661, cruzando em grande número o rio Paraguai em demanda do leste, estas hordas[38] iniciaram uma terrível guerra de conquista contra as missões Guarani dos jesuítas, das quais conquistaram o território ao norte do rio Jejuý. Ameaçaram Assunção repetidas vezes, avançando até Caazapa. Em 1744, afinal, seus ataques tiveram o ímpeto quebrado pela resistência que lhes ofereceu o governador Rafael de la Moneda, e na segunda metade do século XVIII sua capacidade de luta esmoreceu visivelmente. Em 1774 uma parte selou a paz com os espanhóis; em 1791 a outra o fez com os portugueses, definitivamente; no século XIX os belicosos Guaikurú começaram a desaparecer com rapidez[39], enquanto os Chané, mais pacíficos, tornaram-se sedentários e vieram a formar a principal força de trabalho da região. As hordas Guarani que viviam junto aos tributários do Paraná terão sido menos afetadas pelas incursões dos ***Mbjá*** do que aquelas estabelecidas nos afluentes da margem esquerdado Paraguai. Por que, nesse caso, haveriam os Guarani de emigrar justamente na época em que o poderio dos ***Mbajá*** havia arrefecido, e isso depois de terem conseguido agüentar a principal onda invasora, na segunda metade do século XVII? E por que continuam emigrando até hoje, quando ninguém mais precisa temer os ***Mbajá?*** Para os Guarani, inimigos muito piores eram os ***Avavaí*** (Kaingýgn) que habitavam o leste do Paraná. Embora estes, no início do século XIX não se estendessem tão a noroeste do Estado do Paraná como hoje em dia, um dos maiores problemas dos pajés-principais sempre foi adivinhar a tempo a presença destas hordas inimigas, de modo a evitar um confronto. E, finalmente, por que os Tañyguá, quando se libertaram da escravidão em Itapetininga, seguiram avançando para o mar, em vez de retornar à selva? Os fatos históricos só fazem confir-

---

[38] Rodrigues do Prado, "História dos Índios cavalleiros ou da nação Guaicúru", *Revista do Instituto Histórico e Geographico* I, Rio de Janeiro, 1856, p. 25.

[39] Ludwig Karsten, "Die Indianerstämme des Gran Chaco", *Internationales Archiv für Ethnographie,* vol. XVII/1-2, Seiden, 1904.

mar o que os próprios índios sempre me asseguraram: a marcha para leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização — mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra sem Mal.

Uma tal migração para o leste avançava muito lentamente, impondo aos participantes as mais severas privações. Os velhos debilitados e as crianças pequenas atrasavam a caminhada. As danças de pajelança de todas as noites e as prescrições de jejum tornavam difícil achar alimentos adequados. Destes, o mel era o principal, mas também ele era difícil de ser encontrado em quantidades suficientes para um número tão grande de pessoas. Quando chegava a época da derrubada, fazia-se uma pequena roça onde quer que se estivesse, e se aguardava a colheita de modo a usar ao menos parte dela durante a caminhada. A tradição dos Apapocúva narra como os retardatários eram atacados pelos animais ferozes, e como, certa ocasião, um índio se entregou voluntariamente aos jaguares como presa, para que os seus ganhassem algum terreno sobre as feras que os perseguiam e atingissem o contingente principal.

Não havia retorno para estes caminhantes. Conta-se que, há muito tempo, um grupo Guarani partiu da região de Cerro Ypehú, na fronteira paraguaia, para atingir o ***Yvý marãeỹ***. Transpôs o Paraná graças ao poder mágico de seu pajé, sem disto dar-se conta. Então, sem ser molestado, atravessou o território dos hostis Kaingýgn. No decorrer da viagem, entretanto, perdeu a fé no seu líder e decidiu retornar. Com terror, o grupo percebeu que as matas fervilhavam de inimigos. E, quando finalmente já se julgava próximo de sua pátria, deparou-se com as águas do Praná, que he cortavam a retirada. Desesperado, fugiu novamente para leste, mas deu com os Kaingýgn, que mataram seus homens e reduziram à escravidão suas mulheres e crianças. Os descendentes daqueles que haviam escapado desta sina perambulam ainda hoje, perseguidos pelos Kaingýgn, sem casa e sem roça, como caçadores arredios e assustadiços, no território do baixo rio Ivahy. As outras hordas os denominam de ***Yvaparé***, que significa algo como "os que queriam ir para o céu". Telêmaco Borba os chama de ***Aré,*** o que parece ser apenas uma mutilação de ***Yvaparé***; pelos brasileiros são chamados de "Botocudos", devido aos seus grandes batoques de madeira e às suas orelhas furadas. Eles nada têm em comum, além deste ape-

lido, com as hordas aguerridas que habitam o sul do Paraná. Sua língua é um autêntico dialeto Guarani, que lembra um pouco o Cheiru paraguaio pela pronúncia do *ç* como *ch* (cf. p. 18). Curiosamente, designam tanto o sol como a lua pela palavra ***pái***[40].

Quando os caminhantes tinham a ventura de alcançar o litoral, e depois que haviam superado razoavelmente o medo diante da visão inusitada do mar, retiravam-se novamente um pouco para o interior, erguiam uma casa de dança e começavam seriamente a dança com o objetivo de atingir o ***Yvý marãeỹ*** através da água. Então nosso pai caminha por cima (pelo ar), seus discípulos seguem pela terra e a água está seca para eles. Assim Joguyrovyjú imaginava a viagem miraculosa para a Terra sem Mal; outros acreditavam que, uma vez que o corpo tivesse ficado suficientemente leve, eles se elevariam juntamente com o seu líder ou mesmo com toda a casa de dança e desceriam no ***Yvý marãeỹ.*** Assim dançaram centenas de índios, cheios de entusiasmo e esperança, junto ao mar; então vinha a terrível decepção, e o pajé se defrontava com a imperiosa necessidade de encontrar uma explicação para o fracasso do empreendimento. Havia ocorrido algum erro, que anulara toda a magia e que, freqüentemente, fechava para sempre o caminho para o Além aos peregrinos.

Conta-se que, quando o pajé Canindé dançava com seu bando junto ao mar, vieram pelo leste, do ***Yvý marãeỹ,*** dois pássaros para lhes mostrar o caminho sobre a água. Sobrevoaram os dançarinos e finalmente pousaram sobre a cerca da casa de dança. Infelizmente, aí os viu um menino que não participava da dança, e que matou um dos dois pássaros com uma flechada. O outro levantou vôo, retor-

---

[40] Estes ***Yvaparé***, que os Guarani às vezes chamam de ***Tapîjá***, são conhecidos simplesmente como Botocudos pelos brasileiros. É óbvio que, como autêntica tribo Guarani, eles nada têm em comum, seja com os Botocudos-Aimoré do Espírito Santo, seja com os Botocudos de Santa Catarina, que falam um dialeto Kaingýgn bastante diferenciado (cf. H. Gensch, Wörterverzeichnis der Buger von Santa Catarina, *Zeitschrift für Ethnologie,* Heft 5, 1908, p. 744). No entanto, os intérpretes através dos quais o governo tentou a pacificação dos Botocudos de Santa Catarina, em 1911-1912, pertenciam à tribo dos ***Yvaparé,*** pela importante razão de ambos terem o lábio inferior perfurado. Além destas três tribos parece ainda haver, entretanto, "Botocudos" sem o lábio inferior perfurado!

nando em direção do mar. Canindé, então, comunicou imediatamente a seus discípulos que já não mais chegariam ao ***Yvý marãeỹ***.

A grande massa dos Guarani está hoje totalmente convencida de que já não poderá alcançar o ***Yvý marãeỹ*** como o fizeram outrora os antigos. Longe de duvidar da existência deste paraíso e de considerar o fato impossível em si, eles explicam sua limitação argumentando que seu corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc.), bem como pelo uso de vestimentas européias. O último que não só pregava a seus discípulos abstinência destas coisas, como ele próprio não as consumia, foi o pajé Guyracámbi (cf. p. 12).

E, no entanto, a antiga ilusão ainda não se desvaneceu completamente. Até hoje, a esperança do ***Yvý marãeỹ*** vez por outra incita alguns à ação. É por demais prometedora a velha lenda (I.XLV.). Então atravessaremos (o mar) e chagaremos ao jabuticabal. Se quisermos nos aproximar da casa de ***Ñandecý***, lá está a grande plantação antiga e o bananal. Atravessá-la-emos e entraremos na mata. E nossa boca ficará seca, e aí haverá mel para beber. E ao atravessar, chegaremos ao lago com água pegajosa; aí não beberemos, e nossa boca finalmente ficará seca. Seguindo, chegaremos à água boa, e aí beberemos. Então iremos à casa de ***Ñandecý,*** e ao nos aproximar vem a arara e nos pergunta: "***Ñandecý*** diz: O que você deseja comer, meu filho?" Nós lhe contamos: "Queremos comer pão doce de milho verde e bananas amarelas!". E no que prosseguimos, encontramos o sabiá. Ele vem ao nosso encontro e nos pergunta: "O que meu filho quer beber?" Nós lhe contamos: "Quero beber ***caguîjý***". E retornando, ele o relata a ***Ñandecý***. No que chegamos, ***Ñandecý*** chora e diz: "Na terra todos vocês morrerão, não voltem para lá, fiquem aqui, pois".

Aqui transparece nitidamente o antigo costume, compartilhado por tantas tribos, do choro como sinal de compaixão pelo recém-chegado em função dos sofrimentos por ele passados (cf. G. Friederici, "Der Tränengruss der Indianer", *Globus* LXXXIX, p. 30, 1907).

Em fins do século passado, um certo Ypéy percorreu as aldeias do interior e inictou os Guarani a se prepararem para com ele caminhar até o mar, tão logo ele completasse sua visita a todos os bandos. Gabava-se de que seu tio havia alcançado o ***Yvý marãeỹ*** diante dos seus olhos e lhe teria confiado o segredo do caminho para lá. Eu, pessoalmente, nunca cheguei a ver Ypéy, mas muitos bandos me contaram

que ele estivera entre eles. Finalmente ele desapareceu, e ninguém soube me dizer que fim teve este profeta. Seus últimos vestígios se perdem em Mato Grosso.

Em maio de 1912 encontrei, para surpresa minha, o acampamento de um pequeno grupo de Guarani paraguaios a apenas 13 km a oeste de São Paulo, num pântano às margens do Tietê. Eram autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e arcos e flechas, sem conhecimento do português e falando apenas algumas palavras de espanhol. Era o que restava de um grupo maior que aos poucos, no caminho, havia ficado reduzido a seis pessoas. Uma criança morreu ainda naquela primeira noite em que os encontrei. Eles queriam atravessar o mar em direção ao leste; tamanha era sua confiança no sucesso deste plano, que quase me levou ao desespero. Aliás, não se podia falar de outro assunto com eles. Quando lhes fiz a proposta de se transferirem para a Reserva do Araribá, indagavam somente se ela se situava no leste ou no oeste, e quando se certificaram que ficava a oeste, nada mais quiseram saber a respeito. Em vão citei-lhes todos os exemplos que conhecia, de pajés que tinham sido obrigados a desistir de plano semelhante: eles deveriam ter sido ingênuos e não entenderam, mas "Mamá", ela saberia como se canta para ***Tupãcý*** ("mãe do trovão"). A própria "mamá", que estava prestes a dar à luz, também me explicou muito categoricamente que um de seus filhos falecera hoje, mas àquele que estava para vir ao mundo não lhe passaria o mesmo, ele já nasceria na "terra onde não mais se morre". Tampouco ajudou explicar-lhes que, no caso de prosseguirem viagem, seriam certamente presos pela polícia como vagabundos; a polícia brasileira não os impressionava absolutamente. Ela não atira em ninguém e não perturba — era preciso ver a polícia paraguaia! Não dava para argumentar com eles; e no entanto, em hipótese nenhuma poder-se-ia deixá-los entregues à sua sorte. Não só porque esta teria sido bastante triste, como também porque a imprensa se apropriaria do caso, exagerando-o e o utilizando para todos os fins propagandísticos possíveis. Por outro lado, atraía-me a idéia de acompanhar de perto também este epílogo do grande drama das migrações dos Guarani. Assim, depois de me comunicar com o Inspetor de Índios em São Paulo, que me deu carta branca, eu disse àquela gente que eles poderiam seguir sua viagem; eu os acompanharia, como eles já me haviam pedido reiteradas vezes. Três dias depois, à noite, estávamos na Praia Grande, uma praia de 70 km de

comprimento, a sudeste de Santos. Escolhi um lugar onde os contrafortes de Itaipu, que avançavam muito para o sul mar adentro, não mais podiam esconder o nascer do sol, e levantamos nosso acampamento nas dunas do litoral, que aí é muito pouco povoado. Choveu a cântaros toda a noite, nosso fogo apagou e ficamos sentados tristes, sem abrigo, sob as nossas cobertas.

Mas, pela manhã, a chuva parou e o sol se levantou radiante e esplendoroso do mar. Ensimesmados e mudos, os paraguaios estavam a meu lado sobre a duna. Visivelmente, toda a situação lhes parecia extremamente lúgubre. Eles haviam, aparentemente, imaginado o mar de forma totalmente diversa e, sobretudo, não tão terrivelmente grande. Sua confiança tinha sofrido um golpe violento. Eles se mostravam bastante abatidos, especialmente à noite, e o canto de pajelança a ***Tupãcý***, que eu aguardava com grande expectativa, não progredia, embora eu também tivesse trazido o meu maracá e procurasse ajudar com todas as minhas forças.

No quarto dia, pensei que as pessoas haviam chegado ao ponto de eu poder lhes fazer novamente uma proposta razoável. Falei-lhes das vantagens que o Governo lhes oferecia na Reserva Araribá, da casa de dança e dos cantos dos pajés e os convenci finalmente, se bem que muito a contragosto, a aceitar a mudança para o mencionado lugar. Contente com esta concordância, eu estava sentado à noite nas dunas, quando veio a filhinha mais velha de ***Mamá***, postou-se diante de mim e me sabatinou severamente: Onde fica o lugar para o qual você nos quer conduzir? Atrás de nós? Para lá não vou! Aliás o Governo já está muito velho. E para que precisamos de mata e terr para plantar milho? Diga-me, por que você vive falando de Governo e de mata? — E, colocando-me conciliadoramente a mão sobre o ombro, acrescentou com a maior naturalidade: "***Eneĩ que, Chequyvý, yvágape jahávo!***" — "Não é, meu irmão, nós vamos para o céu! Mamá, eu, você e todos nós." — Iniciamos o caminho de volta, mas já em São Paulo o pessoal se arrependia amargamente de ter abandonado o litoral. Sim, diziam, devíamos ter feito as coisas lá embaixo de forma totalmente diversa. É que, antes de mais nada, não tínhamos taquaras de dança. É melhor voltar logo ao mar e tentar toda a estória de novo! Custou-me muito esforço até que finalmente consegui levá-los para a Reserva Araribá. Esta meia dúzia de paraguaios me deu mais trabalho do que os cento e cinqüenta Oguauíva. Chegando na Reserva,

exigiram categoricamente que eu devia ficar morando com eles. Prometi-lhes voltar dentro de um mês e cumpri pontualmente a minha palavra. Mas como então passei apenas alguns dias na Reserva e parti novamente, eles reuniram seus pertences e saíram pelo mundo, muito provavelmente de novo em direção ao mar. Nunca mais tive notícias deles.

Não quero terminar este capítulo sem antes colocar uma pergunta, que pessoas mais competentes poderão responder:

Serão estas migrações dos Guarani no século XIX os últimos estertores daquele movimento migratório que conduziu os Tupi-Guarani da época colonial a seus assentamentos ao longo da costa oriental? — Ou, em outras palavras: poderá a marcante expansão daquelas hordas ao longo de mar, observada no início do século XVI, ser atribuída a causas bélicas, como se costuma supor, ou a motivos religiosos?

Quase todo o litoral brasileiro estava, no momento do descobrimento, em mãos de hordas Tupi e Guarani[41]. Elas, no entanto, segundo todos os indícios, haviam avançado até ali há relativamente pouco tempo. Como se distinguiam da maioria das tribos do interior por seu valor guerreiro, é de se supor que a ocupação da costa oriental seja explicável através desta referida característica. Não contesto este fato, pela simples razão que os Tupi-Guarani, se não tivessem sido hábeis guerreiros, jamais teriam conquistado o litoral em tal extensão. Mas isto não quer dizer que o desejo de conquista os tenha levado ao litoral.

É perfeitamente natural que um povo de navegadores belicosos se estenda ao longo do mar; mas são-me totalmente obscuros os motivos que possam ter dirigido os planos de conquista das hordas Tupi para o litoral. Seus conhecimentos navais não haviam ultrapassado os princípios mais rudimentares de uma navegação costeira; sua principal fonte alimentar não era a pesca, mas a agricultura e a caça; ainda na época do descobrimento eles tinham, de um modo geral, as características de uma tribo interiorana. Assim, seria compreensível que as hordas Tupi, seguindo seu anseio de expansão, tivessem se espalhado pelas planícies do interior, como fizeram os Guaikurú no século XVII,

---

[41] Gabriel Soares de Souza, *Notícia do Brazil, in* Southey, *History of Brazil, 1.* — Fonseca Pinto, *Additamento extrahido da chronica dos Jesuítas do Pará e Maranhão, 1759.* — Laetius, *Novus Orbis.* — Vasconcellos, *Chronica, apud* Martius, *Beiträge* I.

e que se tivessem radicado ao longo dos rios. Mas, por que esta notória preferência pelo litoral?

As condições de subsistência são, para o habitante do litoral, — a não ser que ele tire seu sustento principalmente do mar, o que justamente os antigos Tupi não faziam — muito menos favoráveis do que para os habitantes do interior; por isto, até hoje, a costa brasileira, especialmente sua parte meridional, ainda é muito menos povoada que o interior. Não se imagine tampouco este litoral como via de comunicação; os rios, que servem ao transporte no interior, apenas o dificultam no litoral, onde não se os pode seguir, mas apenas cruzá-los constantemente.

Tais considerações me levaram à suposição de que a mola propulsora para as migrações dos Tupi-Guarani não foi sua força de expansão bélica, mas de que o motivo tenha sido outro, provavelmente religioso; sua habilidade guerreira apenas lhes possibilitou realizar, até certo ponto, os seus planos. O século XX não raiou para os Tupi do litoral. Por isso decidi divulgar o que ouvi dos seus parentes, os Guarani do sul.

VI

OS DIVERSOS ELEMENTOS DA RELIGIÃO ATUAL

As lendas aqui transcritas não esgotam em absoluto a mitologia dos Apapocúva. Não me detive, deliberadamente, nas lendas dos demônios da natureza que correspondem ao ***Caipóra*** e ***Ujára*** dos Tupi. Poder-se-ia compor vários volumes com as narrativas de animais e homens-animais, mais ou menos fabulosos. Aí aparecem o ***teju-jaguá,*** o lagarto-jaguar, e o ***tatú-jaguá,*** o tatu-jaguar; e ainda um monstro fabuloso, humanóide, com longas garras afiadas que cortam tudo o que tocam, além de dois irmãos ogros antropófagos. O mito ainda fala de anões, ***taguató-rembiuí,*** "comida de gavião", por serem tão pequenos que caem presa das aves de rapina; de uma horda de mulheres que vivem sós (***cuñã-tevíry***) e de homens disformes, que vivem sem esposas (***avá-tevíry***).

