

83-99. H.
v. nota p. 93
H. H. ✓
por m. f. H.

CARACTERES ESPECÍFICOS DA CULTURA MBÜÁ-GUARANÍ

Subsídios e sugestões para um estudo

Egon Schaden

Professor da Cadeira de Antropologia da Universidade de São Paulo

I. *Introdução*

Ao escrever, há quase meio século, o seu trabalho, hoje clássico, sobre a mitologia e a religião dos "Apapocuva", dizia Curt Nimuendajú serem tão conhecidos os Guaraní que poderia parecer supérfluo escrever mais alguma coisa sobre eles¹. Entretanto, o seu magnífico estudo trouxe uma infinidade de fatos novos. A estes vieram acrescentar-se muitos outros, através de livros e artigos de numerosos autores, publicados a partir daquela época. E hoje poderíamos dizer que, apesar de tudo, estamos longe de um conhecimento exaustivo dos vários grupos guaraní, como seria desejável em face dos requisitos da etnologia moderna. Se outrora predominou a idéia de uma cultura guaraní bastante homogênea, cujo caráter fundamental em suas linhas gerais de fato se nos afigura hoje razoavelmente estudado na copiosa literatura acumulada desde os dias da Conquista, tende agora a impor-se cada vez mais a consciência de diferenças significativas entre as variantes regionais do sistema cultural da tribo². Quer nos parecer que a investigação dessas diferenças deve merecer a atenção dos estudiosos, antes que a ação cada vez mais intensa dos fatores aculturativos tenha obliterado o cunho original e próprio das respectivas subculturas.

Nos trabalhos sobre os Guaraní do Brasil, do Paraguai e da Argentina reina grande confusão quanto aos nomes dos vários grupos em que se divide a tribo. Daí a primeira impressão, sem dúvida errônea, de se tratar de muitas subtribos com subculturas distintas. Um exame mais detido revela, no entanto, que cada uma das subtribos aparece na literatura com uma série de nomes e apelidos diferentes, algumas com uma dezena ou mais. Por outro lado, a mesma denominação ocorre ora para uma, ora para outra. Reduzido afinal às devidas proporções, o quadro se apresentaria na realidade muito menos complexo. Ao que julgo poder afirmar com relação às dezenas de bandos de cultura e língua guaraní na atualidade esparsos pelo leste paraguaio, nordeste da Argentina e áreas brasileiras, todos eles pertencem a um dos três subgrupos carac-

terizados pelo Padre Müller sob os nomes de Mbyá, Pañ e Xiripá³. São os mesmos que em minha monografia sobre a cultura guaraní⁴ figuram com as denominações de Mbüá, Kayová e Ñandéva, respectivamente, e que estudei sobretudo em território brasileiro. É claro que, em consequência do arraigado hábito migratório dos Guaraní em geral, existem de longa data umas tantas aldeias em que convivem elementos de mais de um daqueles subgrupos.

Para êste pequeno ensaio escolhi os Mbüá⁵, que, representados ainda hoje no Paraguai, no Brasil e na Argentina, constituem de certa forma um dos vínculos etnográficos entre êsses três países. Visto que, ao lado de outras denominações, o nome Kááyguá, bem como os seus múltiplos derivados, é aplicado a êles, como também aos Paĩ, que no Brasil só conhecem a autodenominação de Kayová (igualmente com algumas variantes), compreende-se que haja pouquíssimos autores que não tenham confundido uns com os outros.

Apesar de tudo o que se tem escrito sobre a cultura mbüá-guaraní, não estamos ainda em condições de estabelecer nitidamente os seus caracteres específicos em confronto com os das outras subtribos. O mais que neste sentido se pode pretender por enquanto é destacar um pequeno número de diferenças significativas e mencionar certos elementos que, mediante pesquisas subseqüentes, talvez venham a revelar-se como exclusivamente mbüá. A dificuldade não decorre apenas da natureza fragmentária e insegura dos nossos conhecimentos, como também do fato de que os vários grupos guaraní outrora isolados passaram, nestes últimos séculos, por intenso processo de aculturação mútua, que evidentemente obliterou grande parte das diferenças originais. Em algumas das aldeias por mim visitadas em território brasileiro, êste processo, aliás, não deixou de surtir efeitos bem patentes também no setor da língua, de modo que já não parece fácil hoje em dia nem sequer o levantamento completo dos respectivos dialetos em sua forma primitiva.

O que me propus fazer aqui nada mais é do que apontar alguns fatos culturais que, em meu entender, poderão merecer a atenção dos pesquisadores que, nos seus trabalhos de campo, tencionem contribuir para a solução do problema.

