

A IMAGEM DO KECHUÍTA NO UNIVERSO MITOLÓGICO DOS MBYÁ-GUARANI

Ivori J. Garlet*

Valéria S. de Assis**

O que vai nos levar a concluir se os ameríndios se interessam pela história ou se não possuem tal interesse é apenas a definição de história que resolvemos aceitar, a deles ou a nossa.

(OVERING, 1995:109)

1. Introdução

Os Mbyá-Guarani, como os demais povos indígenas, possuem um conjunto de mitos através do qual se evidenciam a sua concepção do mundo, seus valores morais e sociais e também sua história. No conjunto destes mitos existem narrativas documentadas por diferentes pesquisadores (CADOGAN, 1971; VIETTA, 1992; GARLET, 1997***) que abordam uma figura curiosa denominada “kechuíta”. Parece bastante claro que se trata de uma corruptela da palavra “jesuíta”. Mas o que essa figura signi-

*Mestre em Etno-História e Professor do Departamento de Educação da Universidade Estadual de Ponta Grossa/PR. Brasil.

**Antropóloga (doutoranda em Antropologia Social na UFRGS) e Professora da Universidade Estadual de Maringá/PR. Brasil.

*** Nota da Editoria: Devido às particularidades do texto, a formatação das notas de rodapé foi excepcionalmente mantida como apresentada pelos autores.

fica no discurso mítico Mbyá? Qual a relação entre essa figura mítica e a personagem histórica do jesuíta? É possível pensar numa perspectiva Mbyá da história através de seus mitos? A partir destas questões é que pensou-se em analisar as narrativas Mbyá que retratam a figura do *kechuíta*.

A necessidade de relativização no estudo de sociedades não-ocidentais também deve ser aplicado quando se refere ao tratamento a ser dado às interpretações que tais sociedades possuem dos eventos históricos. A forma pela qual as culturas indígenas elaboram suas experiências históricas é diferente daquela feita pelas sociedades nacionais-ocidentais¹. E é dessa forma que pretendemos analisar a figura mítica do *kechuíta* nas narrativas Mbyá.

As situações de contato entre Mbyá e jesuítas no período colonial

A maior parte dos estudos históricos aponta para a hipótese de que os Mbyá não chegaram a ter a experiência de viverem subordinados ao jesuítas nas missões instaladas ao longo do período colonial. Mas isso não significa dizer que não tenham sofrido com o impacto dessa presença.

As ações dos missionários jesuítas entre os Mbyá fundem-se com o que se pode definir como o conjunto das ações colonizadoras espanholas sobre a região platina. Pode-se dizer que as práticas e estratégias dos missionários em relação aos indígenas diferiam das desenvolvidas pelos administradores e colonos, muito embora seja possível estabelecer uma convergência quanto aos fins almejados: a conquista espiritual não deixava de ser uma prerrogativa da conquista dos territórios e dos povos.

Assim que na última década do século XVII - quando a maioria das reduções entre os Guarani já se encontravam consolidadas - aos missionários jesuítas foi designada a tarefa de “reduzir” os Ka’ayngua localizados no Paraguai Oriental. Ka’ayngua era um termo genérico e depreciativo para referir-se, então, ao conjunto dos Guarani que resistiam aos sistemas de redução e de “encomienda”; conjunto este que englobava distintos grupos, entre os quais os hoje denominados Chiripá, Kaiowá e Mbyá².

¹ Veja SAHLINS, 1990 e 1997; GALLOIS, 1994 e OVERING, 1995.

² Os cronistas jesuítas que tratam dos contatos entre missionários – e colonizadores espanhóis – e os antigos Mbyá são, entre outros: CHARLEVOIX ([1756] 1916), XIMÉNEZ ([1710] 1967), MAS (Apud PERASSO, 1986) e DOBRIZHOFFER ([1765] 1967). CADOGAN (1956 e 1961) apoia-se em alguns documentos deixados por estes e outros cronistas para uma visão temporal mais dilatada deste grupo Guarani, sobretudo no que se refere às relações de contato, dentro das quais sublinha sua recusa obstinada ao

Especificamente em relação aos Mbyá, os registros históricos não deixam espaços para dúvidas de que, apesar dos persistentes esforços dos missionários jesuítas, os mesmos não tiveram mais que contatos fortuitos e passagens breves pelas reduções. DOBRIZHOFFER ([1784] 1967: 237-240), um dos cronistas que nos legou as melhores informações a respeito dos primeiros contatos entre este grupo étnico e os colonizadores, cita que duas reduções chegaram a ser fundadas (São Joaquim, em 1746, e São Estanislau, em 1751, denominadas de “Reduções do Tarumá”) com a finalidade de nelas serem concentrados os Mbyá. A resposta dos Mbyá foi no sentido de recuarem ainda mais para o interior das florestas, situadas no leste paraguaio. O próprio DOBRIZHOFFER, instalado na redução de São Joaquim, empreendeu várias expedições, entre 1764 e 1766, pelas selvas do Mbaeverá com a finalidade de estabelecer uma aproximação com os Mbyá e convencê-los a aceitar a intervenção dos missionários. A expulsão dos padres da Companhia de Jesus, entretanto, interrompeu definitivamente as tentativas de reduzir este grupo.