Uma outra lenda, que lamentavelmente não documentei de imediato, e da qual, por isso, esqueci vários detalhes, é interessante por não se encontrarem analogias na América do Sul, embora haja várias na América do Norte, entre os Arapahoe e outras tribos das planícies[42]: uma caveira sai rolando, pelo caminho, ao encontro de um homem, que tenta repeli-la com um pontapé. A caveira, no entanto, morde-o no calcanhar e nada a faz soltá-lo. O homem consegue se libertar por um ardil, e se refugia numa árvore, perseguido pela caveira. Esta se

---

42 Dorsey and Kroeber, *Traditions of the Arapaho,* Field Columb. Mus. Publ. 81. Vol. V., Chicago, 1903, p. 345, *in* Ehrenreich, *Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker.* Capistrano de Abreu contribuiu recentemente com um paralelo deste mito em quatro versões dos Kaxináwa do Alto Juruá: também ali os perseguidos pela cabeça rolante, que depois se transforma na lua, fogem subindo numa árvore. (***Rãtxa hunikuĩ,*** Rio, 1914, p. 454-480).

deita sob a árvore, olhando fixamente o homem. Finalmente, ela se agarra ao pé de um veado que passava correndo e que a leva consigo, e com isto o homem se vê livre.

Grande é o número de fábulas de animais. Estes são os elementos que mais facilmente se obtêm do índio, que ele menos teme comunicar ao estranho. Por isso, este tipo de mito foi mais freqüentemente observado e detalhadamente registrado. Disto decorre facilmente a impressão de que a religião dos índios consiste apenas nestas fábulas ou que, pelo menos, elas constituem seu elemento principal[43]. Se, contudo, o observador tivesse sempre sido considerado pelos índios como companheiro de tribo e de crença, e tivesse tido o domínio de sua língua, o quadro das religiões sul-americanas originais ter-se-ia configurado, provavelmente, como diferente sob muitos aspectos, e menos primitivo e rústico na sua totalidade, do que hoje é em geral o caso, devido à forma de observação empregada. É impossível exigir de um índio a tradução numa língua européia de mitos como o do *Iñypyru*, que se conformasse ao espírito do original. Ao passo que nós precisamos procurar encontrar as concepções fundamentais da religião original, o índio pressupõe, como absolutamente naturais e óbvios, este conhecimento e um número de outros que o observador normalmente não possui.

A religião dos Apapocúva, como eu a reproduzi aqui, compõe-se nitidamente de vários níveis de mitos e ritos. A base e a parte principal do edifício é formada por aqueles elementos que se encontram, com maior ou menor variação, em todos os americanos primitivos. As características do ciclo mítico dos Tupi-Guarani, propostas por Ehrenreich[44], estão presentes, pelo menos em seus pontos mais importantes. São eles: (1) A seqüência dos heróis culturais genealogicamente cor-relacionados[45]; eles são representados entre os Apapocúva por *Ñan-*

---

[43] Carlos F. Hartt: Contribuições para a Ethnologia dos Indios do Valle do Amazonas. *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro,* VI, 1885, p. 143ss.

[44] Ehrenreich: Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker, *Zeitschrift für Ethnologie*, Ano 37, Berlin, 1905, Suplemento, p. 60.

[45] Cf. Dénis: *Une Fête Brésilienne.* Thevet: *Cosmographie Universelle,* Paris, 1575; em Ehrenreich: *Mythen und Legenden.*

deruvuçú e *Ñanderú Mbaecuaá* numa geração e por *Ñanderyqueý* e *Tyvýry* na outra. Aos primeiros correspondem, entre os Tupi, os dois irmãos *Tamenduaré* e *Arikuté*; aos segundos, *Caroubsoug*, *Monan* (e *Maire Monan*), *Maire Poxi* e *Maire Ata*; mas faltam no mito Apapocúva exatamente as características principais destes últimos heróis culturais Tupi; (2) no mito dos gêmeos, a viagem dos irmãos até o pai. Dela trata o capítulo XLI do meu primeiro texto. Mas, das provas que lhes são impostas, como no mito Tupi, nada se conhece entre os Apapocúva. A passagem I.XLI. 4-6, entretanto — "Enquanto caminhavam, *Ñanderyqueý* incomodava seu pai com pedidos e perguntas... e então *Ñanderyqueý* perguntou pelas insígnias de seu pai e este as deu a seu filho" —, seguramente surgiu do motivo "luta entre pai e filho" que se encontra no mito dos Aruak. A peculiar organização do *yrymomó* e do charco com as margens movediças talvez seja uma forma mal-interpretada do motivo das simplégades (cf. p. 59 a 60 e I.XV.).

Nenhum dado recorda a obtenção das plantas cultivadas pelas crianças. Aliás, o mito dos gêmeos dos Apapocúva se aproxima mais estreitamente ao dos Bakairí do que ao dos Tupi, e apresenta, como aquele, algumas semelhanças extraordinárias com o mito dos Yurakaré: o morcego *Semino*[46] dos Bakairí tem sua contrapartida no·Morcego Originário dos Apapocúva. A morte da mãe e a adolescência dos gêmeos entre os jaguares coincidem quase totalmente entre os Bakairí e Apapocúva[47]. Entre os primeiros, os gêmeos são retirados pelos jaguares do ventre da mãe morta[48] e colocados numa cabaça, enquanto nos Apapocúva são postos numa peneira de cabelo*; o tio-jaguar ensina os gêmeos a atirar com flechas (cf. I.XI.)[49]. ***Mero,*** a avó-onça dos

---

[46] V.d. Steinen, *Durch Zentralbrasilien,* p. 289, *Naturvölker,* p. 326.

[47] V.d. Steinen, *Naturvölker,* p. 323-324.

[48] A lenda dos Kaxináwa relata que uma mulher grávida foi atingida no céu por um raio e caiu na terra, onde o caranguejo lhe cortou o ventre, retirando o menino ***Pökã*** e sua irmã ***Iriki.*** Ele cria as duas crianças, que posteriormente se casam. Do filho do casal, os habitantes da terra recebem a floresta, a água, os peixes, os animais de caça, etc. (Capistrano de Abreu, ***Rãtxa hunikuĩ,*** p. 481, 494, 500).

* *Sic: Harsieb* no original. (N.T.)

[49] Entre os Kaxináwa, os irmãos ***Kupĩ*** e ***Manã*** são exortados pelo pai: "Meus filhos, matai pássaros aqui perto". (Cf. I.XII.3). Não obstante, eles se afastam e encontram

Bakairí, chama à ***Keri*** e ***Kame*** de "meus netos" (cf. I.XVII.). À semelhança de ***Keri,*** que é ressuscitado por ***Kame*** através de um sopro após haver-se acidentado, ***Ñanderyqueý*** o é por ***Tyvýry.*** Os gêmeos vingam a morte da mãe; a onça se atira na água e escapa, assim como faz a onça prenhe entre os Apapocúva (cf. I.25). A semelhança entre a lenda do roubo do fogo dos Apapocúva e a da obtenção do sol nos Bakairí[50] já foi apontada por mim à página 64. Como ***Ñanderyqueý,*** também os gêmeos do mito Bakairí[51] inventam antes de sua partida da terra a dança da pajelança (cf. XLI.). Se ***Keri*** vive no céu e é o ancestral dos Bakairí[52], também nisto ele corresponde completamente ao ***Ñanderyqueý*** dos Apapocúva. O mais surpreendente é, no entanto, como a caracterização dos diferentes temperamentos dos gêmeos faz ***Keri*** coincidir com ***Ñanderyqueý*** e ***Kame*** com ***Tyvýry.***

O mundo mítico dos Apapocúva revela muito menos relações do que eu esperaria com o dos Chiriguano, cujo conhecimento recente devemos a Nordenskiöld. Mas o que é então guaranítico, e o que é Aruak, nos mitos que o mencionado autor registrou? Através da convivência dos Chiriguano e dos Chané, e da guaranização destes últimos, que se completou há pouco, deu-se uma completa interpenetração de ambos os ciclos míticos, o que, para o estudo dos mitos, é particularmente lastimável. Também Ehrenreich esperava encontrar na mitologia dos Chiriguano (e Guarayo) a chave para muitos mistérios. Exatamente na mais importante de todas aquelas lendas, a do ***Inómu, Tatutunpa*** e ***Yahuéte***[53], não há como descobrir se pertencia originalmente aos Chané ou aos Chiriguano. A designação ***aña*** e ***tunpa***[54], que os Chané usam para "alma de morto" e "ser sobrenatural", parecem-me origi-

---

um jaguar, que matam. Nisto ***Kupĩ*** revela traços de personalidade semelhantes a ***Ñanderyqueý,*** e ***Manã*** a ***Tyvýry*** (Capistrano de Abreu, p. 339).

[50] V.d. Steinen, *Naturvölker,* p. 324.

[51] V.d. Steinen, *Naturvölker,* p. 326.

[52] V.d. Steinen, *Naturvölker,* p. 327.

[53] Nordenskiöld, p. 271. À exceção da introdução, foram-lhe contados da mesma maneira pelo Chiriguano Yambási e o Chané Batirayn.

[54] Nordenskiöld, p. 257.

nárias de suas acepções na linguagem missionária[55]. A lenda da criação do mundo assemelha-se, em seu começo, muito à dos Apapocúva: conta-se que no começo havia um ***Tunpa;*** ele fêz a terra, etc.[56] Compare-se com isto I.I.; as lendas de outras tribos pressupõem geralmente a terra como já existente. Na lenda do roubo do sol[57] o ***Caracará*** desempenha o mesmo papel que no mito do roubo do fogo entre os Apapocúva. ***Tatutunpa*** (o mais jovem)[58] apresenta numerosas semelhanças essenciais com ***Ñanderyqueý:*** a roça de seu pai planta-se sozinha e imediatamente produz frutos como a do pai de ***Ñanderyqueý*** (I.IV). Mas entre os Chané não é a mãe, e sim a avó, quem duvida do milagre. ***Inómu,*** mãe de ***Tatutunpa,*** cai viva nas mãos de ***Yahuéte,*** o jaguar de duas cabeças. ***Tatutunpa*** exige armas ao avô, e com elas mata pássaros; mas um ***araqua***, que escapa às suas flechas, adverte-o: "farias melhor em procurar tua mãe do que em flechar pássaros!". Ele a encontra na mata, cega, e é por ela incitado à vingança contra os jaguares. ***Tatutunpa*** mata os jaguares a pancadas quando eles chegam ao bebedouro, com exceção de ***Yahuéte***, que foge para a lua. O segundo gêmeo está curiosamente ausente em Nordenskiöld: ***Aguaratunpa,*** que sempre se apresenta com ***Tatutunpa*** (o mais velho), corresponderia antes ao ***Ñanderú Mbaecuaá*** dos Apapocúva.

À página 286, o mesmo autor documenta uma lenda que lhe foi contada por um Chiriguano, e que é de interesse porque o seu "***Añatunpa***" corresponde ao ***Añáy*** dos Apapocúva. Quando ***Añatunpa*** encontrava um homem que procurava mel, ele o deixava coletar bastante para então matá-lo. Um homem, a quem ele surpreendera nesta atividade, pede-lhe que o matasse em casa. ***Añatunpa*** o leva nas costas, mas no caminho este põe fogo no pescoço de ***Añatunpa*** e se agarra nos arbustos quando ele começa a correr. Os cabelos de ***Añatunpa*** pegam fogo e ele

---

[55] Os Tembé e Turiwára do rio Acará, no Pará, empregam o termo "***Tupána***" com sentido idêntico. Seus mitos, horrivelmente desfigurados pela incorporação de traços cristãos, não conservaram nenhum dos nomes próprios originais e apenas relatam um número de "***Tupána***" diferentes.

[56] Nordenskiöld, p. 260ss. A lenda do dilúvio (p. 253) registra elementos Aruak: ele parece ser um autêntico mito Chané.

[57] Nordenskiöld, p. 263.

[58] Nordenskiöld, p. 271ss.

é queimado. A semelhança com traços do mito de ***Añãý*** dos Apapocúva (I.XXXI, XXXII, XXXVII e XXXIX) é flagrante.

A versão que conta que da cabeça do ***Añáy*** morto nascem mosquitos, lembra a lenda do Yurupari dos índios Uaupés[59] e motivos da América do Norte. Muito interessante, neste sentido, é também o episódio contido em I.XXXIV e XXXVII, onde os gêmeos escalpam um ***Añáy*** a pedido de suas filhas, para que ele também fique tão enfeitado como ***Ñanderyqueý*** e ***Tyvýry.*** Esta estória, diz Ehrenreich[60] encontra-se em versão quase idêntica entre os Kutenai do rio Colúmbia, e, a mais de 60 graus ao sul, entre os Karajá. Uma mulher ou fêmea de animal, que traz consigo uma criança belamente pintada, encontra um jaguar ou coiote gigante, que deseja ser pintado da mesma maneira. Ela lhe aconselha expor-se ao fogo numa cova, com o que ele vem a se queimar ou se sufocar. Entre os Apapocúva, o ***Añáy*** finalmente cai num abismo (I.XL.), assim como o ogro dos Juakaghiro siberianos cai numa torrente de fogo.

O motivo de "ser engolido", do qual temos um exemplo tão típico na lenda Bakairí[61], também não está totalmente ausente na lenda dos gêmeos dos Apapocúva. Está, no entanto, transformado no episódio I.XXXI até I.XXXIII, onde ***Ñanderyqueý*** é morto a pancadas pelo ***Añáy*** e acondicionado no fundo de um cesto, sendo retirado por ***Tyvýry*** que, soprando, o faz reviver. Por estas analogias, parece ficar comprovada com bastante segurança a originalidade e autencidade da lenda dos gêmeos dos Apapocúva (I.III-XLI.) em todos seus elementos.

As idéias básicas da cataclismologia dos Apapocúva também me parecem totalmente originais — com exceção naturalmente da casa de madeira de Guyraypotý (G. VII.)[62], o que inclui todas as especulações pessimistas, baseadas em I.XLII, que caracterizam o fim do mundo

---

59 Stradelli: "La leggenda dell'Iurupari", *Bol. de la Soc. Geogr. Ital.* 1890, p. 659, 798; em Ehrenreich: *Mythen und Legenden.*

60 Ehrenreich, p. 76.

61 V.d. Steinen: *Naturvölker,* p. 325.

62 A lenda dos Kaxináwa menciona a "casa-canoa" que é solta e levada pelo dilúvio (Capistrano de Abreu, p. 503).

como uma espada de Dâmocles. Uma conflagração universal seguida de dilúvio[63] era também conhecida pelos Tupi; o nome ***Paranapiacaba*** (dique do mar) para a serra do Mar me leva a pensar que nesta região o dilúvio tenha sido provocado não pela chuva, como entre os Tupi, mas pelo mar, como entre os Apapocúva. No entanto, a lenda dos Yvaparé (que ele chama de Aré) documentada por Telêmaco Borba[64] está de tal forma mesclada de elementos da mitologia Kaingýgn, que só pode ter sido narrada por um índio influenciado por longos anos de escravidão naquela tribo.

Muito peculiar é a lenda do incêndio subterrâneo que faz desabar a terra pedaço a pedaço, com estrondo ensurdecedor, quando *Ñanderyqueý* lhe retira o suporte. Semelhante interpretação seria explicável numa tribo da região vulcânica dos Andes; também um dilúvio sob a forma de uma ressaca do mar se enquadraria neste contexto. Como é que exatamente os mediterrâneos Apapocúva são levados a considerar o mar como causa do dilúvio, enquanto seus parentes mais próximos no litoral o relacionam a chuvas torrenciais? Do oeste vem a perdição trovejante, segundo G.I 3-4.

A cruz eterna de madeira (*yvyrá joaçá recó ypý*) orientada pelos pontos cardeais, que *Ñanderuvuçú* emprega como base da terra, parece compartilhar apenas a forma e o material com a cruz dos cristãos. Ela corresponde à cruz que nos ornamentos norte-americanos se encontra como símbolo freqüente das quatro direções celestes.

Já disse à página 55 que considero ***Tupá*** a personificação original da tempestade. Ehrenreich o considera, enquanto deus do raio e do trovão, como um produto da interpretação missionária[65]. Nome e costumes, no entanto, indicam elementos tão arquiamericanos, que

---

63 Dénis: *Une fête brésilienne*; em Ehrenreich: *Mythen und Legenden*. O chefe Tembé Tukúra me contou que o ***Tupána-miní*** (Jesus Cristo), irado, teria lançado sua flecha numa rocha, brotando daí o dilúvio; duas crianças teriam sido salvas numa grande panela. O incêndio universal ter-se-ia originado por causa do incesto entre o sol e a lua.

64 Telêmaco Borba, "Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná", *Revista do Museu Paulista, VI*, p. 59.

65 Ehrenreich, p. 52. Léry observa expressamente que ***Toupan*** é apenas o trovão, não Deus. Deuses da tempestade se encontram também alhures; d'Orbigny (***L'homme américain,*** p. 166) menciona o deus da tempestade ***Morroroma*** dos Yuracare e (p. 296)

não posso concordar com ele. O reluzente ornamento labial de ***Tupã,*** que brilha como um raio, encontra sua contrapartida nos enfeites resplandecentes dos heróis solares de outras tribos: no enfeite nasal de ***Izi,*** no mito do Yurupari[66], e no escudo dourado de *Viracocha*. A palavra "***Tupã***" foi explicada de formas diversas. A explicação de Baptista Caetano de Almeida (p. 344), que contrapõe ***tupa,*** "alma da existência" ao ***añang,*** "alma do mal", é totalmente não-indígena. Procurou-se derivá-la de ***tuba,*** "pai", o que não faz sentido, pois pelo menos no mito Apapocúva ***Tupã*** não é pai de ninguém, ao contrário, ele se destaca na sua qualidade de "filho" de ***Ñandecý.*** Mas foi decididamente o grande Montoya quem levou a palma, ao explicar este nome pela tradução "***Manhu?***" *Quid est hoc?*"[67]. Eu o admito enquanto explicação oficial, necessária para apagar o significado antigo do nome na lembrança dos Guarani convertidos; mas me parece impossível que o próprio Montoya, com o seu conhecimento dos índios, acreditasse nela. 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".

Já mencionei à página 54 que o ***Añã'y*** da lenda Apapocúva nada tem a ver com o "demônio" ***Anhanga***. Além da lembrança de uma tribo inimiga, foram reunidos para a formação deste personagem, conforme comprovam as analogias relacionadas à página 114, um número de traços que talvez originalmente tenham pertencido a outras figuras. Não exige maiores explicações o fato de que os demônios animais sejam de origem autenticamente indígena. Desta forma, nenhuma personagem da mitologia Apapocúva seria eliminada como suspeita de procedência estranha.