Parece não haver, hoje em dia, muitas aldeias de Mbüá em cuja cultura não se perpetue a marca das missões jesuíticas da era colonial. Não conheço tôdas as aldeias mbüá em território brasileiro; as que visitei revelam — umas mais, outras menos — serem constituídas de descendentes de índios “missioneiros”; o mesmo vale, a julgar pelas fontes relativas aos Mbüá argentinos e aos de várias partes do território paraguaio. Mas no Paraguai oriental há também aldeias com representantes da subtribo em cujo acervo cultural não se encontrou coisa alguma que nos autorize a supor origem jesuítica. Foi entre êles que León Cadogan recolheu os textos míticos e outros dados sobre a cultura não-material publicados sob o título de “Ayvu Rapyta”⁶. Em aditamento ao que se encontra nesse livro,

desejo primeiramente resumir aqui parte dos dados obtidos numa dessas aldeias, a de Yróysã ou Potrero Blanco, à qual fiz, em princípios de 1954, uma breve visita em companhia de Cadogan. Poderão ser aproveitados para uma comparação sistemática com outros informes, como os que se encontram, por exemplo, no conhecido trabalho de Ambrosetti.

A seguir, irão algumas observações feitas entre os Mbüá de Xapecó (Santa Catarina), que, em contraste com os de Yróysã, revelam indubitáveis reminiscências jesuíticas e cujo atual estado de cultura talvez seja praticamente idêntico ao dos que vivem no território argentino de Misiones.

Por fim, discutirei, de forma sumária, uns poucos elementos culturais em que, entre outros, julgo ser interessante que futuros pesquisadores concentrem a sua atenção.

II. Observações etnográficas sobre os Mbüá de Yróysã

Para os Mbüá de Yróysã são de especial importância as precauções e as medidas de cunho mágico nos estados de crise que marcam o ciclo vital do indivíduo. A diátese característica de tais estados, a que dão o nome de *odjekóakú*, dá origem a tôda uma série de restrições. Além destas, há também medidas de resguardo ou cautela em situações que não são propriamente de *odjekóakú*.

Durante a gravidez, a mulher é obrigada a umas tantas observâncias alimentares, como, por exemplo, a de não comer o mel da abelha *eiretxú*, que lhe traria um parto laborioso. Ademais, tomará cuidado para não se zangar com ninguém, uma vez que a raiva, no dizer do informante, passaria para a carne, os ossos e o espírito da criança; esta se tornaria um mau feiticeiro, *póro-avyký-á*. Mas é sobretudo o pai do nascituro que se vê rodeado de prescrições, por sua vez tendentes a facilitar o parto da espôsa. Mal descobre que esta se encontra grávida, abstém-se de amarrar o que quer que seja, evitando especialmente a confecção de armadilhas (*mondé*) e de laços (*nhoã*), porque do contrário a criança ficaria presa no útero da mãe. Na medida do possível, não baterá em coisa alguma, a fim de não ferir a criança. Também observa dieta, abstendo-se, entre outras coisas, de carne de bugio, pois êste, "mesmo ferido com um tiro ou uma flechada, ainda se prende com o rabo".

Nascida a criança, quer de um ou de outro sexo, pai e mãe se encontram em estado de *odjekóakú*. Antes da queda do cordão umbelical, a mãe não se pode lavar, não trabalha na roça, nem cozinha. Não come carne, salvo a de *kagwaré* (tamanduá) nem chupa cana de açúcar. Depois de cair o cordão umbelical da criança, a mãe se lava e pinta com *ytxý*⁷ o rosto, os pulsos, os joelhos e os tornozelos. A partir dêste momento, está isenta de quaisquer restrições. Por seu turno, o pai da criança trata de estar sempre pintado de *ytxý* (nas mesmas partes do corpo), a fim de não ficar com *karugvá*, nome que dão ao reumatismo articular e a outras enfermidades das juntas. Tampouco faz trabalhos pesados.

Permitida durante a gravidez, a coabitação é suspensa apenas nos dias de resguardo que se seguem ao nascimento da criança⁸. Na ausência do pai, ninguém se encarrega vicariamente do sobreparto masculino.

Por vários meses prolongam-se as precauções do pai com relação ao filho recém-nascido. O *ñéé*, ou seja, a alma espiritual da criança, o segue por tôda parte, razão pela qual cuidará, por exemplo, de fechar os atalhos dos caminhos que percorra, a fim de que ela não se perca. E quando acaso atravessa algum riacho, coloca sôbre êle uma vara de *takwapí*, para que por ela passe também a alma do filho. Não lhe é permitido receber, como herança, quaisquer objetos do espólio de pessoa defunta, porque o *mboguá* (espírito do morto), que continua sendo o dono dos objetos, poderia causar a morte da criança⁹.