Examinemos agora as concepções animistas dos Apapocúva quanto à sua originalidade. A idéia fundamental, a partir da qual tudo mais

---

diz dos Moxos: *"d'autres redoutaient ceux du tonnerre"*. Os Apapocúva chamam só o trovão de ***yapú*** e só o raio de ***overá.***

66 Stradelli: *La leggenda dell'Jurupari;* em Ehrenreich: *Mythen und Legenden.*

67 Montoya: *Tesoro,* 402v. 396 v.

se explica, é a doutrina do dualismo da alma humana, composta de ***ayvucué*** e ***acyiguá*** (cf. pp. 29-33 e 44). O ***ayvucué*** é mais ou menos o mesmo em todas as pessoas; o que determina as diferenças de caráter é o ***acyiguá***, a alma animal que a ele se acresce. Embora o ***ayvucué*** seja necessariamente bom, isto não implica que o ***acyiguá*** seja necessariamente mau, como demonstra o caso da mulher com ***acyiguá*** de borboleta. O motivo pelo qual o ***acyiguá*** impede que seu portador entre no ***yvý marãeỹ*** é que as almas animais, mesmo que não tenham estabelecido uma ligação com o ***ayvucué***, só podem ali chegar muito excepcionalmente (como foi o caso do ***tatu*** da filha de ***Guyraypotý*** — G.IX.)*. Também há, no entanto, um bom número de animais que são característicos do ***Yvý marãeỹ***. São, sobretudo, as aves migratórias, que vêm de lá em visita à terra, mas que, como não podem acostumar-se aqui, sempre retornam ao ***Yvý marãeỹ***. Pertence ainda a ele a grande serpente não venenosa ***caninana*** (*Phrynonax sulphureus*), a ***Ñacaniná*** dos Apapocúva. Dela se diz que, com a chegada da estação fria, sobe ao topo de uma árvore, ali se estira e sobe ao céu. Só quando o ***acyiguá*** é a alma de um animal predador é que ele se torna perigoso aos humanos após a morte de seu dono, sob a forma de ***anguéry,*** da mesma forma como já em vida fazia de seu portador um indivíduo perigoso.

Uma concepção semelhante foi registrada entre os Karib insulares[68]. Segundo esta concepção, cada pessoa teria três almas; como, contudo, duas delas não se distinguem quanto à sua essência, em realidade são apenas duas almas; destas, a boa, que após a morte se transforma em ***icheiri,*** situa-se no coração; as duas outras, que se convertem em ***mapoya,*** espíritos maus, localizam-se na cabeça e nos braços. O ***acyiguá*** dos Apapocúva, que corresponde ao ***mapoya,*** radica-se entre cabeça e braços, isto é, na nuca. Aliás, é por este mesmo lugar que costuma sair do corpo o ***niakó,*** a alma dos Paressi[69].

---

* Esta frase parece-nos um tanto obscura. (N.T.)

68 Müller: *Geschichte der amerikanischen Urreligionen,* p. 207f. — C. de Rochefort: *Historische Beschreibung der Antilleninseln,* Tradução, Frankfurt am Main, 1668, II., p. 337, 361. — Em Koch: *Zum Animismus.*

69 V.d. Steinen: *Naturvölker,* p. 340.

Numerosas fontes registram vestígios que tornam verossímil a existência de uma concepção semelhante à dos Apapocúva. Os Boróro são araras vermelhas[70]; cada Boróro tem sua arara vermelha em que a alma penetra temporariamente. Os Kaingýgn são jaguares; não só na opinião dos Guarani (cf. p. 34), mas eles próprios se denominam assim e se vangloriam de seu parentesco (literalmente entendido) com aquele animal predador. Quando pintam sua pele amarela com manchas ou listas negras para a luta, entendem que também na aparência se assemelham bastante ao jaguar, e o alarido que fazem no ataque soa quase como o grunhido surdo da onça quando está sobre a presa. Tudo isto não é absolutamente simbólico; levam tão a sério seu parentesco com o jaguar que, naquelas pessoas que eles mesmos denominam de ***mĩ-vẽ*** "aquele que vê jaguares", estas idéias degeneram em uma forma peculiar de perturbação mental. Este vidente, que se desenvolve a partir do ***mĩ-ñantí*** "aquele que sonha com jaguares", crê-se amado pela "filha do senhor dos jaguares" (***mi-g-tan-fi***), isola-se de todos os parentes e companheiros, e perambula solitário e selvagem pela mata até que lhe vêm alucinações em que um jaguar lhe indica o caminho até a jovem-onça.

Outro caso se passou comigo entre os Ofaié-Chavante. A caminho para o seu acampamento, encontrei um tatu, que derrubei com um golpe do verso do facão no focinho do animal, levando-o para um bom assado à fogueira do acampamento. Após a euforia inicial dos índios, um deles notou de repente que o tatu tinha uma orelha furada. Consternação geral! O animal era um companheiro de tribo, pois os Ofaié também têm as orelhas furadas. Entrementes, o tatu, que apenas ficara atordoado com o golpe, começou a se mover novamente; e foi deveras comovedor ver como estes cruéis caçadores, que jamais consideram necessário dar o golpe de misericórdia numa caça, colocavam o bicho em pé e procuravam fazê-lo fugir. Tiveram, literalmente, que o ajudar a se embrenhar nos protetores arbustos circunvizinhos.

As constantes transformações de humanos em animais, e sobretudo a tão difundida crença no homem-lobo, encontram sua explicação

---

[70] V.d. Steinen: *Naturvölker,* p. 511.

mais simples e plausível nos ensinamentos dos Apapocúva sobre o dualismo da alma. Não é para expressar o rápido movimento da alma, como acredita Th. Koch[71] que o índio (pelo menos o Guarani) a faz entrar num corpo animal. A pessoa em questão não precisa procurar um animal no qual a sua alma poderia se abrigar, e menos ainda precisa "transformar-se": já antes ela era o animal em causa, e o ***acyiguá,*** a sua alma animal, só faz se manifestar na forma condizente. Por esta razão as almas de pessoas más, entre os Guaikurú[72], entram em animais tanto maiores quanto mais malévolas elas foram. Traduzindo para os termos Guarani: quanto maior o animal predador cujo ***acyiguá*** a pessoa possuía, mais maldosa ela era.

Não há nada de excepcional no fato de que alma de um morto ainda possa ser morta de maneira especial, como fizemos com a ***acyiguá*** de Avareteý (cf. pp. 38-44), nem tampouco que o ***Añã'y*** ameace de morte a alma no caminho para o Além (p. 37), como provam numerosas analogias na mitologia de outras tribos. Os Kaingýgn, vizinhos dos Apapocúva, relataram-me uma série desses perigos a que está exposta a alma no caminho para o Além: ali há várias bifurcações, uma das quais leva à teia de aranha gigante, outra a um laço estendido por uma árvore curvada que, ao se soltar, atira a alma numa panela fervente (o inferno cristão?). A alma, finalmente, deve cuidar para não escorregar numa pinguela lisa e se precipitar no pântano onde um caranguejo gigante está de emboscada. Tudo isso o pajé dos Kaingýgn canta mui enfaticamente ao ouvido dos mortos, com o acompanhamento de maracás. As almas dos Otomacos, a caminho do Além, deviam vencer a luta com o pássaro ***Fichitigi***[73] e as dos Paressi[74] são ameaçadas por um homem-cão. Os Apapocúva compartilham com os seus primos

---

[71] Th. Koch: "Zum Animismus der südamerikanischen Indianer", *Internationales Archiv für Ethnographie,* XIII, Leiden 1900, p. 11.

[72] Steinmetz: *Ethnographische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe,* Leipzig, 1894, I. p. 164.

[73] *Aufsätze zur Kunde ungebildeter Völker,* Weimar 1798, p. 155 — Em Koch: *Zum Animismus der südamerikanischen Indianer.*

[74] V.d. Steinen: *Naturvölker,* p. 345.

Chiriguano[75], entre outros, o costume de iniciar os lamentos fúnebres antes mesmo de ocorrer a morte.

Realmente típica das concepções complicadas, embora no fundo extremamente primitivas, dos Apapocúva, é sua opinião sobre a ascensão ao céu, tema que desempenha papel tão relevante nos seus mitos. Ela não se fundamenta em nenhuma crença em uma apoteose que se realizasse de forma misteriosa, mas é uma simples conclusão baseada na experiência, feita inúmeras vezes, de que o corpo, quanto mais se dança, mais leve fica.

O portal celeste ***Yváy roquẽ*** encontra-se também no mito dos Bakairí[76]; e se o Apapocúva anseia voar sobre o mar para a Terra sem Mal, a leste, isto encontra paralelo em outros povos: o pajé dos índios Orinoco salta sobre o "inferno" e aterrisa do outro lado[77]; e d'Orbigny relata do avô (***tamoi***) do Guarayo: "*puis il s'est elevé, vers l'orient, tandis que des anges (sic) frappaient la terre de tronçons de bambous*"[78]. Se colocarmos em lugar de "anjos" os discípulos, teremos um autêntico pajé Apapocúva que, ao som das taquaras de dança, sobe ao céu e se dirige para o ***Yvý marãeỹ*** a leste. Os Apapocúva estranhariam, apenas, que entre os Guarayo sejam os homens e não as mulheres que portam as taquaras de dança (cf. p. 80). Segundo o mesmo autor, os Guarayo dançam com os olhos fixos no sol (nascente?), "*et terminent toujours la cérémonie par des libations*". Compare-se com isto a solene bebida de mel dos Apapocúva, à página 90.

A questão seguinte concerne os elementos que os Apapocúva poderiam ter incorporado da religião de seus vizinhos. Com os ***M̲bajá*** (Guaikurú e Cháne), eles só tiveram contatos da segunda metade do século XVII até a segunda metade do século XVIII, e mesmo assim estes foram de caráter belicoso, de modo que uma troca de idéias neste

---

[75] *Allerhand, So Lehr- als Geistreiche Brieff, Schriften und Reise-Beschreibungen, welche von denen Missionariis etc. in Europa angelanget sind,* Wien, 1748, IV, No. 562, p. 73 — Cf. também Thouar: *Explorations dans l'Amérique du Sud,* Paris, p. 52.

[76] V.d. Steinen: *Naturvölker,* p. 344.

[77] Juan Ambrosetti: *Lenguas del Grupo Kaingangue,* Buenos Aires. P.F. Vogt: "Die Indianer des oberen Paraná", *Mitteil. Anthropolog. Ges.,* Wien, XXXIV, 1904.

[78] *Aufsätze*, p. 103. Em Koch: *Zum Animismus.*

sentido seria pouco provável. Das tribos que habitaram os "Campos de Xeres" antes dos Cháne, mal sabemos seu nome. A oeste e sudoeste dos Tañygyá, Apapocúva e Oguauíva, vivia e vive ainda hoje a grande massa das hordas Guarani reunidas sob o nome de Kayguá. Tribos com outras línguas e costumes estavam localizadas apenas ao norte, além do Ivinhema (os Ofaié-Chavante), no leste, além do Paraná (os Kaingýgn-Coroados), e, em parte, ao sul, abaixo das Sete Quedas, na margem oeste do Paraná (os Yvytorocái-Tupi). Não conhecemos absolutamente nada da mitologia destes últimos; eu mesmo nunca cheguei a ver esta tribo, e apenas a conheço dos trabalhos de Juan Ambrosetti e P. Vogt[79], dos quais se depreende que ela fala um dialeto bastante diferenciado da língua Kaingýgn.

Sobre a mitologia dos Kaingýgn, possuímos os apontamentos de Telêmaco Borba, que passou quase toda a vida no contato com eles, aprendendo também a sua língua. Lamentavelmente, minhas próprias observações não conferem totalmente, em alguns pontos, com as daquele senhor de tão altos méritos por seu trabalho com os índios. Em todo caso, a mitologia dos Kaingýgn é fundamentalmente diversa da dos Guarani. Ela se baseia, como a dos Guarani, numa lenda de gêmeos; mas enquanto toda a vida religiosa da tribo, entre os Guarani, está sob o signo da dança de pajelança, entre os Kaingýgn ela está sob o da divisão em clãs e do culto aos mortos. Telêmaco Borba não destaca nitidamente, nas suas observações, o primeiro ponto, mas Ehrenreich[80] imediatamente deduziu de forma correta o que se tratava. A lenda de criação de Borba menciona quatro pais ancestrais: ***Kayngang, Kayurukré, Kamé*** e ***Kuruton;*** mas no correr do texto fica evidente que o primeiro e último são, a rigor, irrelevantes, pois o próprio texto de Borba só menciona ***Kayurukré*** e ***Kamé*** em oposição um ao outro. De minha parte, nunca ouvi mencionarem outros ancestrais dos Kaingýgn senão ***Kañerú*** e ***Kamé; krẽ*** significa "família, descendentes". O primeiro corresponde ao ***Keri*** dos Bakairí e ao ***Ñanderyqueý*** dos Apapocúva: ele é de caráter fogoso, capaz de decisões rápidas, mas é instável; seu

---

79 D'Orbigny, p. 341.

80 Ehrenreich, p. 33.

corpo é esbelto e leve. ***Kamé*** corresponde mais de perto a seu homônimo entre os Bakairí e ao ***Tyvýry*** dos Apapocúva: ele é igualmente pesado, de corpo como de espírito, mas é perseverante. A pintura corporal característica de ***Kañerú*** são manchas, a de ***Kamé*** são listras.

Não apenas toda a tribo dos Kaingýgn, do Tietê ao Ijuhy, divide-se nestes dois clãs exogâmicos, segundo a sua ascendência paterna, mas toda a natureza. O Kaingýgn distingue entre objetos delgados e grossos, manchados e listrados, como pertencentes a ***Kanẽrú*** ou a ***Kamé,*** feitos por este ou por aquele, e que podem assim ser usados por este ou por aquele no ritual. A divisão em clãs é uma constante que está presente em toda a vida social e religiosa desta tribo. Os conceitos de ***Kaingýgn*** e ***Kuru-tõ*** nada têm a ver com isto. A tribo se autodenomina de ***Kaingýgn***[81] (***y-ü*** gutural como no Guarani, p. 20); forasteiros fortes e corajosos também são assim distinguidos. ***Kúru-tõ,*** isto é, "sem (***-tõ***) vestimenta (***kúru***)", é a alcunha que eles dão aos ***Yvaparé***-Guarani (cf. p. 102).

A legenda Kaingýgn nada diz da criação da terra. Falta a linhagem ancestral dos gêmeos: ***Kañerú*** e ***Kamé*** surgem, cada um com um certo

---

[81] O nome foi introduzido na literatura por Taunay e Borba, sob a forma de Caingangues, porque a maioria dos brasileiros é incapaz de ouvir corretamente a terminação ***ýgn,*** e muito menos de pronunciá-la ou escrevê-la foneticamente. Daí decorre que nos relatórios oficiais do Serviço de Proteção aos Índios em São Paulo se encontra o nome da tribo escrito como "Caingangues"; mas o de seu chefe ***Rerýgn*** aparece como "Rerim": a terminação em causa é reproduzida, portanto, uma vez como "-angues", a outra como "-im". Entre outras designações encontradas na literatura mais antiga está Caiqui, como se lê o nome da tribo em Martius (*Beiträge* II, p. 212), que corresponde provavelmente a ***kaiká,*** "companheiro". ***Cames*** (***Kamé***) é, como foi dito, o nome de um dos dois clãs. ***Votoroes*** (***Wodór***) é o nome de uma certa classe religiosa. Um certo bando foi denominado de ***Dorim,*** de acordo com o seu chefe ***Dorí.*** Xaclan, Xocren (***Sa-krẽ***) — "filhos (***krẽ***) da cachoeira (***sa***)" — designa os bandos ocidentais. É-me inteiramente incompreensível a informação de A. Fric, que toma os "***schokreñ***" como uma subtribo selvagem dos "Kaingañ", descrevendo-os ao mesmo tempo como anões monstruosos que se autodenominam "***Sseta***" e falam um antigo dialeto Guarani (*Actas del XVII-Congresso Int. American.,* Buenos Ayres, 1912, p. 64). Os brasileiros chamam os "Coroados" de São Paulo, no entanto, quase sempre pelo nome pejorativo de "bugres"; entre os Apapocúva etc., estes são referidos como ***Avavaí,*** "homens maus", e entre os Guarani mais meridionais como ***Tupi.*** Os Guarani do Paraná os chamam, por vezes, de ***Guaianã,*** nome que é tão polivalente como o "Coroado" dos brasileiros.

número de acompanhantes de ambos os sexos, de dois buracos da terra, que presumivelmente se localizam nas "Montanhas Negras" (*krinšy*)[82] do sertão de Guarapuava. A lenda do dilúvio apresenta elementos totalmente diversos do mito Apapocúva. Ele nada diz sobre o paradeiro atual de ***Kañerú*** e ***Kamé.*** Falta ainda o mito da conflagração universal. O sol é considerado como pertencente ao clã ***Kamé*** e a lua ao clã ***Kañerú.***

Na lenda da criação, Telêmaco Borba[83] revela uma analogia interessante com o episódio do ***Yry momó*** da lenda Guarani dos gêmeos: após este trabalho, partiram para unir-se aos Kayngang, mas viram que os jaguares eram ferozes e devoravam muita gente; fizeram então, na passagem de um rio profundo, uma pinguela de um tronco de árvore e, após todos terem atravessado, ***Kayurukré*** disse a um dos ***Kamé*** que, tão logo houvesse jaguares sobre a ponte, ele a deveria puxar com força ("virar", me foi contado), para que caíssem na água e morressem. Assim fez o ***Kamé.*** Alguns jaguares caíram n'água e se afogaram, outros pularam para a margem e aí se seguraram com as garras. O ***Kamé*** queria jogá-los novamente no rio, mas quando os jaguares rugiram e arreganharam os dentes, tomou-se de medo e deixou-os sair: por isso há jaguares na terra e nas águas.

Aqui, o motivo da matança de jaguares na travessia de um rio é tratado de maneira muito mais clara e simples do que no capítulo XXV da lenda da criação dos Apapocúva (cf. pp. 58-60). Quer-me parecer que antigamente, entre os Guarani, este motivo faltava por completo: como é relatado no capítulo XXIII, os jaguares são mortos numa armadilha mágica. Tais armadilhas, chamadas ***mondé,*** são utilizadas pelos Guarani, mas não pelos Kaingýgn. Também não é explicado o motivo porque os gêmeos abandonam este método comprovado (alguém contou, certa vez, que ele não era suficientemente rápido), e mesmo depois que os demais sucumbiram na água, a personagem principal entre os jaguares, ***Jaguareté Jaryi,*** cai novamente na armadilha. (cf. I.XXV. 5.). A versão da destruição dos jaguares pela água, no entanto, parece originalmente ter sido própria dos Kaingýgn. O mito Yurakare,

---

[82] Serra da Pitanga?

[83] Cf. T.Borba.

lamentavelmente, nada informa a respeito. O mito dos Bakairí[84] diz apenas: "O jaguar atirou-se na água e escapou"; e o dos Chané[85] relata igualmente apenas que os jaguares foram mortos quando iam beber. Pelo visto, os Apapocúva incorporaram o motivo do aniquilamento na água dos Kaingýgn, combinando-o com alguma lembrança mal compreendida do motivo das simplégades, tal como este ocorre na lenda Tupi dos gêmeos, e assim surgiu o episódio do *yrymomó*.

Se as relações mitológicas entre os Apapocúva e os Kaingýgn são reduzidas, pelo que pude observar até agora, não existe nenhuma entre eles e seus vizinhos e inimigos de além do Ivinhema, os Ofaié. Esta tribo passou tão despercebida que o seu nome — os brasileiros a denominam de "Chavantes" — não consta em nenhum mapa do Brasil. Com os Akuẽ-Chavantes do rio das Mortes e os Otí-Chavantes dos Campos Novos, no estado de São Paulo, eles pouco mais têm em comum que o nome[86]. O único vocabulário de sua língua, documentado por mim, foi publicado com grande quantidade de erros de impressão, em parte acarretando mudanças de significado, no Relatório do Congresso de Americanistas em Buenos Aires[87]. A tribo possuiu outrora toda a área entre os Kaiapó e os Guarani na margem direita do Paraná, do Sucuriyú até o Brilhante-Ivinhema, e ao norte até cerca de 21º de latitude. Desde a segunda metade do século XIX

---

[84] V.d. Steinen. *Naturvölker*, p. 324.

[85] Nordenskiöld, p. 273.

[86] As três tribos têm em comum o fato de serem nômades dos campos, sem cavalos. Se tivessem cavalos, talvez viessem a ser chamados de Guaikurú. Os do Ivinhema se auto-denominam ***Ofaié*** ou ***Opãĩe***; o bando que eu trouxe de Vacaria se chama ***ỹpaié***. Um bando disperso, sediado no Tabôco, ao norte de Aquidauana, era chamado pelos outros de ***Wahéi*** (tartarugas terrestres), e pelos brasileiros de ***Guachí***. Eles nada têm em comum com os ***Guachí*** do baixo rio Miranda (cf. Th. Koch, *Globus* 81, p. 117). Os Guarani denominam a tribo de ***Iyvíva*** — "apenas (***yvi***) pessoas (***-va***)". Entre os brasileiros, são geralmente chamados de "Chavantes", por vezes também de "Botocudos". Atraídos pelo tratamento justo que lhes dava a Companhia de Viação São Paulo-Matto Grosso em Porto Tibiriçá, um bando composto de 60-70 cabeças chefiado por Tatý atravessou, em 1908, para a margem esquerda do Paraná. Ele permaneceu até 1910 na região do Sant'Anastácio, retornando então para Mato Grosso.

[87] *Actas del XVII*º *Congreso Internacional de Americanistas,* Buenos Aires, 1912, p. 256-260.

foram cruelmente perseguidos e exterminados pelos criadores de gado de Vaccaria; o restante fugiu para os pântanos do Paraná, onde ainda vivem cerca de 140. O Governo Federal se empenha em reuni-los numa reserva na margem do Ivinhema; outros têm mantido contatos com os missionários capuchinhos do rio Verde. Na sua língua, algumas palavras muito importantes como dente, língua, pé, nariz, orelha, olho, têm um caráter indubitavelmente Jê, e se assemelham à língua dos Kaiapó, Kaingýgn e Yvytorocái- Tupi. A língua é difícil de entender corretamente, e mais ainda de falar. Meus conhecimentos da língua são insuficientes para entender os mitos quando são contados. Mas como mantive um contato muito íntimo justamente com esta tribo, consegui finalmente, após algum tempo, captar algo.

Também a mitologia Ofaié se baseia numa lenda dos gêmeos. Os irmãos são ***Kytewé Šybmná,*** o sol, e ***Kytewé Geté,*** a lua, sobre cuja origem nada sei. Havia ademais uma mulher, que do seu sangue gerava diferentes animais, principalmente cobras. Isto lembra um pouco a personagem ***Maisö*** do mito Paressí, que faz sair seres vivos de sua vagina. Sol e lua se mantinham ocupados matando a bordunadas os animais que a mulher gerava. Por isso não lhe davam de comer, e finalmente ela morreu de fome. Certa vez, um avestruz achou a lua bonita e a enguliu; o sol, no entanto, a libertou. Este motivo se encontra entre os Tupi, Bakairi e Yurakaré, e dela há pelo menos, vestígios no mito Apapocúva (cf. p. 114).

Certa vez a mulher estava grávida de porcos do mato, que pertenciam ao sol. A lua queria experimentar a sua pontaria; preparou-se com arco e flecha e ordenou à mulher que deixasse sair um porco após outro. Ela errou todos, e eles fugiram para longe, pois não havia água por perto. Quando o sol, que naquele momento cozinhava um veado numa panela, viu que seus porcos do mato haviam fugido, enraiveceu-se e atirou a água fervente no rosto da lua, do que resultaram as manchas lunares. Este motivo da "desavença entre irmãos" também está presente no mito Tupi, faltando, contudo, no dos Apapocúva. Após este atrito, sol e lua tomaram seus lugares no céu. A lua, irada, alcançou uma estrela e a atirou sobre a terra, onde ela se espatifou sobre uma laje de pedra. Ali surgiu um grande lago, que existe até hoje, e em cuja margem mora a lua.

Inicialmente o sol fez um homem; este não viu o seu criador, e quando se voltou à sua procura, achou apenas sua cabana abando-

nada, com arcos, flechas e uma panela dentro. No começo o homem teve filhos, que ele amamentou com o cotovelo ao invés do peito; mas eram todos meninos, e o sol viu que assim a humanidade não iria progredir. Fez então uma mulher, da madeira macia de uma árvore dos campos (''paratudo''). Esta mulher teve um certo número de filhas que os homens pegaram ainda pequenas e criaram como suas esposas.

A ***apereá*** (preá) roubou o fogo da casa do jaguar, que a perseguiu em vão para recuperá-lo[88]. Quando a ***apereá*** atravessava os rios a nado, amarrava o tição na cabeça, e assim levou sua presa aos Ofaié. No começo, os Ofaié não tinham plantas úteis: nas suas roças plantavam jatobás. A formiga carregadeira lhes trouxe sementes de milho de debaixo da terra. Um pau que os Ofaié plantaram transformou-se em mandioca.

Depois os Ofaié se zangaram com seu criador e não quiseram trabalhar para ele. O sol expulsou alguns para as árvores, onde se tornaram macacos, e puniu os outros cercando-os por muito tempo com fogo (incêndio universal). Em vão os Ofaié atiraram suas flechas contra o sol; este, como tem olhos em todos os lados, facilmente se protegia delas. Finalmente, os Ofaié se refugiaram num lago, mas na cor da sua pele, mais escura que a das tribos vizinhas, reconhece-se ainda hoje que foram expostos ao fogo.

Certa noite, uma violenta inundação (dilúvio) sobreveio. A água era cor de sangue e cobria a copa das árvores. A terra tremia. Os chefes dos Ofaié pereceram no dilúvio, os demais fugiram para a serra (serra Mbaracaju) e escaparam. Esta inundação um dia se repetirá. O causador dos eclipses, que eles muito temem, é um jaguar.

Ainda algo quanto às suas crenças animísticas: no início não existia a morte, até que o ***Jaratatáca,*** que então ainda era homem e companheiro dos Ofaié, começou a exalar seu fedor. Imediatamente um grande número de pessoas caiu morta, e o malfeitor se transformou em gambá. As almas dos mortos vão a um bonito lugar aqui na terra, onde há muita caça; mas elas também perambulam muito, e a caça as segue. A seus favoritos, elas mandam animais de caça; a seus inimigos

---

88 Nordenskiöld, p. 110, documenta um mito dos Matako onde é também a preá (***apereá***) que rouba o fogo da casa do jaguar.

enviam animais ferozes, que os matam. São costumeiramente hostis aos vivos, porque as almas das crianças mortas lhes contam como foram maltratadas na terra pelos vivos. (Entre os Ofaié é praticado o infanticídio.) Há uma dança exclusiva dos homens, que às mulheres não é permitido sequer ver. Nela o pajé invoca as almas dos mortos. Quando um dos dançarinos cai esgotado, dizem que uma alma tomou o seu lugar e dança na vez dele.

Os antigos pajés sabiam invocar também os ***Fai'***. Estes ***Fai'*** eram dois irmãos que costumavam aparecer sob diversas formas, mas todas humanas. Contrastando com os homens Ofaié, totalmente nus, eles vestiam uma tanga e traziam o corpo e os membros ricamente ornamentados com pérolas que pareciam água (vidro?). Em volta do pescoço penduravam vespas e cobras. Eram amigos dos Ofaié, a quem presenteavam com seus enfeites de pérolas. Desciam cantando do céu e subiam da mesma maneira: o céu, então, se aproximava da terra.

Esta lenda se baseia talvez no fato da visita histórica de dois magos de uma tribo estranha aos Ofaié. O nome ***Fai'*** é o título honorífico ***Paí*** dos Guarani (cf. p. 74) pronunciado à moda Ofaié; também a tanga denuncia os Guarani. Quando em junho de 1913, eu havia levado um grupo de Ofaié dispersos da Vaccaria para o Ivinhema, e ali, à noite, dançava com eles, apareceu subitamente uma tropa a cavalo de Ofaié selvagens. Diziam ter ouvido falar que um velho chefe de sua tribo viera de longe; ele talvez soubesse o canto mágico que traria de volta os ***Fai'***.

Pelo motivo exposto acima, não posso responder pela exatidão absoluta do que disse aqui da mitologia dos Ofaié. E é óbvio que minhas informações são extremamente incompletas. Os Ofaié tinham contatos freqüentes com as hordas Guarani vizinhas, e embora houvesse muitos ataques sangrentos de parte a parte, as relações eram eventualmente pacíficas, principalmente nos últimos tempos. Entre os Ofaié do Ivinhema há alguns que passaram longos períodos entre os Guarani, e muitos falam ao menos algumas palavras da Língua Geral. O bando que eu trouxe de Vaccaria era fortemente guaranizado, todos os homens e mulheres falavam bem Guarani. Os Ofaié, pelo visto, incorporaram há relativamente pouco tempo, dos Guarani, o costume de furar o lábio inferior; originalmente, furavam apenas o lóbulo da orelha. Aprenderam também destes vizinhos a construção de canoas, mas o seu desempenho neste campo ficou muito a dever a seus mestres. Os

Ofaié dormem no chão; suas casas abobadadas, cobertas de sapé, são de construção tão estreita e frágil que não permitem que se pendure dentro delas uma rede. Não me parece provável que os Guarani tenham assimilado algo dos Ofaié. Consideram-se tão superiores aos Ofaié como um berlinense a um camponês polaco.

Depois desta divagação, falarei dos elementos que os Apapocúva aproveitaram diretamente da religião cristã e que, considerando que os Guarani foram "convertidos" ao cristianismo há cerca de trezentos anos, deveriam constituir, pelo menos, a base de suas concepções. O que a todos lembra de imediato o cristianismo, são as cruzes de madeira que se vêem nos pátios das casas de dança e das moradias dos pajés. Os Guarani as denominam pelo empréstimo ***curuçú,*** e ninguém sabe explicar a sua presença. Forçando-se uma explicação, costumam dizer simplesmente que são "santos" ou fazem alusão ao ***Yvý ytá,*** a escora da terra da lenda da criação. Nunca os vi associá-las àquela narrativa desfigurada da Paixão de Cristo, que mencionarei posteriormente. Em nenhum momento o rito se refere a elas.

O vestígio mais importante que o período jesuítico deixou nos Apapocúva consiste no batismo, conforme o descrevi à p. 29-31, com referência à nominação. Falei às páginas 33 e 90 que ele também é usado eventualmente em casos de doença grave e sempre no fim da festa do ***Nimongaraí.*** Também o ataúde é atribuído à influência cristã (p. 36); a não ser, o que não acredito, que a sua forma de canoa esteja em conexão com alguma viagem da alma sobre o mar. Com base nos motivos cristãos também surgiu o plano de colocar as figuras de madeira dos gêmeos, à semelhança de figuras de santos, na casa de dança (p. 79). Por fim, quero reproduzir brevemente a estória de *Ñandejáry* (Nosso Senhor) ou ***Ñandecý membý*** (o filho de Nossa Mãe), por ser a única tradição oral que ficou dos ensinamentos dos jesuítas.

Ñandecý vive com seu filho entre os homens. Certa manhã o menino ouve choro na vizinhança e pergunta à sua mãe o que ocorrera. Esta o proíbe de se importar com o assunto; mas assim mesmo ele segue o lamento e encontra uma negra. À pergunta de por que estava a chorar, ela responde que seu filho morrera durante a noite. O menino *Ñandejáry* se aproxima do defunto e diz: "Por que choras? Teu filho apenas dorme!" E assim ele desperta a criança morta, recomendando expressamente à negra que não fale a ninguém do milagre. Apesar da advertência, ela o faz, e as pessoas que desconfiam do poder mágico

de *Ñandejáry* saem à sua procura para o matar. Amarram-no a uma árvore — segundo alguns, ele mesmo subiu em uma árvore — e se empenham de todas as maneiras em matá-lo. *Ñandecý* estava a seu lado, e chorava. Finalmente trouxeram um negro cego, puseram-lhe na mão uma lança, com a ponta encostando no pescoço de *Ñandejáry,* e lhe ordenaram que a impelisse com violência. *Ñandejáry* morreu por fim, mas seu sangue espirrou da ferida sobre os olhos do negro e este imediatamente ficou curado da sua cegueira. Viu-se então que *Ñandejáry* fora um grande mago e que melhor teriam feito em não o matar. Esta é a única conclusão da estória; não se faz referência a qualquer uso prático ou relação com o batismo, a cruz ou qualquer outro aspecto do ritual. A estória de *Ñandejáry* é muito menos conhecida do que a de *Ñanderyqueý,* e sempre se acrescenta que os Guarani, originalmente, não a conheciam. Dela, no entanto, diz-se ser verdadeira.

A cruz, o batismo, o ataúde, a idéia de representar os heróis nacionais figurativamente, a estória de *Ñandejáry* e o motivo da casa de madeira na lenda de *Guyrapotý* — aí parece estar tudo que os Apapocúva assimilaram do cristianismo.

Mas, além dos elementos arquiamericanos e guaraníticos, e daqueles incorporados de tribos vizinhas e do cristianismo, a religião Apapocúva ainda apresenta um traço que não me parece ser, nem original, nem diretamente emprestado; e se trata exatamente do traço que destaca esta religião tão visivelmente da massa das demais e a caracteriza muito peculiarmente entre todas. Refiro-me àquela melancolia profunda, àquele pessimismo desesperançado que se manifesta nas passagens I.XLII e I.XLIV-XLVII. (cf. p. 69-71). Ele se concentra na idéia de que o fim do mundo pode ocorrer a qualquer momento, não por causa de seus pecados, mas devido ao seu desalento senil*; portanto, ao invés de responder às exigências da vida, é melhor tentar fugir da destruição ameaçadora através de cantos de pajelança. A expressão mais drástica desta visão de mundo é, além do texto mencionado, a observação de Joguyroquý referida à p. 70. A conseqüência imediata

* Traduzimos *Lebensmüdigkeit* por "desalento" — literalmente, trata-se de "cansaço vital", de uma falta de vontade de viver. (N.T.).

v. nota p. 132

do temor ao ***Mbaé meguá*** foi, assim, que o canto de pajelança passou a se destacar de forma inusitada como sendo o único caminho para a salvação; isto, por sua vez, abriu as portas à especulação dos pajés, e fez com que a inspiração dos cantos de pajelança extravasasse esta classe de tal modo, que, como falei à p. 77, hoje em dia quase todo Apapocúva adulto possui um ou mais cantos. Os cantos profanos, que com certeza existiram antigamente entre os Apapocúva, caíram em total desuso, e a inspiração se tornou um requisito primário, continuando a sê-lo até hoje. O fragmento da tradição tribal mencionado à p. 10 parece indicar que o desenvolvimento aproximado foi o seguinte: ***Ñandery-quyní,*** o primeiro na história a buscar o ***Yvýmarãeý,*** é quem ensina à horda setentrional vizinha o canto de pajelança. Até então, ela só conhecia o canto profano ***oguaú,*** razão porque lhe foi dada a alcunha de ***Oguauíva*** pelos pajés-dançarinos. Pouco depois, no entanto, já vemos estes Oguauíva a seguirem os passos de seus mestres em direção ao leste.

É natural que se concebesse ***Ñanderuvuçú,*** criador da terra, também como o causador da sua destruição. Mas ao se tornar atual, a questão do fim do mundo fez sua figura distante voltar a ocupar o primeiro plano do interesse religioso; e é a esta circunstância que se deve, aparentemente, o seu caráter verdadeiramente divino, que não me parece original de todo. O temor ao ***Mbaé meguá*** favoreceu o animismo, pois a resposta ao problema de como escapar à destruição fez com que a doutrina dualista da alma humana (cf. p. 116-117) — que, no início, devia ser tão rudimentar entre os Apapocúva como entre tantas outras tribos — atingisse aquela coerência e elaboração que nela hoje admiro.

Entretanto, esta doutrina não ficou restrita à sua mera formulação. Estes índios levaram às últimas conseqüências o novo aspecto de sua antiga religião. Assim surgiram aquelas migrações para o leste (cf. p. 8 até p. 16), que perduraram até os tempos mais recentes[89].

---

[89] Na época da descoberta das Antilhas existia entre os Aruak *Cibuney* de Cuba um movimento migratório semelhante, fundado no mito da "Fonte da Juventude", a qual eles supunham estar em terra firme. O quanto estavam dominados por esta ilusão, comprova-o o fato que Juan Ponce de Léon, baseado nestas tradições, empreendeu em 1513 sua famosa viagem através da Flórida. Já antes dele cubanos haviam emigrado para aquela península, onde caíram em poder da tribo *Calusa,* em cujo território mo-

Se pudéssemos considerar o temor ao ***Mbaemeguá*** como uma conseqüência dos ensinamentos cristãos — o que, à primeira vista, parece muito plausível —, ter-se-ia que conceder aos jesuítas o grande mérito de haver incutido profundamente nestes índios, não as formas externas, como é sempre afirmado, mas uma das idéias básicas mais arraigadas do cristianismo: eles teriam tido o mais completo êxito, como em nenhum outro caso, no desviar a visão de seus pupilos dos prazeres deste mundo, voltando-a para o além. Contudo, a inesperada pureza com que as idéias básicas do antigo paganismo se conservaram até hoje entre os Apapocúva, a ausência total de qualquer tendência cristã em outros aspectos da sua visão de mundo, tornam esta idéia inteiramente inverossímil. No todo, não se percebe um único motivo estranho, embora estes pudessem ter sido introduzidos e mantidos muito mais facilmente que a mencionada visão do mundo cristã, totalmente abstrata. O incêndio universal, o dilúvio, os demônios animais, a dança de pajelança, a ascensão — tudo isto é arqui-indígena, e encontra numerosas analogias em outras tribos. Maravilhosas apenas são a alta elaboração e a lógica destes motivos entre os Apapocúva. Elas são tão autenticamente indígenas quanto possível; são um exemplo drástico de quão conservador se mantém este povo, até no seu desenvolvimento. Nenhuma das formas antigas se quebrou ou sequer se transformou marcadamente, mas sempre se desenvolveu e se elaborou numa direção determinada; e mesmo esta direção já havia sido traçada pela "ânsia de tranqüilidade" própria a todos os americanos.

De onde, portanto, este pessimismo? Em primeiro lugar, poder-se-ia supor que os Guarani, antes mesmo da chegada dos europeus, carregavam o germe da decadência e da morte da raça, e aquele traço de caráter seria um reflexo deste estado. Em segundo lugar, porém, não devemos esquecer quem, durante mais de três séculos, fez a história dos Guarani: conquistadores espanhóis, aventureiros de todos os países do mundo, jesuítas com seu sistema que sufocava qualquer livre iniciativa, caçadores de escravos paulistas e seus aliados, os Tupi do litoral; epidemias devastadoras e, finalmente, os Mbajá e Kaingýgn com suas campanhas bélicas — os Guarani sempre foram a parte sofredora.

---

raram, numa aldeia especial, até o ano de 1570. (Smithson. Institution Bulletin 30 *Handbook of American Indians,* Part I, p. 74, Washington, 1907).

Provavelmente, nenhum destes opressores foi o motivo imediato da emigração para leste, pois exatamente dali provinha a maioria destes males; mas o destino a que os Guarani se viram condenados durante três séculos deve ter finalmente produzido este pessimismo[90].

Parece-me, aliás, que este estado de espírito, pelo menos na geração mais nova dos Guarani, está retrocedendo. Muitos já não mais se curvam diante do sol com aquela saudade melancólica do paraíso de onde ele se levanta, e menos ainda diante do solene poder do deus cristão — mas sim diante do bezerro de ouro, cuja imagem o progresso dos novos tempos levou aos confins solitários do longínquo ocidente.

---

[90] Oskar Peschel (*Völkerkunde*, Leipzig, 1897, p. 154f.) indica expressamente como fator principal da decadência dos povos primitivos o desencanto vital.