Perfura-se o lábio inferior dos meninos antes de entrarem na puberdade. À operação não se liga nenhuma cerimônia secreta, podendo qualquer pessoa presenciá-la. Condição essencial para se furar o lábio de um menino é que tenha os conhecimentos que se requerem de todo homem adulto. Há, por isso, um período de instrução prévia, de que se incumbem o pai ou alguém por êle designado. O ensino, feito "para que o menino não se torne preguiçoso", abrange a técnica de trançar e outras habilidades. Na medida do possível, pratica-se a operação concomitantemente em todos os meninos da aldeia que estejam na idade de sofrer-la. Além do tratamento da ferida com gordura de larvas de bezouro assadas, não há necessidade de quaisquer outras precauções, de vez que os pacientes não se encontram em estado de *odjekóakú*. No furo usam depois um *tembetá*, de uns 10 a 12 centímetros de comprimento e da grossura de um palito de fósforo; é feito de *takwarembó*.

Maior atenção se dá à iniciação pubertária das meninas, que coincide com o aparecimento do primeiro catamênio. Logo que se manifestam as regras, a jovem é declarada em estado de *odjekóakú* e o pai imediatamente lhe corta a cabeleira¹⁰. A paciente se recolhe a uma tarimba alta, onde não a possa alcançar o *yvýdjá* (espírito da terra), e fica sujeita a dieta sem sal e sem carne, inclusive de aves domésticas, mas com permissão de comer carne de tamanduá-bandeira. Diariamente é tratada com fumo de tabaco, devendo deitar-se para dormir antes do pôr do sol e, sempre que possível, envolta num cobertor. Não deve acender fogo e evita todo trabalho. A irmã ou a mãe lhe arranjam tudo o que necessite. Caso tenha companheiro ou marido, êste também não deve aproximar-se muito do fogo. Se alguém entra na cabana, ela vira o rosto para a parede. Não sai senão para a satisfação das necessidades fisiológicas, caminhando bem depressa, sôzinha e em linha reta, olhando sempre para o chão. Após os dias do catamênio, a avó (paterna ou materna) lhe ministra ensino em habilidades domésticas e ela se exercita principalmente nas técnicas de fiar e tecer. Decorridos uns três meses, encerra-se o período de resguardo.

Para o casamento não há cerimônia especial. Mesmo antes da maturidade sexual, pode a jovem ter um companheiro, contanto que êste obtenha

permissão dos pais dela, especialmente da mãe. O rapaz não precisa pedir o consentimento dos próprios pais; basta comunicar-lhes as suas intenções. E se a jovem não se opõe, passa a viver maritalmente com ela. Logo que a mãe desta concorde, considera-se definitiva a união, mas o casal fica morando na casa dos pais da jovem até que esta se tenha acostumado ao marido. Depois de algum tempo o genro constrói a sua morada própria, sempre, porém, nas imediações da casa do sogro. Pela vida afora continua tendo obrigações econômicas para com êste, devendo fornecer-lhe mel, carne e outros mantimentos.

A profissão de médico-feiticeiro não é exclusiva do sexo masculino. Há mulheres que são grandes especialistas na arte de curar e grandes dirigentes de cerimônias religiosas. Os candidatos ao ofício são submetidos a um período de instrução. O mestre lhes transmite as rezas e práticas essenciais à obtenção da "sabedoria"; só lhes ensina, porém, rezas e danças de uso geral, bem como as regras de comportamento graças às quais receberão as suas próprias inspirações. Cada indivíduo, homem e mulher, tem, aliás, as suas rezas próprias, podendo pô-las à disposição de outrem, que as necessite, até que lhe venha alguma inspiração pessoal. Mais dia, menos dia, todo indivíduo é beneficiado com inspiração própria, alguns já com bastante idade. Quanto aos médicos-feiticeiros, dividem-se êles em quatro categorias, denominados segundo as quatro divindades: *Ñamandú* (deus do sol), *Karã Ru Eté* (deus do fogo), *Djakairá Ru Eté* (deus da primavera) e *Tupã Ru Eté* (deus das chuvas). Note-se que os especialistas na arte de curar, *póro poã noá*, nem sempre são dirigentes de cerimônias religiosas.

Não quero, porém, entrar aqui no setor da religião dos Mbüá de Yróysã, sobre os quais não tenho informações próprias em aditamento ao copioso material tão pacientemente recolhido por Cadogan. Nas minhas notas tive de limitar-me a alguns elementos de natureza sócio-cultural que, no entanto, me parecem suficientes para mostrar a persistência, em grau notável, do antigo padrão tribal. Submetidos a uma análise comparativa com os conhecimentos que temos dos respectivos aspectos da cultura dos Ñandéva e dos Kayová, poderão servir também para pôr a descoberto uns tantos pontos de coincidência e divergência entre as três subtribos. O que de mais notável revelam como característica mbüá, em oposição ao padrão kayová e talvez também o ñandéva dos tempos de antanho, é a atitude relativamente profana em face da iniciação dos meninos. O resguardo da moça púbere, por outro lado, não parece denunciar nada de específico, salvo, possivelmente, uma forma peculiar de animismo subjacente às respectivas práticas.

Quanto à religião, julgo interessante voltar aqui a atenção para um grupo mbüá que já não conserva a doutrina em sua antiga pureza, tendo nela incorporado a experiência do tempo das Missões. Ver-se-á que os elementos cristãos, embora reinterpretações em termos guaranícos, acarretaram transformações no sistema das divindades e na vida religiosa, em parte

através da inevitável confusão, no espírito indígena, entre concepções míticas, de um lado, e tradições histórico-lendárias, do outro.

III. *Um bando mbiüá com destino ao Paraíso*

Em 1947 passei alguns dias no Pôsto Indígena do Xapecó, na região ocidental do Estado de Santa Catarina, onde trabalhei com um grupo mbiüá do tôldo do Limoeiro. O bando estava sob a direção de um velho chefe, a um tempo *mburuwitxá* (chefe) e *ñanderú* (dirigente religioso), que pretendia ter visto em sua vida quatro *takwára txó* (taquaras sêcas, anos que marcam períodos de trinta anos), a primeira aos sete anos de idade. Chamava-se Karaí, em português Romão. Afirmava ter vindo da região paraguaia do Alto-Paraná, passando primeiro para a Argentina, perto de Posadas, quando contava uns vinte anos, e conduzindo umas dez famílias em direção do mar, de onde pretendia alcançar o paraíso ou *ywýdjúporã*, situado para leste (*ñaderová*) e ao qual se referia como “terra bem boa”. Tencionava prosseguir na migração, interrompida várias vêzes e por longos períodos, mas desta vez já mais confiante de chegar ao destino, porque, diziam os seus asseclas, “agora o velho sabe o que tem de fazer”. Estava com pressa de prosseguir, porque em sonho visitara o *ywýdjúporã*, onde soubera estar próximo o fim do mundo. Esperava apenas por alguns parentes que se encontravam no Peperi, perto da divisa com o Brasil, para juntos seguirem até o mar. Lá fariam o *ñemongarái*, nome dado à grande festa religiosa, até que por ordem de *Ñamandúruvetê* lhes fôsse mandada uma canoa bonita, provida de banquinhos. Primeiro, iria um grupo com um dos *ywyráidjá* (auxiliares de culto); depois de desembarcarem no outro lado do mar, a canoa voltaria para levar outro grupo, com o segundo *ywyráidjá*, e afinal o *ñanderú* seguiria com os restantes. No Paraíso se encontrariam com um velho chefe guaraní “do tempo antigo”, *Ketxuíta*, também chamado *Kétxu Kíritu Tupã* ou *Kétxu Kíritu*, que vivera em *Táva Ogwatxú*, “lugar de Niño Ketxú” (no Paraguai), e que partira com seu bando ao saber que o mundo ia acabar.

Um dos velhos do grupo (parecia ser um *ywyráidjá*), igualmente chamado Karaí, em português Dionísio Silva, aparentava uns setenta anos de idade. Dizia ter visto três *takwára txó*, a primeira quando menino de seus dez anos. Nasceria em *Ywúgwatxú*, “ôlho d’água grande”, perto de Jopará, a cerca de uma légua da cidade paraguaia de Villarrica. Em suas andanças estivera na Argentina, passando uns “vinte anos” na proximidade de Overá (em guaraní: *Y-werá*) e longo tempo em lugares rio-grandenses; mencionou Santo Cristo e uma aldeia de área de Erechim. Era tio (*tuwý*) de Francisco e Fabrício, que nasceram na Argentina e que eu conheci na aldeia mbiüá de Rio Branco, no litoral paulista, onde ainda vivem e onde encontrei também Ramiro, filho de Dionísio. O velho conhecia o “lugar de Niño Ketxú”, no Paraguai. Outrora teria existido ali uma casa branca, *ótxim*, construída por Ketxuíta, por certo uma das an-

tigas missões; no lugar dela, disse-me, encontra-se hoje uma *ógwatxú*, casa de rezas guaraní e morada de um *ñanderú*.