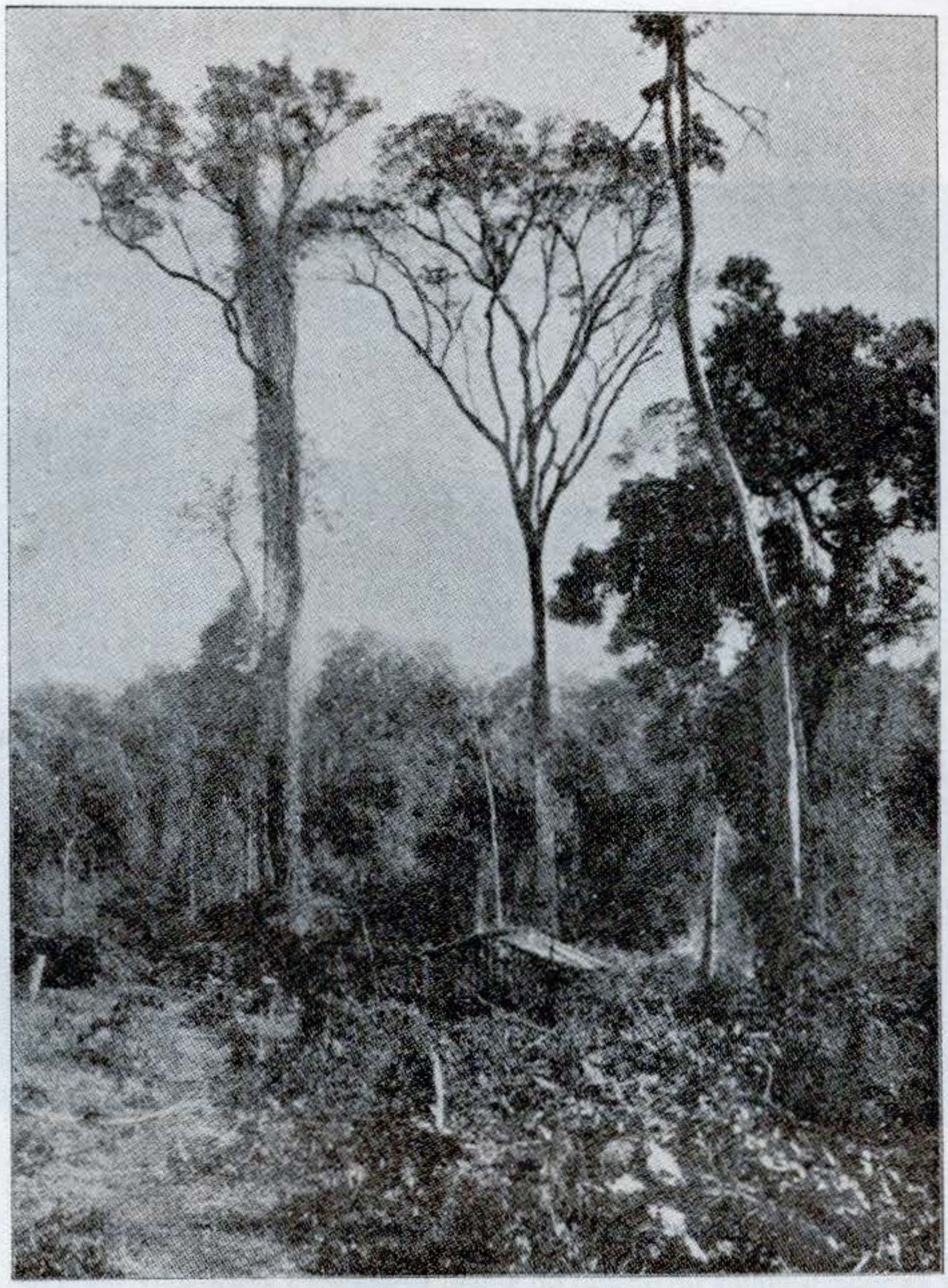


Fig. 5. Minha velha cabana na colônia do ***Araribá,*** São Paulo.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú -
Coleção Nicolai - www.etnolinguistica.org

132b

Fig. 6. Guarani ***Oguauíva*** e ***Apapocúva*** na Reserva ***Araribá.***

132 c

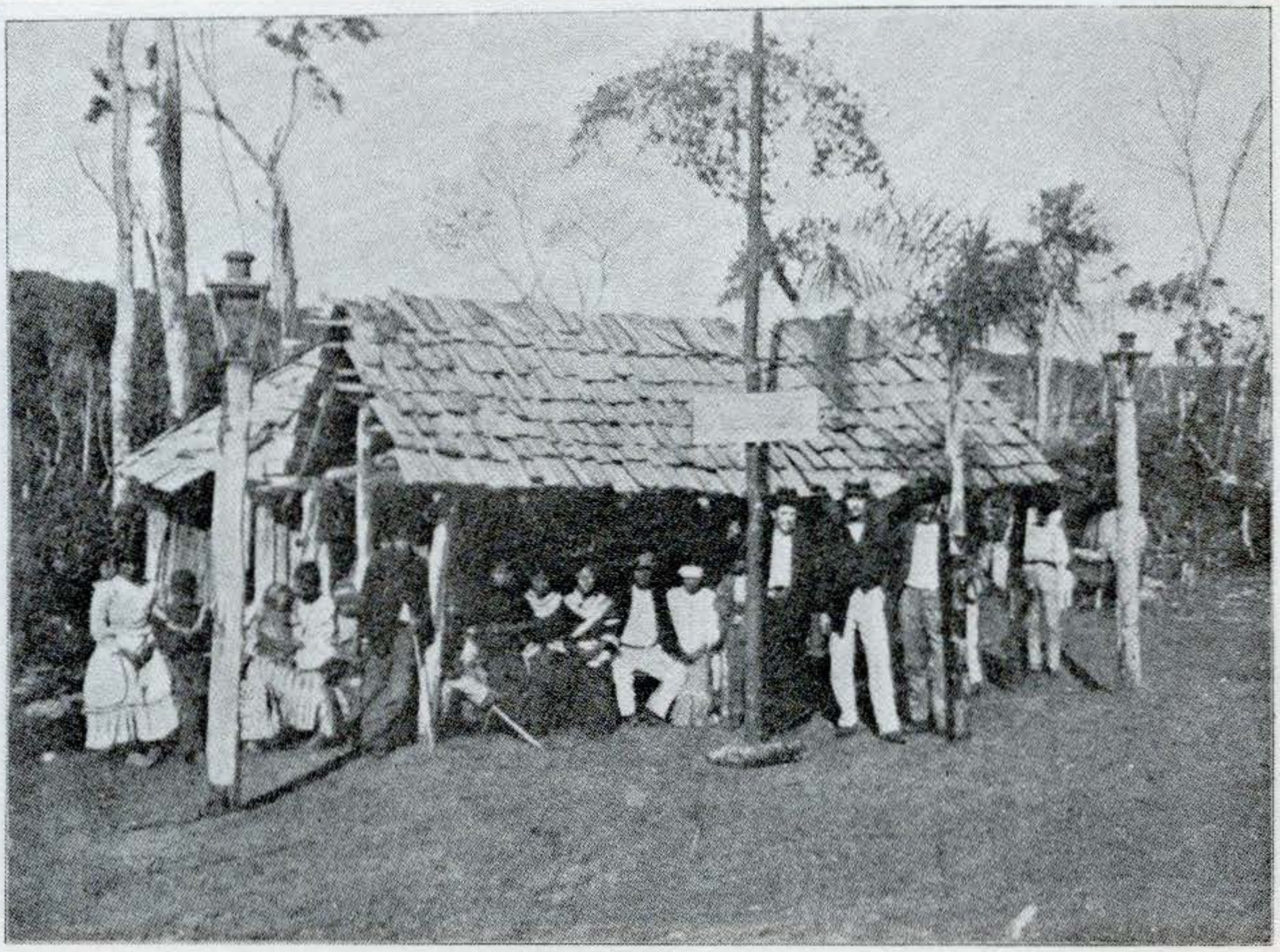


Fig. 7. Guarani ***Apapocúva*** e ***Oguauíva*** diante do rancho do administrador na Reserva de ***Araribá,*** São Paulo.

133d

Fig. 8. L. B. Horta Barbosa, o Inspetor de Indios de São Paulo, funcionários e índios (*Apapocúva* e *Oguauíva*) da Reserva *Araribá*. Entre eles o Kayguá *Uembé*.

132 e

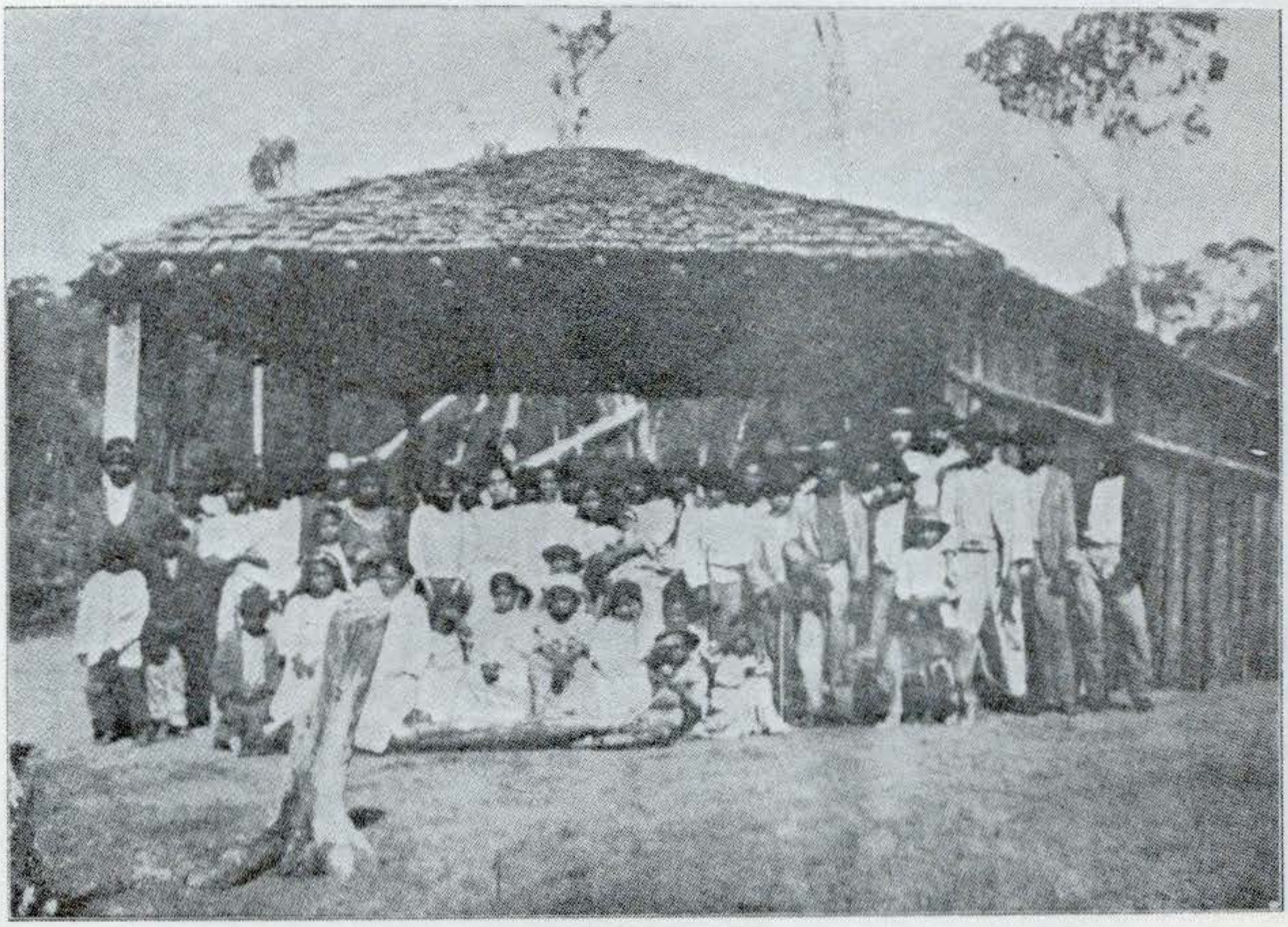


Fig. 9. Guarani ***Oguauíva*** diante da casa de dança no ***Araribá.***

1327

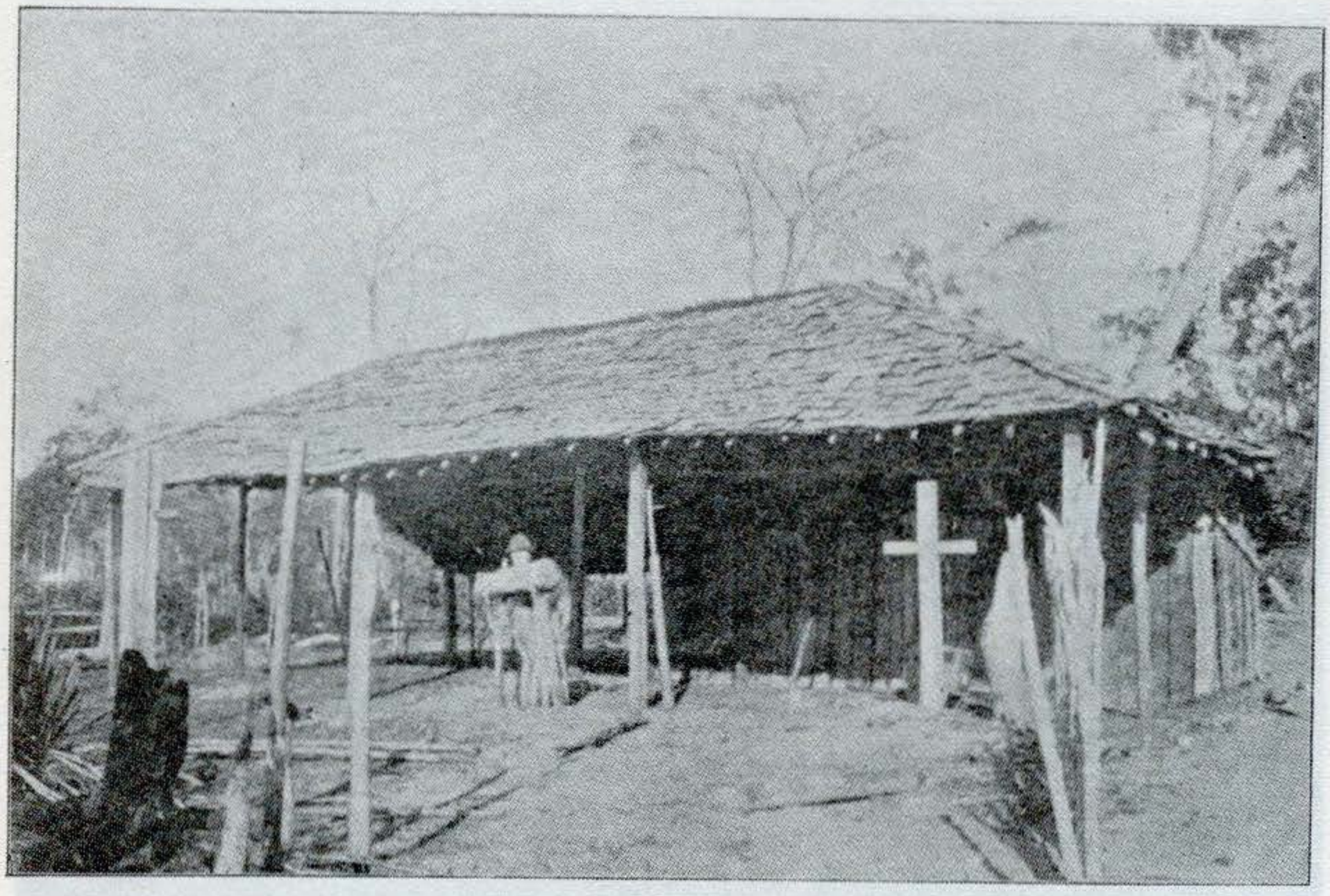


Fig. 10. Casa de dança dos Guarani ***Apapocúva*** no ***Araribá*** (O chapéu na cabeça da estátua de ***Ñanderyqueý*** é brincadeira).

132 g

Fig. 11. ***Joguyroquý,*** o pajé-cacique dos Apapocúva, sua mulher ***Nimoá,*** seus filhos ***Guyrapéju*** e o reencarnado ***Avajoguyroá*** e sua nora ***Mangavyjú.***

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú -
Coleção Nicolai - www.etnolinguistica.org

132 h

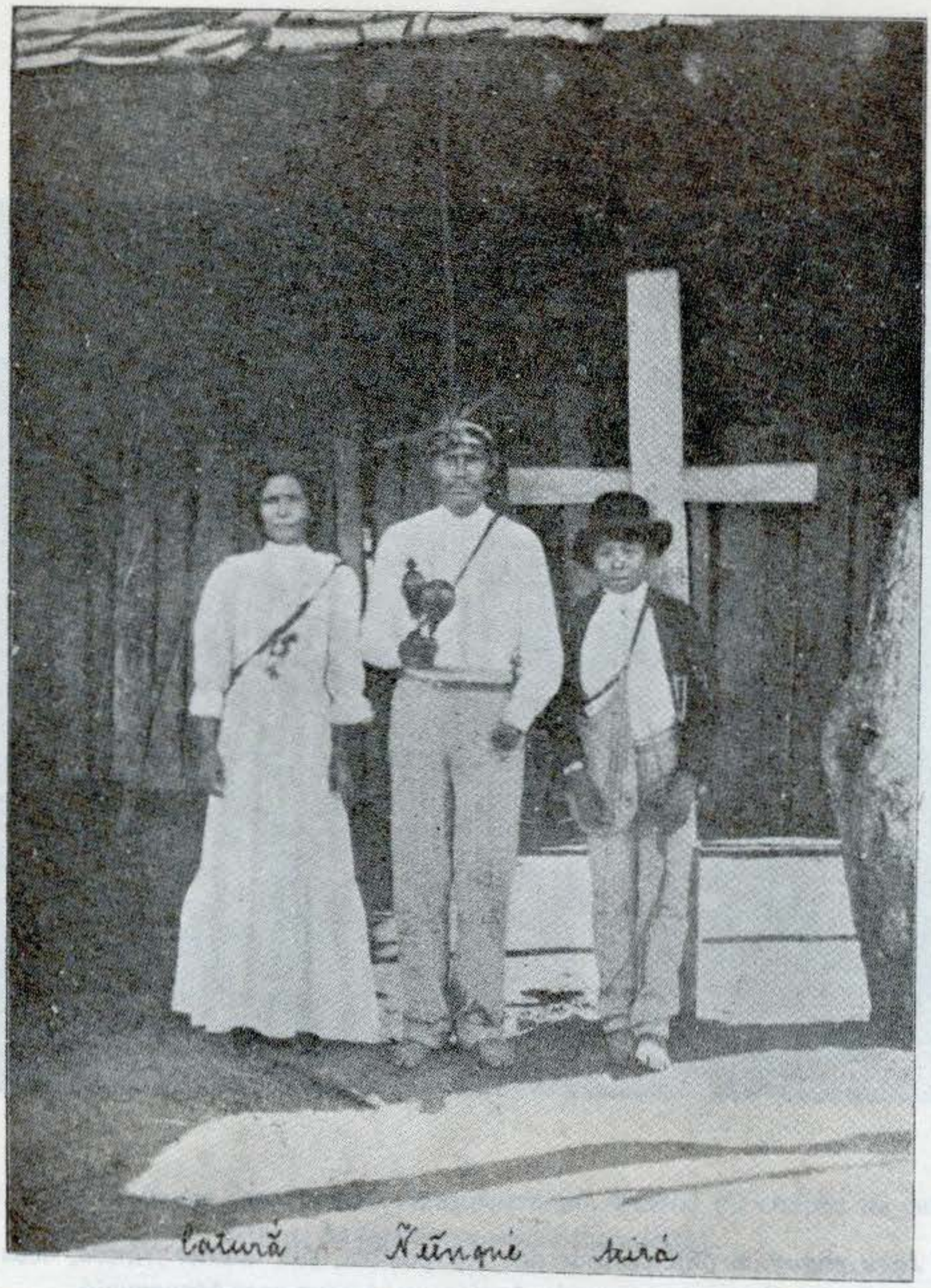


Fig. 12. O pajé principal ***Ñeẽngueí*** com sua mulher ***Caturã*** e seu filho de criação ***Mirá*** na casa de dança dos ***Apapocúva*** no ***Araribá.***