Procurei saber alguma coisa do panteão das divindades. Como deus supremo, pai dos demais, indicaram-me *Ñamandúruvetê* (espôsa: *Ñamandútxýetê*), também chamado *Ñandedjára*. Para êle se reza sòmente de noite. De dia está em seu lugar *Ñanderú* (insistentemente identificado com o sol como astro); sua espôsa é *Ñandetxý*, invisível no céu. Os “filhos” de *Ñamandúruvetê* são *Koarahý*, *Djatxý*, *Tupã*, *Karairúvetê*, e *Djakairúvetê*, todos de sexo masculino, mas com as respectivas espôsas com o título de “*txý*” (mãe). O conjunto forma uma hierarquia celeste de tipo militar, na base da qual há ainda os *Tsondáro*, soldados rasos, que representam a “polícia”. Um dos informantes insistiu na semelhança entre essa hierarquia e a do exército.

Contaram-me também o mito das origens, em que figuram *Ñandedjára* e *Ñandetxý* como os primeiros protagonistas. O texto, na medida em que o pude anotar, coincide em linhas gerais com o que foi registrado por Cadogan entre Mbüá paraguaios¹¹, mas também tem muita coisa em comum com o que obtive, por exemplo, entre os *Ñandéva* do litoral paulista. No confronto com o dos *Ñandéva* nota-se, porém, um pormenor que me parece importante como diferença fundamental. Quando as onças mataram a *Ñandetxý*, ela estava grávida apenas de *Koarahý*. E quando quiseram matar a êste, foi que êle próprio criou o irmão, *Djatxý*, “pela idéia”. Exprime-se, por certo, nesta versão a repugnância à idéia de gêmeos, característica do espírito mbüá. Aliás Cadogan já chamou a atenção para êste fato¹². *Koarahý* e *Djatxý*, considerados “irmãos”, levam então conjuntamente a sua vida de peripécias e aventuras, em que matam as onças e dão à terra as suas feições atuais. A narração inclui também a destruição do primeiro mundo com todos os seus habitantes. Êstes ficaram “como caco de vidro”. Depois veio *Kétxu Kíritu*, que tornou a criar o mundo e fêz reviver os que tinham sido sacrificados. *Koarahý* e *Djatxý* marcaram então o segundo fim do mundo, que se dará ou com fogo ou por meio de um grande dilúvio ou, ainda, por uma noite que virá escurecer tudo “durante quinhentos dias”. A catástrofe (*ywý opá*) era esperada para daí a três anos, segundo revelação pessoal, diziam, de *Kétxu Kíritu* ao *ñanderú* do bando. Daí a urgência de fugirem para o Paraíso, onde encontrariam salvação. Os *djurúá* (“portuguêses”), explicou um informante, salvar-se-ão sòmente se rezarem à maneira guaraní, cantando, dançando e agitando o *mbaraká*.

O que de mais curioso julgamos entrever em tôdas essas idéias é a concepção de Jesus Cristo como divindade guaraní e a do jesuíta — aliás confundido com Cristo, e êste com *Tupã* — como antigo chefe tribal, que afinal veio assumir o papel de herói civilizador mítico. Também a identificação de *Ñamandúruvetê* com *Ñandedjára*, “Nosso Senhor”, se me afigura conseqüência da ação missionária, sendo talvez de interêsse acrescentar que entre os Mbüá do Rio Branco (litoral paulista) ouvi o sol (astro) ser denominado *Ñanderekódjára*, “Senhor de Nossa Vida”. Lembro também

que na versão do mito das origens que acabo de dar em resumo aparecem expressamente as onças como os seres que mataram a mãe de *Koarahý*. Cadogan diz não ter encontrado as onças míticas entre os Mbüá do Paraguai; em vez delas, lhe falaram em *Mbáé Potxý*, “Sêres Maus” ou demônios. Talvez *Mbáé Potxý* corresponda ao *Mbáé Ypý*, de que me falaram os Mbüá de Xapecó e que êles me explicaram como sendo o “Avô da Onça”.

IV. *Notas sôbre a presença ou ausência de determinados elementos na cultura mbüá-guaraní*

Cultura material em geral. E' antes de mais nada em certo número de elementos da cultura material que o visitante de uma aldeia mbüá nota desde logo caracteres distintivos que, a par das diferenças dialetais, são as primeiras a lhe denunciarem o subgrupo com que está lidando. As habitações são sempre pequenas e de construção precária; em lugar de moradas, constituem mais pròpriamente abrigos para a noite. O costume de se enterrarem os mortos no interior da cabana, que a seguir se abandona pelo grande mêdo que o Mbüá tem dos *mboguá* dos defuntos, não se coaduna com a existência de moradas maiores e mais estáveis, ocupadas por todos os membros da família-extensa, tais como subsistiram, até há algum tempo, entre os Kayová. Por outro lado, cumpre notar que os Mbüá do leste paraguaio, segundo os dados de Cadogan, conhecem ainda hoje um culto aos mortos ligado à conservação dos ossos. O costume contrasta vivamente com a atitude dos Ñandéva; para êstes, há estreita ligação entre o esqueleto do defunto e o seu *angwêry*, do qual os Ñandéva têm verdadeiro pavor, tal como os Mbüá o tem do *mboguá*, nome por êles dado à parte da alma que, após a morte, fica vagueando pelo mundo. Tal é o mêdo que os Mbüá tem do *mboguá* que a sua própria menção os assusta. Em reiteradas tentativas que fiz para conversar sôbre o assunto, não consegui que me explicassem as suas idéias a respeito.

A indumentária tem seu principal caráter distintivo no *tambéopé* usado pelos homens. A êle, aliás, devem os Mbüá a sua denominação de *Hambeópéva* e alguns apelidos, como o de Baticola e o de *Aváhugwái*, isto é, homens de cauda.

Cabe ao Padre Franz Müller o mérito de ter sido o primeiro a chamar a atenção para as diferenças características nas cestas de carregar nos três subgrupos por êle estudados: Txiripá (que são os Ñandéva), Mbüá e Pañ (nome que se deveria grafar Paĩ; correspondem aos Kayová do sul de Mato Grosso)¹³. Nas três subculturas não diferem sòmente as cestas quanto à técnica de trançar, à forma característica e ao material empregado, mas também na denominação: *adjó*, *adjaká* e *mynakú*, respectivamente. Sòmente o *adjaká* é feito de taquara, com trançado ornamental inconfundível (*adjakápará*), por meio de tiras pretas de *gwaimbé*. Há uma série de padrões tradicionais dêsse trançado, alguns dêles usa-

dos também nos arcos, em bastões de dança e, mais recentemente, em objetos feitos para comércio com turistas. Em Xaçecó adquiri, por exemplo, bengalas com trançado de *adjakápará* e no litoral paulista deu-se a êste respeito um curioso fenômeno de transmissão cultural de Mbüá para Ñandéva. E' que êstes aprenderam dos primeiros a técnica do *adjakápará*, aplicando-a em seus artefatos destinados à venda, por êstes terem assim maior aceitação entre os turistas.

O cachimbo mbüá, *petýgwá*, de forma bem característica, foi descrito por Ambrosetti¹⁴, Müller¹⁵, Baldus¹⁶ e outros. Ao contrário do cachimbo Kayová, munido de um banquinho ritual, sôbre o qual o forninho aparece como que sentado, o dos Mbüá tem sempre ou quase sempre uma orelha, com um orifício para pendurar e dois ou mais dentes. Geralmente os *petýguá* dos Mbüá são feitos de barro, mas em Xaçecó (Santa Catarina) encontrei-os também talhados de nó de pinho, sem que a substituição do material tivesse acarretado mudança na forma. Aliás, já o Padre Müller se refere à substituição do barro por madeira. Na medida em que conheço a cultura mbüá, é a êsses cachimbos, sempre muito bem feitos, que se reduz hoje em dia tôda a cerâmica dêsses índios, ao contrário do que se dá entre os Kayová do sul de Mato Grosso, os quais, embora excepcionalmente, ainda fazem rudimentares panelas de barro. Entre os Kayová só encontrei cachimbos de madeira; os Ñandéva do litoral paulista fazem-nos de barro, mas idênticos aos pitos dos caiçaras vizinhos.

Bebidas fermentadas. Na literatura sôbre as tribos do grupo tupí-guaraní o uso de bebidas fermentadas é em geral atribuído a tôdas elas, com exceção dos Awetü e dos Kamayurá, do alto Xingu. Para os Guaraní do Alto-Paraná, inclusive os Mbüá, há referência a bebida feita de mel¹⁷. Os Mbüá do Rio Branco, no litoral paulista, me falaram em cauim de milho e cauim de mel utilizados nas grandes festas religiosas. Os de Yróysã, por seu turno, me negaram categoricamente conhecerem quaisquer bebidas fermentadas. De todos os que conheço, êstes são os que conservam a cultura tribal menos influenciada por elementos alienígenas, de onde a hipótese, possivelmente temerária, de que o uso de bebidas fermentadas pelos Mbüá talvez tenha sido recebido de outros grupos guaraní, ainda mais porque Ambrosetti também registrou a sua ausência total nos bandos por êle estudados na área do Alto-Paraná¹⁸.