132 i

Fig. 13. Casa de dança dos *Apapocúva* no *Araribá* com as estátuas dos heróis gêmeos (*Ñanderyqueý* e *Tyvýry*) e o pajé principal *Joguyroquý* com seu irmão *Poyjú.*

132 j

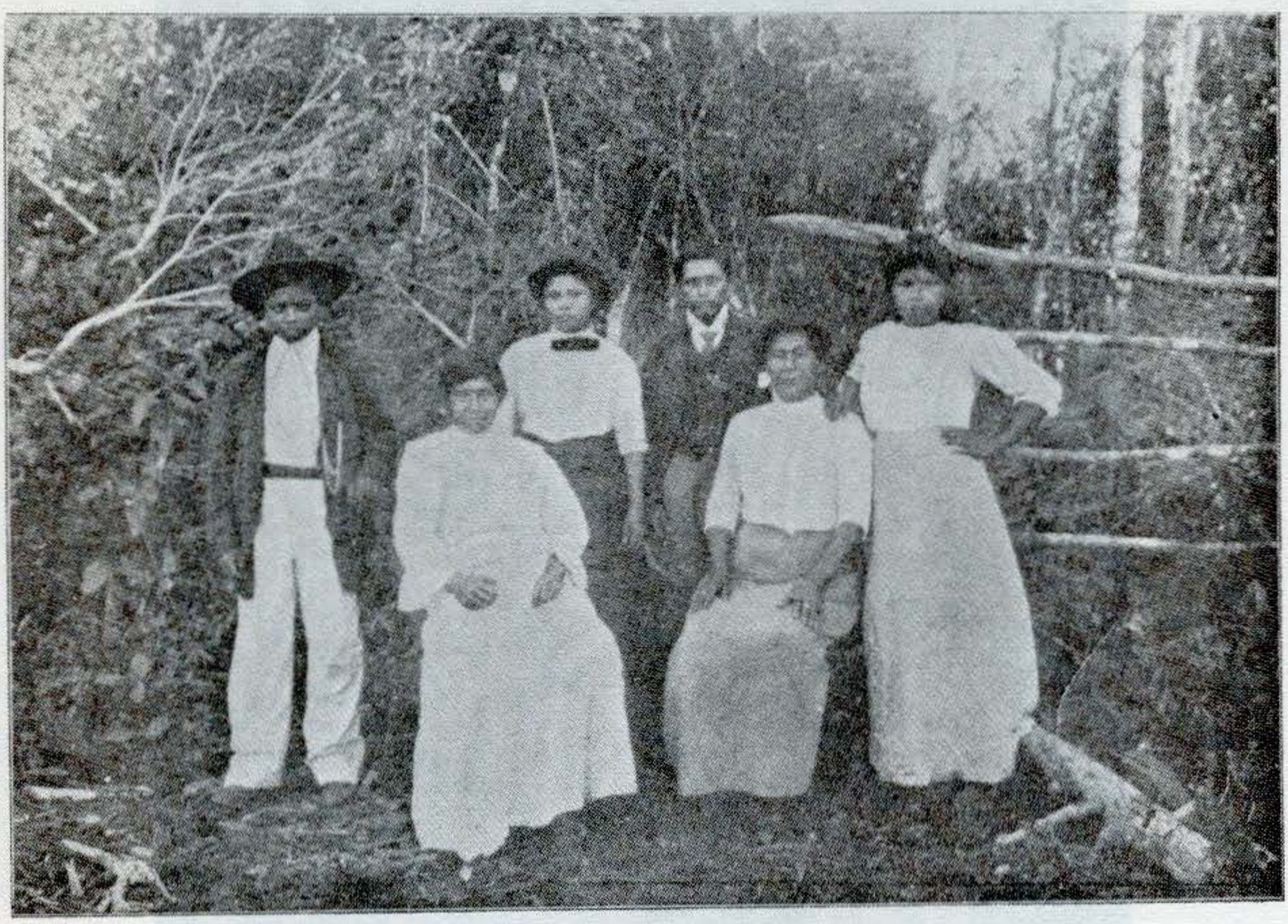


Fig. 14. ***Poyjú,*** o assassino de ***Avareteý*** com sua família.

132 k

AS LENDAS

I
INYPYRÚ

I. Ñanderuvuçú oú peteĩ, pỹtṹ avytépy añoĩ ojicuaá. Mbopí recoypý ojogueroá pỹtṹ avytépy. Ñanderuvuçú oguerecó opotiáre cuaraý. Aépy oguerú Yvyrá joaçá recoypý, omoĩ ñanderovái coty, opyrṹ iáno, oiñypyrũ ma yvý. Coãy Yvyrá joaçá recoypý opytá voi terí yvý ytáno. Omoatá mánamõ yvý ytá, yvý oá ma. Upévaegui ogueraá y.

II. Aégui Ñanderuvuçú ojoú Ñanderú Mbaecuaá oirúno. Aégui Ñanderuvuçú eí Mbaecuaá upé: "Jajoú cuñã́!" Aéno Ñanderú Mbaecuaá eí: "Manãe pã jajoúta cuñã́?" Nanderuvuçú eí: "Jajoúne ñaẽpy!" Aégui ojapó ñaẽ, aégui ojaoí ñaẽ. Arépy eí Ñanderuvuçú Mbaecuaá upé: "Tereó echá ñaẽpy cuñã́!" Oó oechá Ñanderú Mbaecuaá, cuñã́ oí ma ñaẽpy. Aégui ogueraá gupivé.

III. Aépy Ñanderuvuçú ojapó góy yvý ytá mbytépy. Aépy eí Ñanderú Mbaecuaá upé: "Tereó eaangá cuñã́!" Ñanderú Mbaecuaá oó oaangá cuñã́. Nombojeeacéi guaý Ñanderuvuçú revé, aépy Ñanderú Mbaecuaá guaý omboipyé. Aépy peteĩ enguívaecý: Oicó Ñanderuvuçú raý, Ñanderú Mbaecuaá raý avé, mocóĩ ocyryépy. Aé riré Ñanderú Mbaecuaá oó.

IV. Aégui Ñanderuvuçú ojapó cóy. Ojapó oóvy, aquyquérupi avatí ijaguyjé ma oóvy. Aégui oú góypy, ocarú. Aégui guembirecó upé: "Tereó ñandecóypy erú avatiquý jaúvaena." Aépy Ñanderuvuçú rembirecó eí omé upé: "Coãy avé ereó erembaeapóvy curí vaerií avé tereó avatí erú, eré chévy! Nderaý ryrú eý arecó, Mbaecuaá raý ryrú arecó!" Aépy Ñanderuvuçú rembirecó oipyý yruagué, oó cóypy.

V. Aépy Ñanderuvuçú oipyý jiaçaá, mbaracá, yvyrá joaçá avé, jiguacá omoĩ oacãre. Ocẽ, onimbojeré, oó. Omaé Jaguareté ypý rapépy, ojatycá yvyrá joaçá, ojopiá guaquycué.

VI. Embirecó omaé jevý cóygui oúvy óypy. Omaéno ndoicovéi ma Ñanderuvuçú. Embirecó oipyý caayguá, omondé tacuá avé, ocẽ onimbojeré, oó omé raquycuéri, oó.

XV. Aégui Ñanderyqueý ojióí Guyvyí revé, oguejý yupaípy. "Jajiovaí, Chyvyí, aérami eỹno Jaguareté Jaŕyi ñandecuaáne jajaeó agué!" Aépy ojiovaí. Ojioyaí agué ramõ yupá rembeí ojipeá aveavé oóvy. Aépy Guyvyí upé: "Aevé ma jajiovaí, co rupire jaejá!"

XVI. Aépy catú Tyvyryí ocambuí ma. Aépy ocyreterovycangué ojoú, ojapó ocý. Tyvyryí ocambú moávy, ocý ocañỹmbá jevý. Aérami vy ma cuñãgué nicamỹjojaporâi.

XVII. Aégui ojióí jevý Jaguareté jaŕyi ápy. Omaé ojióivy: "Maéna pã pendeçá rurú guaçú avé, co pejúvy,mianinó?" — "Anýine, cávy co orejopi. — "Echá ma co, upé coty peó teíne, aé pemỹ jepi."

XVIII. Aépy ojióí jevý guyraí jucávy. Aé aré coty jevý oó. Tyvyryí ocambuí. "Aí ndajajapóvéi aé ma, Chyvyí, tajapó ndévy yvyraá!" Aépy opyrũ yvyráre. Opyrũ yvyráre, ojapó vapurũ Aévae Tyvyryí oaangá, eí Guyqueý upé: "Aỹi uçú véiri!"

XIX. Aégui oó jevý, opyrũ jevý yvyráre, ojapó guaviraeté. Oaangá jevý: "Oó guaçú jevý aveí co, Queyí!" Aégui oó jevý, opyrũ jevý yvyráre, ojapó guavirajú. Oaangá jevý: "Cóvae catú mbaeríí ty ẽẽ chévy!"

XX. Aégui ojióí, ogueraá guaviraeté, guavirajú. Guavirajú ogueraá vaecué oñomí Jaguareté jaŕyi gui, guaviraeté ogueraá vaecué catú omeé Jaguareté Jaŕyi upé.

XXI. Aégui ojiýjiý cocuépy, ojapó mondeí, avatiygueí omondeíno. Aépy Jaguareté oú: "Mbaéva pã pejapó pe co ápy?" — "Mondeí orojapó, tutý." — "Enguiraminguá vaí, co oá eỹvae!" Omombó imondeí, Aégui Ñanderyqueý oguerú jevý, omoĩ jevý aecuépy. Amboaé jevý oú: "Mbaéva pã pejapó?" — "Chyvyí co amonimangá erecóvy." — "Enguiraminguá vaí, co mbaémo oá eỹvae!" Omombó jevý imondeí. Ñanderyqueý oguerú jevý, omoĩ jevý aecuépy.

XXII. Aégui: "Caaruíno jaá jaqué ñanemondeípy, Chyvyí!" Aégui ojióí, ojatapý mondeí ypyípy oarõ imondeí, Aégui coẽ jaróno omboguejý tataendý guaçú mondeípy. Aépy Guyvyí upé: "Oguejý co mbaévaena ñanemondeípy, Chyvyí!" Ojióí oechá imondeí, opocó imondeí ipoiyçâre: imbaraeté porã mondeí ipoiyçã. Ojícuaá ma aveí Yvyporeỹ recoypý.

XXIII. Aépy coẽ ypyí Jaguareté oú jevý: "Ndoái pã nemondeí, chiriý?" — "Anýine, ndoái." Aégui Jaguareté eí: "Enguiraminguá vaí, oá eỹvae voí!" — "Eiqué aéno eaangá oremondeí!" Oiqué, oá Jaguareté mondeípy. Oguenoẽ, oitý Yvyporeỹpy. Aégui amboaé oú

VII. Pe naĩ oó ápy, imembý oipotá yvyrá potý. Omboí yvyrá potý omembý upé, oó. Aépy ocuaocuá omembý ryrúre, oporandú omembý upé: "Qui rupi pã nderú oó raé?" — "Co rupi oó!" Pe naĩ oó ápy, imembý oporandú jevý yvyrá potýre. Omboí jevý yvyrá potý, aipó ojopí cávy. Aépy ei omembý upé: "Maéna pã catúpy ereiñeỹ výri avé yvyrá potý ereipotávy cávy chijopí ucá?" Ipochý ma imembý.

VIII. Aégui oó jevý, omaé yvyrá joaçápy. Aégui oporandú jevý omembý upé: "Qui rupi pã nderú oó?" — "Co rupi oó!" Omombeú Jaguareté ypý rapé. Oó, omaé Jaguareté róypy. Jaguareté jarýi ei ichupé: "¸Ejó co ápy, toroñomi chimembyretágui. Chimembyretá ndijaracuaaporãi eávae!" Ojaoí ñaẽ guaçúpy.

IX. Aégui caaruí imembyretá omaé ma, oguerú tajaçú aygueygué ojarýi upe. Taquycué oúvae ndojucái mbaémo. Oú, omaé oúvy. "Nembaé joujoú ritý pa raé, aí jarýi!" Aépy opó ñaẽre, omboai ñaẽ, aépy ojucá Ñanderuvuçú rembirecó. Eí Jaguareté jarýi: "Taíveỹ po avé curí mianinó! Eraá chévy mitã mocõiívae, enoẽ chévy, y acúpy emoĩ, aúvaena!"

X. Ogueraá moĩ y acúpy. Aépy omoĩ y acúpy. Aégui opocó: royçáne y acú. Aégui: "Eraá ejoçó angûápy!" Ogueraá, ojocó, aégui ojeuvyçó. "Eraá tatá upá guýpy emoĩ!" Aégui ogueraá jevý moĩ. Aégui opocó tatá upáre: royçáne jevý itý.

XI. Aégui Ñanderyqueý omaeí ma. Aépy Jaguareté jarýi eí: "Mymba mi ritý raé, mianinó! Eraá yrupé áno cuaraýpy, mianinó!" Aégui ogueraá yrupé áno cuaraýpy. Ndareí iný, Ñanderyqueý opũaí ma, Tyvyryí opoñỹí ma. Aégui caarúno opá ma opũambai. Oó ma oporandú guyrapianaĩre: "Ejapó chévy chirapianaĩ, tutý!" Aégui Jaguareté ojapó apianaĩ ichupé. Ojucajucaií tanambinambií ocá rupi.

XII. Opý ãtã reíno catú oó ma cocué rupi, guyrairaií jucáivy Guyvyí revé. Jaguareté jarýi eí ichupé: "Ácoty peó teíne, có rupire penimangá, mianinó." Aégui: "Maéna pã eí jarýi ñandevy, peó teíne ápy penimangá, Chyvyí? Jaá catú jaechá!" Aégui ojiói Guyvyi revé.

XIII. Aépy ojoú Jacú. Oniymó, oá oúvy. Aépy eí: "Maéna pã chiymó, ndecý mocañỹ aré miñaé peiporacá erecóvy? Aipyté catú nderuyguaré cheégui!" Aépy oipyté gûyguaré, omboguerá jevý Jacú, oó guyvyí revé.

XIV. Aépy oú Paracáo. Aépy catú omombeú ma: "Eupé jarýi pe eá ndecý mocañỹ aré!" Aépy ojaeó ma Guyvyí revé: "Ichý vaecué teĩ ritý pa jaicó raé!"

jevý: "Oá pã nemondeipy angujá?" Aépy eí: "Ndoái." Aépy: "Enguiraminguá vaí, co oá eỹvae!" — "Eneĩ aéno, eiqué, eaangá oremondeí!" Oiqué, oá aveí, aégui taquycuépy oúvae oetũ ojoepotíne. Aévae oguenoẽ, oitý jevý Yvyporeỹpy, ojiý, oó.

XXIV. Aégui catú: "Jaá acuívaepy, Chyvyí!" Oó guaviraeté ogueraá Jaguareté jaryi upé. "Mamõgui pã perú enguívae, chimianinó?" — "Oroguerú y açã guaçú rováigui." — "Etá pa perúvae, chimianinó?" — "Etá oroguerú águi." — "Coéno jaá orévy pemongûi!" Aépy Jaguareté cuñã ipuruávae: "Pỹtũ eỹ riré che aá voí vaerangué, coenoní jaá!"

XXV. Aégui coẽ ypyí: "Jaávy!" Ojiói, Guyvyí upé: "Napirí teíne que yrymomó mbojeré, Chyvyí". Aégui omaé Jaguareté, oá ýpy. Oçapucái ma: "Eneĩ que, Chyvyí, napirí teíne que chireé, Chyvyí!" Aépy y ojapó ivaí véiri mánamõ catú. Tyvyryí ipirí ma Guyqueýre, ombojeré ma yrymomó. Jaguareté ypóry oú eá ma, peteĩ ty oaçá oóvy: Jaguareté cuñã ipuruávae. Opó yvý áno oóvy, ypóry ojayá ipytá yçã. Oaçá oóvy, imembý oguerecó ma. Aégui catú oaé jevý. Oaé jevýno, Jaguareté Jaryi oá ma aveí mondeípy. Aépy: "Maéna pã yrymomó erembojeré voí avé raé, Chyvyí? Aérami eỹ riré ñamombá teĩ vaerangué Ñandecý mocañỹ aré!"

XXVI. Aépy: "Tatá co jaá jarecoí, Chyvyí: Animonéta, jaechá tatá pã ndajajoúiri." Ñanderyqueý ojapó Cururú tatá mocõá naĩ Aégui onienó, iné ma.

XXVII. Yruvú onoó ma, ojatapý. Caracará yvyrá ypycuére omoñá. Ñanderyqueý mbaerií omaeí, Caracará oechá ma: "Eupé oroúta pejeá omaé reçapiguy reí rami avé!" Yruvú eí: "Enguiraminguá vaí, omaé veỹvae!" Oó, eçacuarépy ojoçó. "Qui pã omaé ve? Enguiraminguá vaí, omaé veỹvae! Perú catú tatápy peitý voí, jaú voí!"

XXVIII. Aépy oipyý etymãre, iñacãre, oitý tatápy. Aépy catú Ñanderyqueý ojeté mbovavá, tatá omoáĩ. Yruvú ocýi. Eí Yruvú ruvichá: "Tatá peechá!"

Aégui Ñanderuqueý oporandú Cururú upé: "Tatá pã neremocõi? — "Namocõi." — "Mbaerií jepé neremocõí?" — "Amocõí teĩ mbaerií, coãy ne opá ma agué." — "Embojevýi jaechá, oimeí ne mbaerií jepé." Ombojevý, oechá, oimeí ombojipotá tatá.

XXIX. Upévaegui tataendýgui ojapó ma mbói, upévae eupé ojiçuú ucá. Tyvyryí oó ipoaráre, oguerú moã, oipoanõ Tyqueýry, ombocueraá jevý. Aégui ojapó cávy, upévae eupé ojijopí ucá aveí: upévae ndacyetéi.

Mbói catú amboaéno ojiçuú ucá, omanó. Tyvyryí oipejú Guyqueý ijapytépy, omoĩngové.

XXX. Aégui catu: "Jaá árupi, Chyvyí!" Ojiói. Mombyrý ojiói, Tyvyryí Guyqueý upé: "Oicó eỹvae voi pã ñandévae co yvýre, Queyí?" Aépy Tyqueýry: "Oicóvae. Eneĩ tajapó coatí aroçapucái vaéna." Aépy opyrũ yarýre, yarý iávaere, ojapó coatí. "Aỹngatú ejupí yvyráre, Chyvyí!" Aépy oçapucái ma: "Co tuguaiaçá pejucá vaerangué, tutý! Amboỹngaú tuguaiaçá pejucá vaerangué!" Aépy oú ma Añãy, oçapucái ma: "Mbaéva pã ereroçapucái ma, chiriý?" — "Anýine, co tuguaiaçá ritý aroçapucái erecóvy pejucá vaerangué, tutý."