Urucu. Ao passo que os Nandéva e os Kayová fazem uso do urucu para pintura do corpo e de alguns de seus objetos — os últimos, aliás, em grande escala — não encontrei nunca o uso dessa tinta entre os Mbüá. A sua ausência, se comprovada, seria importante caráter distintivo, dado o relêvo que o urucu tem especialmente nas cerimônias kayová.

Cruz. À existência da cruz como apetrecho cerimonial entre Ñandéva e Kayová, especialmente entre êstes últimos, parece opor-se a sua falta entre os Mbüá, mesmo naqueles grupos que retiveram muitos outros elementos do tempo das missões jesuíticas. Em lugar da cruz que o

dançador Kayová segura na mão esquerda, o Mbüá tem uma simples vara; mas é interessante notar que na mitologia mbüá de Yróysã aparece a divindade máxima agitando nas mãos duas varas, e batendo uma contra a outra.

Gêmeos. Na comunidade tribal, o Mbüá não tolera a existência de gêmeos. Sacrifica não raro os dois, ou então a um deles, pela suspeita de ter havido “superfoetatio”, por infidelidade da espôsa¹⁹. Daí por certo também a forma dada ao mito das origens, no qual sol e lua não aparecem como gêmeos, nem mesmo como irmãos no sentido biológico da palavra, mas como simples companheiros, um deles criado pelo outro através de seus poderes sobrenaturais²⁰. Temos aí um vivo contraste com a versão ñandéva do mito, onde é admitida declaradamente a “superfoetatio” como origem dos heróis gêmeos²¹ e onde a sua natureza de irmãos se reflete na denominação que levam (*Ñanderykeý* e *Tyvýr*).

Iniciação pubertária. Entre os Kayová do sul de Mato Grosso, a cerimônia da perfuração dos lábios é inteiramente secreta e ritualizada, proibindo-se a presença de mulheres e de qualquer pessoa estranha. Às mulheres nem sequer se permite verem o *yvyrárakwá*, o instrumento usado na operação. Os Mbüá dão a esta um caráter mais profano. Também há diferença no *tembetá*, que entre os Kayová é de resina vegetal, ao passo que os Mbüá o fazem de taquara²². — Quanto à situação de resguardo a que são sujeitas as jovens no início da puberdade, como foi dito acima, não parece haver diferença essencial entre a usança mbüá e a dos demais grupos da tribo guaraní. Parece, entretanto, haver notícias de que entre os Mbüá ocorre uma festa de declaração da maturidade das jovens, acompanhada de ritos de fertilidade²³.

Renascimento. A noção da dualidade ou pluralidade da alma humana é fundamental não somente na ideologia mbüá, mas também na ñandéva. Na cultura ñandéva, porém, é igualmente fundamental a crença no renascimento dos defuntos, que determina, antes de mais nada, uma atitude característica em face da morte e dos mortos, e, em segundo lugar, um comportamento típico com relação às crianças, que, em virtude de sua qualidade de indivíduos renascidos, não são submetidos, praticamente, a processos educacionais corretivos. Em suma, são consideradas e tratadas como adultos. Para os Mbüá não consta haver a idéia da reencarnação, salvo, na medida em que estou informado, uma indicação feita num artigo de jornal por Wanda Hanke²⁴. Segundo dados colhidos por Cadogan, admitem apenas a possibilidade da ressurreição do morto no próprio esqueleto, e isto em circunstâncias especiais²⁵. E’ claro que tal diferença nas concepções “psicológicas” não deixa de ter profundo reflexo na imagem do mundo em geral.

Termino aqui as minhas observações. Referem-se a alguns elementos escolhidos ao acaso e não têm outro objetivo senão o de sugerir a necessidade de se destruir o mito de que a cultura guaraní já é bastante co-

nhecida e de insistir na urgência de se retomar o estudo dessa cultura com referência às suas variantes regionais. Para tal trabalho não bastará examinar o que anda esparso pela abundante literatura. Cumpre ir ao campo e fazer um levantamento sistemático da cultura de todos os bandos guaraní remanescentes no Brasil, no Paraguai e na Argentina. Se não o fizermos já, será tarde.

NOTAS

1) Curt Nimuendajú Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani*. Zeitschrift für Ethnologie, XLVI, págs. 284 ss. Berlim, 1914.

2) Deve-se reconhecer que alguns autores chamaram a atenção para a notável disparidade que se observa no inventário cultural dos diferentes grupos de fala guaraní, esparsos, como estão, por grandes áreas e bastante influenciados, em certos casos, por tribos estranhas das respectivas regiões. Segundo Erland Nordenskiöld, por exemplo, "There is no possibility to speak of such a thing as Guaraní Culture, as an entity". (*Comparative Ethnographical Studies*, vol. 8, "Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans", Göteborg, 1930, pág. 125).