XXXI. Aépy omaé oúvy Añãy: "Ejupí, emboçururú chévy!" Aépy ojupí, oitý coatí, omombá coatí. Aépy eí Ñanderyqueý: "Chijucá emé que, tutý!" Aépy eí: "Anýine, orojucá eỹvae, eguejý catú." Oguejý oúvy, yvý ojaró, oinũpã ma aveí, oitý imboúvy. Aépy aé ijucápy ocaacaá ma.

XXXII. Aépy Añãy oipoó peguaó, oñomã ma epotí avé, aégui coatí omboatý. Ñanderyqueý omoĩ ajacá ypýpy, iáno omoĩ coatí, aépy ojapó tapé ogueraá ãguá. Aégui oú, oupí ajacá: nomongûéi, onimbopoýi ma Ñanderyqueý ichupé. Aégui ogueraá, oupí ogueraá. Mombyrý ogueraá, omboguejý, aégui ojapó jevý tapé.

XXXIII. Aégui Tyvyryí oó, oguenaẽ coatí Guyqueý áno guaré, oipejú Guyqueý ijapyté, omoĩngové. Omoĩ itá coatí yguýpy, aégui ojupí pa Guyvyí revé yvaté. Aégui Añãy oú jevý, aécatú ogueraá, enguívae opytá.

XXXIV. Aégui Añãy omaé oóvy góypy. Añãy mocóĩ rajýry: "Mbaéva pã erejucá, iú?" — "Anýine, peó teíne peechá upépy, ñacãũcãũvae arú curí." Aégui tajýry ojiói, oguenoẽmbá teĩ coatí. "Ndoicói co ñacãũcãũvae nde agué, iú!" — "Aéno ma jepé oiaú, ocó aáta aechá!" Oó, oechá: "Oiaú raé, ajevýta aechá chiraquycuépy, ajoú jevýta ma ãy!" Oó.

XXXV. Upé javé Mocoĩívae ojapó ma Guaçú yguýpy, varý ypigué. Aépy Añãy omaé jevý, opũá ma Guaçú, oñaní ma ichúgui, omoñã, oguerú jevý yguýpy, ijucávy, Omõpẽ yvyrá racangué iñapynguá rupi: "Co ma chiretũ agué rauraú!" Mocoĩívae oguejý jevý yvatégui, omoĩngové Guaçú. Aé javé oó jevý Añãy góypy.

XXXVI. Mocoĩívaecue: "Jaá óypy!" Ojiói, ojaró óypy. Guyvyí upé: "Eipejú cheapytépy!" Oipejú, ojicuaá ma yvotý Tyqueýry Apytépy. Aé oipejú aveí Guyvyí apytépy, ombojicuaá aveí yvotý, aégui ojiói. Omaé ojióivy Añãy róypy.

XXXVII. Aépy Añãy rajý: "Ọcó chiquyvý oaé!" Aépy icuái. "Mbaéva py pã enguí naĩ pejerecó, chiquyvý?" — "Oré co yrucú quyỹi revé oroguerecó oreapyté." — "Iú avé enguí naĩ perecó orévy!" — "Ogueroõçã eỹvae nderú." — "Mbaéva py pã enguí naĩ?" — "Oré orojeapytepiró." — "Anýine, aipotá aé ma iú enguí rami perecó orévy!" — "Eneĩ aéno, tereó quyỹi erú, Chyvyí!" Oguerú quyỹi, aégui oguerú tacuarembó, oipiró Añãy ijapyté, aégui oipichý quyỹi yrucú revé. "Tereó cuaraỹpy!" Oó cuaraýpy. "Eroõçã que, iú!" Oó, oguapý, ndeieté ramõ opũáta ma. "Echá ma, nogueroõçãita raé!" Aépy arépy opũá ma. "Echáma, nogueroõçãita aé ma raé!" Oñaní ma: "Piry, píry, píry!" Oñani, ndareino iñacã opororó ma. Ñatiũ iñapũtuũgui oico, mbariguí avé.

XXXVIII. Aégui: "Ñamendá catú tajýryre, Chyvyí!" Omendá tajýryre, aégui ogueroqué guembirecó. Pýtũno Tyvyryí oú, aégui Tyvyryí ipyavaeté pỹtũ raçávy. Coẽ ypyí oú oporandú Guyvyí upé: "Mbaéva pã ndévy ojeú, Chyvyí?" — "Che chimbirecó aú-teé." — Aépy: "Che ndaúteéi, Chiçuaiípy che chimbirecó aú."

XXXIX "Jaá aéno ñuúre tatá ñamoĩ." Aépy: "Jaraá ñanembirecó avé." Aégui ojiói. "Oromoĩta ñuúre tatá, peñaní que ãy!" Aégui omoĩ ñuúre tatá, aégui ei guembirecó upé: "Pe ñaní que!" Oñaní. Tyquéry oñaní y upá rembépy, ojaró oóvyno, iávyre ijipotá tatá, iñaçã opororó ma. Aégui ñatiũ mbariguí avé omombá.

XL. Aégui ojióivy, omaé Añãy jevý. Aépy ojapó gocái guyaijauápy. Aépy Añãy oú aveí, omondymondýi guyraí. "Tereó quyỹi erú, Chyvyí!" Aégui oguerú quyỹi, oipoquytý, aégui omoĩ ýpy. Arépy Añãy oú jevý, guembó ojorá, oitý guembó ýpy, ojoí. Ndaréi oguenoẽ jevý, aépy oimamá jevý, teĩ naporãi. Ojorá, oitý jevý ýpy, aépy oicoõ embó quyỹi, aégui catú oñaní: "Píry. píry, píry!" Oó, Yvyporeỹpy aveí oá.

XLI. Aégui ojióivy ojapó tavicuaí. Aevé catú Tyvyryí ipyãtã veí ma. Aépy ombocuá ombaracanaĩ, omoñãta ma Gu raquycué. Omonoó Añãy ojeupe ojiroquý vaéna, omboé ma Añãy jiroquýre. Irundý jacý rupi Tuvý ma oú enguívaere, oó ma, ogueraá ma guaý Ñanderuvuçú. Oó ma oóvy, Ñanderyqueý onimoinó Gu upé, Tyvyryí catú ocambú voí. Aé catú Ñanderyqueý Gu popyguáre oporandú. Aépy omeé opopyguá guaý upé. Aégui aé guaýgui oñomí jevý, oó ma mbaemẽguá jocoáno, Jaguarový pyitý oñaarõ.

XLII. Ñanderyqueý oĩ ñande áno, coãy oñangarecó yvýre, oipyý yvý ytá. Upévae omõatáno, yvý oáma. Coãy yvý itujá, ndocacuaavéita

ñandenimoñã. Omanó vaeeué opá jevýta jaechá, pỹtũ oá rô, oguejý mbopí, ñanemombá ãguá co yvýre jaicóvae. Oguejý Jaguarový pỹtỹno. Jaguarový oguejý ñandére ocarú vaéna.

XLIII. Ojucá Jaguareté Ñandecý, oú Ñanderuvuçú ijayvucué ogueraá. Coãy iný ãguápy, omõpyãtã jevý ojeupé. Aégui Ñanderuvuçú ojapó Tupãrã. Ñandecý oicõtemé Tũpãre. Aégui Ñandecý omondó Tũpã rupápy ramõ, Tũpã oú. Omboyrú apycápy mbaémõeỹ, yvyraijá mocõi oú apycá rembére. Omaé ma oúvy, Ñandecý róypy, ndayapuvéi jepé. Ogueronimbojeré apyca, omboguejý Ñandecý rovái rupi, upépy onimongetá. Upévaegui embetá overaverá.

XLIV. Ojiroquý ajeté roýpy, aé oú tapé Ñanderú upé, ijaguyjé ramõ oú tapé ichupé. Upé catú jaá ma upivé ñandé rovái coty, ñamaé y recopýpy. Aépy Ñanderú oaçá iáno rupi, tayretá catú oaçá yvý rupi, y ipirú ichupé.

XLV. Jaaçá, ñamaé vapurũndýpy. Pe Ñandecý róypy ñamaéta ma vy iný cocueruçú, pacovatý. Aégui jaaçá jaávy, jaiqué caaguýpy. Aégui ñandejurú ipirúne, aépy iný eí jaúvae. Aégui jaaçá jaávy, ñamaé yapó mõpy, upévae ndajaúiri, ñandejurú ipirú rõ jepé. Upégui jaaçá jaávy, ñamaé yporãpy, upévae jaú.

XLVI. Upégui jaá Ñandecý róypy. Jajaró ramõ omaé Guaá oúvy, oporandú ñandévy: "Mbaéva pã oúta chimembý, eí Ñandecý!" Pe ñandé ñamombeú ichupé: "Ñandé mbujapé ẽẽ jaúta, pacovajú jaúta aveí!" Aégui jaaçá jaávy, ñanderomaitĩ Aviá. Ñanderomaitĩ oporandú ñandévy: "Mbaéva pã oúta chimembý?" Ñamombeú ichupé: "Cãguĩjý aúta!" Aégui aé oó jevý omombeú Ñandecý upé. Ñamaé ramõ Ñandecý ojaeó. Eí Ñandecý:

XVLII. "Yvýpy pemanombá ma. Peové teíne, coãy pepytá co ápy!"

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção
Nicolai - www.etnolinguistica.org

I
O PRINCÍPIO

I *Ñanderuvuçú* veio só, em meio às trevas ele se descobriu sozinho. Os Morcegos Eternos lutavam entre si em meio às trevas. *Ñanderuvuçú* tinha o sol no seu peito. E ele trouxe a eterna cruz de madeira; colocou-a na direção do leste, pisou nela e começou (a fazer) a terra. Hoje a eterna cruz de madeira permanece como escora da terra. Quando ele retira a escora da terra, a terra cai. Em seguida ele trouxe a água.

II. E *Ñanderuvuçú* achou *Ñanderú Mbaecuaá* junto de si. E *Ñanderuvuçú* disse a *Mbaecuaá:* "Achemos uma mulher!" Então *Ñanderú Mbaecuaá* falou: "Como podemos achar uma mulher?" Disse *Ñanderuvuçú*: "Nós a acharemos na panela de barro." E ele fez uma panela de barro e ele cobriu a panela de barro. Algum tempo depois *Ñanderuvuçú* disse para *Mbaecuaá:* "Vá ver a mulher na panela de barro!" *Ñanderú Mbaecuaá* foi e verificou; a mulher estava na panela de barro. E ele a trouxe consigo.

III. E *Ñanderuvuçú* fez sua casa em meio à escora da terra. E disse *Ñanderuvuçú* para *Mbaecuaá:* "Vá e experimente a mulher!" *Ñanderú Mbaecuaá* foi e provou a mulher. Ele não queria misturar (confundir) o seu filho com (o) (de) *Ñanderuvuçú* e *Ñanderú Mbaecuaá* deu a seu filho um início especial. E uma é sua mãe: Ela tem o filho de *Ñanderuvuçú* e também o filho de *Ñanderú Mbaecuaá* ambos em seu ventre materno. Então *Ñanderú Mbaecuaá* foi (embora).

IV. E *Ñanderuvuçú* fez roça. Enquanto ele ia e a fazia, realizava-se atrás dele a época do milho (verde). E ele veio para casa comer. E (ele disse) à sua mulher: "Vá na nossa roça, traga milho verde, que iremos comer." E a mulher de *Ñanderuvuçú* disse a seu marido: "Agora mesmo estavas fazendo roça e já me dizes: 'Vá, traga milho!' Não tenho o teu filho no ventre, tenho o filho de *Mbaecuaá* no ventre!" E a mulher de *Ñanderuvuçú* pegou o cesto de carregar e foi na roça.

V. E *Ñanderuvuçú* pegou os colares de peito, o maracá e também a cruz de madeira; o diadema de penas ele pôs sobre sua cabeça. Ele saiu, rodeou (a casa), foi (embora). Ele chegou à trilha do Jaguar Eterno, plantou a cruz de madeira, desviou atrás de si (a mulher da sua pista).

VI. Sua mulher voltou da roça e chegou em casa. Quando ela chegou, *Ñanderuvuçú* não estava (lá). Sua mulher pegou a cabaça, muniu-se também com a taquara (de dança), saiu, rodeou (a casa), seguiu seu marido, caminhou.

VII. Ela então andou um pouco e seu filho queria uma flor. Ela colheu a flor para seu filho e caminhou. E ela bateu com a mão no lugar da criança e perguntou à criança: "Para onde foi o teu pai?" "— Ele foi para lá!" Ela então caminhou um pouco e seu filho queria novamente uma flor. Ela colheu novamente a flor, então uma vespa a picou. E ela disse a seu filho: "Por que você quer flores, quando você ainda não está (no mundo) e deixa que eu seja mordida pela vespa?" Seu filho fizou zangado.

VIII. E ela caminhou novamente e chegou à cruz de madeira: E novamente ela perguntou a seu filho: "Para onde foi o teu pai?" "— Ele foi para lá!" Ele mostrou o atalho do Jaguar Eterno. Ela foi e chegou à casa do jaguar. A avó do jaguar disse a ela: "Venha aqui, deixe que eu a esconda dos meus netos. Meus netos são extremamente bravos!" Ela a cobriu com uma grande bacia.

IX. E à noite chegaram seus netos e trouxeram muitos pedaços de porco-do-mato para a sua avó. Aquele que vinha atrás não tinha matado nada. Ele foi chegando para perto. "Já vou achar tuas coisas, mãe-avó!" E ele pulou sobre a bacia, quebrou a bacia e matou a mulher de *Ñanderuvuçú*. A avó-onça disse: "Já não tenho dentes, neto! Tragam-me os gêmeos, tirem-nos para mim, coloquem-nos na água quente que eu os comerei!"

X. Eles os levaram para colocá-los na água quente. E os colocaram na água quente. E nela meteram a mão: a água quente havia esfriado. E: "Tragam-nos aqui, para socá-los no pilão!" Eles os trouxeram, socaram-nos (no pilão) e socaram sua (própria) coxa. "Tragam-nos aqui, para colocá-los sob a cinza!" E eles os trouxeram novamente e os colocaram (sob a cinza). E meteram a mão na cinza: ela estava novamente fria.

XI. E *Ñanderyqueý* (já) via um pouco. E a avó-onça disse: "Vou pois criá-los, netos! Levem-nos para o sol numa peneira de cabelo, netos!" E eles os levaram numa peneira de cabelo para o sol. Não demorou muito, e *Ñanderyqueý* (já) se erguia um pouco, o irmão mais novo engatinhava um pouco. E de noitinha ele se ergueu totalmente. Ele (*Ñanderyqueý*) foi e pediu uma flechinha de passarinho: "Faça flechinhas de passarinho, tio!" E o jaguar fez-lhe flechinhas de passarinho. Ele matava, sem cessar, muitas borboletas no pátio.

XII. Quando ficou mais forte, ele andava na capoeira e matava pequenos pássaros com seu irmãozinho. A avó-onça disse-lhes: "Não vão para lá, brinquem por aqui, netos!" E: "Por que a avó nos diz: 'não vão brincar lá, irmãozinho?' Vamos verificar!". E ele foi com o seu irmãozinho.

XIII. E ele achou um jacu. Atirou nele, e ele veio caindo. E ele (o jacu) falou: "Por que atiras em mim, para alimentar aqueles que mataram sua mãe? Sugue a flechada de mim!" E ele sugou a flecha (para fora), curou o jacu e se foi com o seu irmãozinho.

XIV. E veio um papagaio. E ele contou logo: "Foi aquela avó lá, que matou a sua mãe!" E ele chorou com o seu irmãozinho: "Enquanto nós estávamos nos formando, já perdíamos aquela que foi nossa mãe!"

XV. E *Ñanderyqueý* foi com seu irmãozinho, e eles desceram à lagoa. "Vamos lavar o rosto, irmãozinho, senão a avó vê que choramos!" E eles lavaram o rosto. Enquanto eles lavavam o rosto, as margens da lagoa se distanciaram mais e mais. E (ele disse) a seu irmãozinho: "Chega de lavar o rosto, deixemo-lo assim!"

XVI. E então o irmãozinho queria mamar. E ele achou o esqueleto da sua mãe; ele fez (novamente) a sua mãe. O irmãozinho desejava mamar e finalmente tornou a destruir a mãe. Assim (por isso) as mulheres não têm seus seios igualmente bonitos (simétricos).

XVII. E eles voltaram para junto da avó-onça. Caminhando, eles chegaram. "Por que os seus olhos estão tão inchados, como vocês aí vêm, netos?" — "Não, as vespas nos picaram! — "Veja só, não vão lá, eu sempre disse a vocês."

XVIII. E eles foram novamente matar pássaros. Eles foram novamente na mesma direção. O irmãozinho queria mamar. "Não vamos mais fazer a mãe, irmãozinho, deixe eu fazer frutas para ti!" E ele pisou contra uma árvore. Ele pisou contra uma árvore e fez jabuticabas.

O irmãozinho provou estas e disse a seu irmão: "Caroços grandes demais!"

XIX. E ele caminhou novamente e pisou novamente contra uma árvore e fez ***guaviraeté.*** Ele as provou novamente: "Também elas são (demasiado) carnudas, irmão!" E andou novamente e pisou contra uma árvore e fez ***guaviraju.*** Ele as provou novamente: "Estas sim, são um pouco doces para mim!"

XX. E ele foi e trouxe as ***guaviraeté*** e ***guaviraju.*** As ***guaviraju,*** que ele tinha trazido, ele escondeu da avó-onça, as ***guaviraeté,*** que ele tinha trazido, ele mostrou à avó-onça.

XXI. E eles sempre voltavam à capoeira e faziam um mundéu com um talozinho de milho como tranca. E veio um jaguar: "O que vocês fazem aqui?" — "Estamos fazendo um mundéu, tio." — "A coisa não presta; nada cai nela!" Ele chutou o mundéu deles com o pé. E ***Ñanderyqueý*** o trouxe de volta e o colocou no mesmo lugar. Veio ainda um outro: "O que vocês fazem aqui?" — "Eu deixo meu irmãozinho brincar." — "A coisa assim não presta, nada cai nela!" Ele empurrou novamente o mundéu deles com o pé; ***Ñanderyqueý*** o trouxe de volta e o colocou no mesmo lugar.

XXII. E: "À noite vamos dormir junto ao nosso mundéu, irmãozinho!" E eles foram e fizeram fogo junto ao seu mundéu e vigiavam seu mundéu. E ao alvorecer uma grande vela desceu sobre o mundéu. E (ele falou) a seu irmãozinho: "Desceu algo sobre nosso mundéu, irmãozinho". Eles foram ver seu mundéu e tocaram com a mão seu gatilho: bem esticado estava o seu gatilho. Apareceu também o abismo eterno (ao lado).

XXIII. E de manhã cedo veio novamente um jaguar: "Não caiu nada no seu mundéu, meu sobrinho?" — "Não, nada caiu (nele)." E o jaguar disse: "A coisa não presta, realmente nada cai (nele)!" — "Mas entre e experimente nosso mundéu!" O jaguar entrou e caiu no mundéu. Tiraram-no e o atiraram no abismo. E veio novamente um outro: "Caiu um camundongo no teu mundéu?" E ele disse: "Não caiu nenhum (nele)." E: "A coisa não serve, nada cai (nele)!" — "Mas sim, entre e experimente nosso mundéu!" Ele entrou, caiu também (nele) e o que veio depois dele foi o fedor dos seus excrementos. Tiraram-no, jogaram-no novamente no abismo e foram embora e caminharam.

XXIV. E então: "Sempre avante, irmãozinho!" Ele foi e trouxe ***guaviraeté*** para a avó. "De onde vocês as trouxeram, meu neto?" — "Trouxemo-las do outro lado da grande fonte." — "São muitas, as que vocês acharam?" — "Achamos muitas lá." — "Vamos amanhã apanhá-las para vocês!" E a Onça Prenhe (disse): "Se já não estivesse escuro, eu iria já, de manhã, sim, vamos!"

XXV. E bem cedo: "Vamos!" Eles foram (e ele disse) ao irmãozinho: "Cuide-se para não ter medo e (não) torcer o cabresto, irmãozinho!" E os jaguares vieram e (se) atiraram na água. Ele gritou: "Cuide-se, irmãozinho, não tenha medo por minha causa, irmãozinho!" E ele fez com que a água ficasse muito pior (mais turbulenta). O irmãozinho teve medo por seu irmão e virou o cabresto. Os (animais) da água devoraram realmente os jaguares; um único (apenas) atravessou: a Onça Prenhe. Enquanto ela vinha pulando para a terra, um animal aquático (já) lhe cortou (mordeu) o tendão de Aquiles. Quando ela atravessou, teve seus filhotes. E então voltaram (para casa). Quando eles voltaram, também a avó-onça caiu no mundéu. E: "Por que torceste logo assim o cabresto, irmãozinho? Assim para o futuro não poderemos acabar completamente com aqueles que mataram nossa mãe!"

XXVI. E: "Vamos então com certeza ter fogo, irmãozinho! Vou me fazer fedorento, e vamos ver se não conseguimos fogo." "***Ñanderyqueý*** fez o sapo, que deveria engolir um pouco de fogo. E se deitou e fedeu.

XXVII. Os urubus se reuniram e fizeram fogo. O caracará esperava num toco de árvore. ***Ñanderyqueý*** olhou um pouco e o caracará viu: "Aquele lá, que queremos comer, está piscando!" Os urubus disseram: "A estória está errada, ele não vê mais." Eles foram e bicaram as órbitas dos seus olhos: "Onde ele está vendo? A estória está errada, ele não está mais vendo! Levem-no rapidamente para o fogo, jogem-no rapidamente lá dentro e vamos comê-lo rapidamente!"

XXVIII. E eles o agarraram pelos pés e pela cabeça e o jogaram no fogo. E então ***Ñanderyqueý*** sacudiu seu corpo e espalhou o fogo. Os urubus voaram. O chefe dos urubus disse: "Olhem o fogo!" E ***Ñanderyqueý*** perguntou ao sapo: "Não engoliste fogo?" — "Eu não engoli!" — "Não engoliste nem um pouco?" — "Em vão engoli um pouco, pois certamente agora ele já apagou." — "Vomite, e veremos se realmente (não) há ainda um pouco." Ele vomitou, eles verificaram, (ainda) havia (brasa), e eles atiçaram o fogo.

XXIX. Em seguida ele fez uma cobra de uma vela e se deixou picar por ela. Seu irmãozinho foi curá-lo, trouxe remédio, curou seu irmão e o fez ficar bom. Então ele fez vespas. Também por estas ele se deixou picar; isto não doía. Deixou-se então picar por outra cobra e morreu. O irmãozinho assoprou no alto da cabeça de seu irmão e fê-lo renascer.

XXX. E então: "Vamos para lá, irmãozinho!" Eles foram. Eles foram longe, e o irmãozinho disse ao seu irmão: "Não há semelhantes a nós aqui na terra, irmão?" E seu irmão (disse): "Há. Sim, deixe-me fazer quatis aos quais chamarei." E ele pisou contra um cedro, um cedro carregado de frutos e fez quatis. "Mas agora vamos subir numa árvore, irmãozinho!" E ele gritou: "Aí tendes caudas listradas que deveis matar, tio! Agora fiz caudas listradas que deveis matar!" E *Añãy* veio e ele gritou: "O que clamas, meu sobrinho?" — "Não, estou chamando estas caudas listradas, que deveis matar, tio."

XXXI. E *Añãy* aproximou-se: "Sobe e joga-os para mim embaixo!" E ele subiu e jogou os quatis (para baixo) e acabou com os quatis. E *Ñanderyqueý* disse: "Cuida para não me matar. também, tio!" E ele disse: "Não, eu não te mato, podes descer." Quando ele vinha descendo e se aproximou do chão, ele o matou a pauladas e o jogou de lado. E no que ele estava sendo morto, ele estalava sem parar.

XXXII. E *Añãy* arrancou (folhas de) caeté, embrulhou também os seus excrementos e então amontoou os quatis. No fundo do cesto ele colocou *Ñanderyqueý,* sobre ele colocou os quatis e (então) (ele) fez um caminho para o levar. E ele veio e levantou o cesto: não conseguiu, *Ñanderyqueý* se fazia pesado. E ele o levou, levantou-o e o levou. Ele o levou longe, arriou-o e fez um novo caminho.

XXXIII. E o irmãozinho veio, tirou os quatis que estavam sobre seu irmão, soprou seu irmão no alto da cabeça e fê-lo renascer. Ele (*Ñanderyqueý*) colocou uma pedra debaixo dos quatis e subiu com seu irmãozinho (numa árvore). E *Añãy* voltou e agora então ele levou (o cesto) e eles ficaram para trás.

XXXIV. E caminhando *Añãy* chegou em casa. As duas filhas de *Añãy* (falaram): "O que mataste, pai?" — "Não, não vão lá procurar, eu trouxe uma cabeça-preta." E as filhas do *Añãy* foram lá e tiraram em vão todos os quatis. "Tua cabeça-preta não está lá, pai!" — "Então por certo ele se escondeu, vou pois procurar!" Ele foi e procurou: "Ele se evaporou, vou voltar e procurar no meu rastro, logo o reencontrarei!" Ele foi.

XXXV. Justo então os gêmeos faziam entre si um veado de um cedro seco. E *Añãy* voltou, o veado pulou e correu (de medo) à sua frente; ele o perseguiu e o trouxe de volta para junto deles (os gêmeos) para matá-lo. Ele quebrou gravetos nas narinas dele (do veado): "Foi isto que me farejou!" Os gêmeos desceram novamente do alto (da árvore) e ressuscitaram o veado. *Añãy* mesmo voltou para casa.

XXXVI. Os gêmeos (falaram): "Vamos à casa dele!" Eles foram e chegaram às vizinhanças da casa. (Ele disse) a seu irmãozinho: "Sopre no alto da minha cabeça!" Ele assoprou e apareceu uma flor no alto da cabeça do seu irmão. Este também soprou no alto da cabeça do seu irmãozinho e fez também aparecer uma flor; e eles caminharam. Caminhando, eles chegaram à casa de *Añãy*.

XXXVII. E as filhas de *Añãy* (falaram): "Aí vêm nossos irmãos!" E eles passaram. "Por que vocês ficaram assim, meus irmãos?" — "Temos urubu com pimenta no alto da cabeça." — (Nós) também (queremos) ter para nós o pai assim como vocês estão!" — "Seu pai não agüenta." — "Por que vocês ficaram assim?" — "Nós nos escalpamos." — "Não, eu também quero meu pai para mim assim como vocês estão!" — "Pois então vá buscar pimenta, irmãozinho!" Ele trouxe pimenta e ele trouxe taquarembó; ele escalpou *Añãy* e esfregou pimenta com urucu. "Vá para o sol!" Ele foi para o sol. "Tente agüentar, pai!" Ele foi e sentou-se; algum tempo depois ele quis se levantar. — "Vê, ele já não agüenta (mais)!" Depois de algum tempo ele se levantou. — "Vê, ele já não agüenta (mais)!" Ele correu: "*Píry-píry-píry!*" Ele correu e pouco depois sua cabeça estourou. Seu cérebro se transformou em mosquitos e em bariguis também.

XXXVIII. E: "Casemos então com as filhas dele, irmãozinho!" Eles casaram com as filhas dele e dormiram com as suas esposas. De noite veio o irmãozinho e durante toda noite o irmãozinho vomitou. Cedo pela manhã, ele veio e perguntou a seu irmãozinho: "O que te aconteceu, irmãozinho?" — "Eu mesmo realmente 'comi' a minha mulher." E: "Não fui eu mesmo quem 'comeu' minha mulher, com minha pequena flecha de pássaro 'comi' (deflorei) minha mulher."

XXXIX. "Vamos pois tocar fogo no campo." E: "Vamos também levar nossas esposas." E eles foram. "Nós queremos tocar fogo no campo, vejam se correm!" E eles tocaram fogo no campo, e eles disseram às suas esposas: "Vejam se correm!" Elas correram. As irmãs

correram para a margem da lagoa, e quando chegaram perto seu cabelo pegou fogo e suas cabeças estouraram. Os mosquitos e os bariguis também se acabaram.

XL. E ao caminharem, veio novamente um ***Añãy***. E eles fizeram seu chamariz no banhado dos pássaros. E ***Añãy*** também veio e espantou os passarinhos. "Vá buscar pimenta, irmãozinho!" E ele trouxe pimenta e a amassou e a colocou na água. Depois de algum tempo ***Añãy*** voltou, desamarrou seu pênis, jogou seu pênis na água e o lavou. Depois de algum tempo ele o tirou e o amarrou novamente; entretanto, ele não estava bem. Ele o desamarrou, tornou a jogá-lo na água, e a pimenta queimava no seu pênis, e então ele saiu correndo: "***Píry-píry-píry!***" Também ele caiu no abismo.

XLI. E ao caminharem, ele (***Ñanderyqueý***) fez a mandassaia. O seu irmãozinho já estava um pouco mais forte. E ele preparou (tornou oco) um maracá e queria seguir o rasto do seu pai. Ele reuniu os ***Añãy*** para que estes dançassem e instruiu os ***Añãy*** na dança. Depois de quatro meses, o pai veio a eles e ***Ñanderuvuçú*** foi e levou seu filho. Ao caminharem, ***Ñanderyqueý*** atormentou seu pai (com pedidos e perguntas); o irmãozinho foi logo mamar no peito materno. E então ***Ñanderyqueý*** pediu ao pai o equipamento dele. E ele deu seu equipamento ao filho. E ele se escondeu novamente do seu filho e foi deter a perdição (do mundo) e apenas o Jaguar Azul o vigia.

XLII. ***Ñanderyqueý*** está sobre nós (no zênite), ele agora cuida da terra e sustenta a escora da terra. Pois, se ele a retira, a terra cai. Hoje em dia a terra (já) é velha, nossa tribo não quer mais se multiplicar. Devemos rever todos os mortos; a escuridão cairá, o morcego descerá e todos os que estamos aqui na terra teremos um fim. O Jaguar Azul descerá para nos devorar.

XLIII. Quando os jaguares mataram ***Ñandecý***, ***Ñanderuvuçú*** veio e levou seu sopro. Hoje em dia ela existe, ele a tornou forte de novo para si. E ***Ñanderuvuçú*** fez a pessoa do ***Tupã.*** E ***Ñandecý*** chama por ***Tupã*** no seu leito e ***Tupã*** vem. Empossado como chefe supremo no seu ***apycá,*** ele vem com dois criados nos bordos do ***apycá.*** Quando ele se aproxima da casa de ***Ñandecý,*** ele não troveja mais. Ele faz o ***apycá*** contornar (a casa), desce diante do semblante de ***Ñandecý*** e ali conversam. Entrementes, seu ornamento labial faísca continuamente.

XLIV. Dança-se todo o ano, e então vem (revela-se) o caminho ao pajé. Quando o tempo se esgota, vem-lhe o caminho. Vamos então

com ele na direção do leste e chegamos à água eterna. E nosso pai (o pajé) a atravessa, seus filhos (discípulos) vão então pela terra e a água para eles é seca.

XLV. Atravessamos e chegamos ao jabuticabal. Ali, se queremos chegar à casa de *Ñandecý,* está a grande e velha plantação e o bananal. E nós atravessamos e entramos na mata. E nossa boca fica seca e lá tem mel que bebemos. E nós atravessamos e chegamos à lagoa da água pegajosa; lá não bebemos e finalmente a nossa boca fica seca. Então seguimos e chegamos à água boa e ali bebemos.

XLVI. De lá vamos à casa de *Ñandecý.* Ao nos aproximarmos, vem ao nosso encontro a arara e nos pergunta: "O que meu filho deseja comer, diz *Ñandecý*!" Então lhe contamos: "Queremos comer ***mbu-japé*** doce e também queremos comer bananas amarelas!" Então seguimos e encontramos o sabiá. Ele nos encontra e pergunta: "O que meu filho deseja comer?" Nós lhe contamos: "***Cãguĩjý*** quero comer (beber)." E ele volta e conta a *Ñandecý.* Ao chegarmos, *Ñandecý* chora. *Ñandecý* fala:

XLVII. "Na terra a morte é o fim de vocês. Não voltem para lá, fiquem agora aqui!"

II

GUYRAYPOTÝ

I Ñanderuvuçú oú yvýre, eí Guyraypotý upé: "Pejiroquý que, ivaíta ma yvý!" Ojiroquý ma mboapý roý rupi maápy oendú mbaemẽguá ryapú: yvý oá ma oúvy, caarú águi yvý oá. Aépy Guyraypotý guayretá upé: "Jaguatá! Ñanemõpirí mbaemẽguá ryapú!"

II. Aégui oguatá, ojiói ñandé rovái, Paráry rembépy. Ojiói árupi. Oporandú ma Guyraypotý upé guayretá: "Cóvae pã oupí ty voí eỹvae ỹmbaemẽguá?" — "Anýine, cóvae je peteĩ roý rupi mbaemẽguá oupi vaéna." Aépy ombaeapó tayretá.

III. Roý oaçá, oñendú jevý ma mbaemẽguá ryapú. Oguatá jevý. Arépy yvý ojaparó pyivé ma. Aépy oporandú Guyraypotý rayretá: "Cóvae pã oupí ty voí vaéna pã mbaemẽguá?" — "Coãy je ivaí pojavavéta ma, coãy pembaeapó meemé je," eí Ñanderuvuçú Guyraypotý upé, vaé catú je Guyraypotý omombeú jevý guayretá upe.

IV. Aépy nombaeapóvéi ma Guyraypotý rayretá, aéno pã: "Manãe pã jaicoí vaéna?" — "Che itý ambojecocuaá vaéna ñandévy nãnderembiúna!" Aépy ojiói jevý, mamória ojiói ápy.

V. "Pe nimbyaí ma pã?" — "Mitã́ nimangá nimbyaií ma." Aéno: "Peipypirá aó chévy." Oó aépy, ojeté mbovavá, ojoú, oitý ma avatí, jetý aveí, mbejú. Aévae omeé ma guayretá upé. Aégui oguatá jevý, mamóra ojiói ápy.

"Peúvae pã vapurṹ?" — "Oroúvae." Opyrṹ ma yvyráre, omboji-cuaá ma vapurṹ guayretá upé oú. "Peejá que peteĩ acá́ ñandé raquycué moñãá oú jevý vaéna."

VI. Aépy yvy ocái pyiveivé ma. Ojiói jevý, oporandú jevý Guyraypotý rayretá ichupé: "Cóvae yvý opytá pã raé?" Aépy aipó eí guayretá upé: "Cóvae yvytý Paráry jocoá je opytá raé vaéna je," Aépy opytá.

VII. "Coãy catú óy pejavyquý ñandévy, yvyrapégui óy pejavỹquý ñandévy, aé rami eỹno je y oúne ñandé róy omboaivae, eí Ñanderuvuçú chévy."

VIII. Aépy Guyraypotý eí Jyperurã upé: "Peipytymõĩ chirayretá!" — "Aipytymõ eỹvae, ajapóta canoá." Ypéy upé: "Eipytymoĩ chirayretá óyre!" — "Che aipytymõ eỹvae aveí, avevé ri vaéna che." — "Eneĩ aéno, Çuruvá upé eí, nde pã eripytymõ eỹvae aveí chirayretá óyre?" — "Che anýne aveí." — "Aéno epytá, jaechá y oú ramo manãe pã ereicóne!"

IX. Aégui óy ojapó ma yvyrapégui, omombá óy, aégui ojiroquý jevý. "Pe nepirí teine que y ojaparó mánamo, yvýytá omoroyçã arã je y oúta." Aégui: "Ejiroquý mboapý roý rupi", aipó eí aguépy omaévy y ojaparó. "Pe nepirí teíne que!"

X. Y oú ma, ojaparó ma. Aépy Jyperú: "Itajý chévy perú, canoá ajapóta, aguejý ãguá!" Aégui oçapucái nimbojeré ma yryjúi ijapytépy. Ypéy ovevéta teĩ, ypóry oú. Çuruvá oçapucái ma aveí: "Y racó oú ma!" Ei javé ijurú rupi y oñiñoñá ma javé ijayvucuei oó ma guyráno.

XI. Guyraypotý rajý oguerecó peteĩ taturaý ogueraá agué. Aépy ojaoí ma óy y. Aépy Guyraypotý rembirecó omé upé: "Ejupí óy apyté áno!" Aépy Guyraypotý ojaeó, aépy embirecó: "Nepirí teíne que, Cherú, ejipepoyupí catú guyraretá upé. Guyrá porã oguapý ndereé roqué eupi ñandé áno coty." Aépy oquytáre aveavé tacuá ombopú.

XII. Aépy Guyraypotý oñeẽngaraí. Aépy ocûé ma óy, onimbojeré ma óy, ocẽ ma y áno, ojupí ma, ojióí. Omaé ma yváy roquépy, y jepé enguívae raquycuére omaé ma aveí.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção
Nicolai - www.etnolinguistica.org

II
GUYRAYPOTÝ

I *Ñanderuvuçú* 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 a 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 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 ***Ñanderuvuçú*** 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 ***Ñanderuvuçú*** 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 a 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 da 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 ***Ñeẽngaraí.*** 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.

Impresso na
Gráfica A Tribuna de Santos Ltda.
Rua João Pessoa, 349
Telefones 32.8692 – 35.3627
CEP 11.013 – Santos

"Autodidata sem qualquer formação acadêmica, Nimuendaju veio a enriquecer decisivamente a bibliografia etnológica sul-americana, desbravando conjuntos culturais até então ignorados, desdobrando-se em talentos de lingüística, historiador, arqueólogo e cartógrafo de um modo dificilmente emulável em qualquer época. Suas 38 expedições etnográficas e arqueológicas, que se estenderam de 1905 a 1945 com uma única pausa em 1943-44, deram-lhe um vasto conhecimento em primeira mão das mais variadas realidades indígenas do Brasil e, juntamente com sua erudição bibliográfica específica, transformaram-no na maior autoridade em seu campo durante toda a primeira metade deste século. As Lendas de Criação e Destruição do Mundo... é seu primeiro trabalho de fôlego, marcado por uma espontaneidade e uma candência que tornam a sua leitura inusitadamente agradável, face à monotonia burocrática do gênero "Etnografia", e que surpreende pela capacidade de penetração e síntese em autor jovem e estreante. Ele é o fruto de uma sensibilidade inata aplicada sobre cinco anos de convivência (entre 1905 e 1913) com os diversos grupos Ñandeva-Guarani que então se deslocavam pelo sul de Mato Grosso, o norte do Paraná e o oeste de São Paulo até o litoral."

Eduardo Viveiros de Castro

HUCITEC -- EDUSP

ISBN 85-271-0018-5