3) P. Franz Müller, S. V. D., *Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay*. Anthropos, XXIX e XXX. St. Gabriel-Mödling, 1934 e 1935.

4) Egon Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. Boletim n.º 188 (Antropologia, n.º 4) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1954. — Segunda edição: São Paulo, 1962.

5) Escrevemos "Mbüá" em vez de "Mbyá" em obediência ao que estabelece a convenção sobre a grafia de nomes tribais firmada por ocasião da 1a. Reunião Brasileira de Antropologia (Rio de Janeiro, 1953).

6) León Cadogan, *Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Boletim n.º 227 (Antropologia, n.º 5) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1959.

7) *Ytxy'* é uma resina — "borracha", não a cêra — produzida pelas abelhas *djateí* e *eiretxú*. Para fazer a tinta, mistura-se a resina com fôlhas de *takwapí*.

8) Embora dada de forma categórica, esta informação talvez não corresponda aos fatos, de onde a necessidade de ser controlada em investigações ulteriores.

9) Aliás, o perigo existe também para o próprio pai, como para todo indivíduo, sobretudo parente, que se apodere de qualquer coisa que tenha pertencido ao morto. Somente pessoas estranhas se apresentam como herdeiros, de preferência indivíduos de idade, que, segundo um informante, "de qualquer forma estão próximos da morte".

10) Das madeixas ela faz o *tetymákwahá* (atadura das pernas) e o *pókwahá* (atadura dos pulsos) para o marido ou companheiro (caso já o tenha), o irmão ou outro parente próximo. Às vezes também as mulheres usam essas ataduras, sendo que a das pernas é usada pelos homens acima, e pelas mulheres abaixo das panturrilhas. Ao aderêço não se liga função mágica; consideram-no simples adôrno.

11) *Op. cit.*, págs. 71 ss.

12) *Op. cit.*, págs. 70 s.

13) P. Franz Müller, S. V. D., *op. cit.*, pág. 181.

14) Juan B. Ambrosetti, *Los indios Caingúá del Alto Paraná (Misiones)*. Boletín del Instituto Geográfico Argentino, XV, pág. 56. Buenos Aires, 1895.

- 15) P. Franz Müller, *op. cit.*, XXX, pág. 163.
- 16) Herbert Baldus, *Breve Notícia sôbre os Mbyá-Guaraní de Guarita*. Revista do Museu Paulista, N. S., VI, pág. 481. São Paulo, 1952.
- 17) P. Fr. Vogt, S. V. D., *Die Indianer des Obern Paraná*. Mitteilung der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XXXIV (dritte Folge), pág. 205. Viena, 1904. — Cf. também P. Franz Müller, *op. cit.*, págs. 188-189, onde se menciona cauim de milho, de batata doce e de cana de açúcar.
- 18) Juan B. Ambrosetti, *op. cit.*, págs. 44 ss.
- 19) P. Franz Müller, *op. cit.*, pág. 203.
- 20) *Ut supra*. Cf. também León Cadogan, *op. cit.*, pág. 74: “Despues de ésto hizo a quien le serviría de compañero, de hermano menor; él mismo, de su propria divinidad, creó de una hoja de kurupiká'y a Futura Luna”.
- 21) Alguns autores, entre os quais Ambrosetti, (*op. cit.*, págs. 64 ss.), lhes atribuem também tembetás de resina. Cumpre notar, porém, que Ambrosetti fala genèricamente da “nación caingúá”, que em seu trabalho abrange os Mbüá e os Txiripá (págs. 5 ss).
- 22) Cf., p. ex., Curt Nimuendajú Unkel, *op. cit.*, pág. 393.
- 23) Cf., p. ex., Luis Ruez, *Etwas über die Guaranie-Indianer und ihre kultischen Ideogramme*. Südamerika, II, pág. 984. Buenos Aires, 1951. Não sabemos, porém, ao certo se os informes de Ruez se referem a Mbüá.
- 24) Wanda Hanke, *Die Theogonie der Apiterés*. Deutsche Nachrichten. São Paulo, 24-6-1951.
- 25) León Cadogan, *op. cit.*, págs. 51 ss.

OBSERVAÇÃO

O presente trabalho foi apresentado à segunda “Jornada Internacional de Arqueologia e Etnografia”, que se realizou em fins de 1960 na cidade de Buenos Aires. Diante da notícia de que não se editariam os anais da reunião, o autor resolveu publicar a sua contribuição, ligeiramente modificada, na Revista de Antropologia. Feita a composição tipográfica, recebeu com surpresa um exemplar dos anais. Para tornar estas notas mais acessíveis aos antropólogos brasileiros, considera, assim mesmo, conveniente reproduzi-las aqui.