Por outro lado, os registros fazem menção à utilização, por parte dos jesuítas, de Guarani de outras reduções, principalmente os de Santa Maria da Fé, tanto na fundação das Reduções do Tarumá, como para nelas atrair os Mbyá. Na metade do presente século o etnógrafo León CADOGAN (1956 e 1961) recolheu relatos entre os Mbyá do Paraguai nos quais os informantes faziam referências a esta situação de contato. Na versão Mbyá teriam existido, naquela ocasião, dois caciques: Parágua e Guairá. O primeiro teria sido um cacique Chiripá, que pactuara com os brancos e que teria assumido o compromisso de convencer Guairá - cacique Mbyá - e seus seguidores a se renderem aos colonizadores. Guairá se recusa e se interna nas florestas. Tal evento é repetido na atualidade por algumas lideranças Mbyá que vêem Guairá como paradigma de conduta por não ter se “entregado” aos estrangeiros.

Deste relato CADOGAN (op. cit.) concluiu ser o mesmo uma versão da história oral do grupo da situação de contato contida nos registros escritos. Portanto, quer do ponto de vista dos documentos escritos, quer da tradição oral, pode-se inferir que os jesuítas tiveram resultados pouco alvissareiros em relação à redução dos Mbyá e que, por outro lado, houve uma efetiva participação dos antigos Chiripá nestas tentativas.

Entretanto, por restritos e fugazes que se pretendam tais contatos, os mesmos produziram alguns traços indelévels na cultura dos Mbyá. A

sistema colonial. Um histórico mais detalhado destas relações pode ser encontrado em GARLET, 1997.

partir do seu estabelecimento é que se pode pensar a inclusão do *kechuíta* no acervo mítico e na história do grupo. Da mesma forma pode-se compreender a presença de alguns itens na sua cultura material que apontam para uma apropriação e ressignificação, como é o caso do *mbaraka* (violão) e do *rave* (violino).

2. As narrativas míticas sobre o *kechuíta*

As narrativas míticas possuem uma composição de fatos, situações, lugares, personagens etc. distintas da história concebida por nós, ocidentais. Elas não são lineares, progressivas e evolutivas, mas repletas de rupturas, combinações e recombinações entre fatos, personagens, lugares e tempos. Pois o mito envolve uma série de funções. Além de possuir esse papel de organizador dos eventos, também se constitui em uma via pela qual se comunicam e se explicam as premissas a respeito da concepção de mundo e dos valores pelos quais a sociedade se baseia.

Assim, as narrativas que abordam a figura do *kechuíta* foram coletadas em diferentes contextos, em que as mesmas foram citadas para dar conta de situações distintas.

Em 1996, no *teko'a Ka'aguy Pa'ü* (Varzinha/RS), em uma conversa com os Mbyá procurando entender as razões de sua mobilidade espacial, ouvimos a seguinte narrativa, proferida por Roque Timóteo³:

O *kechuíta* andou por este mundo inteiro. Saiu lá do Paraguai. Eu sei certo esta história, como contou meu avô, minha avó. Então, naquele tempo, o nosso parente vivia tudo no meio do mato. O Mbyá do tempo do *kechuíta* vivia mesmo como Mbyá puro, plantava *avati* (milho), *jety* (batata doce), *mandi'o* (mandioca), toda a classe de planta. Caçava o bichinho do mato, pescava. Só isso era nossa comida naquele tempo. Também tem *opy* com pátio grande para dançar. O Mbyá têm grande poder, então, porque está vivendo bem certinho como *Nãnderu* deixou prá nós viver. Aí o *kechuíta* falou que este mundo tava marcado para terminar. Disse então que tinha que construir a ruína, prá segurar mais um pouco o mundo; prá não se acabar logo. Aí já levantou a casa de pedra. O nosso parente antigo é que levantou esta ruína que existe até hoje. Prá eles foi como uma brincadeira fazer este serviço; não sofreu nada. Sabe por quê? Porque comia só comida de Mbyá, porque rezava muito (...) Prá cortar a pedra prá levantar a ruína usava uma faquinha as-

³ Todas as narrativas aqui descritas são aproximações do que foi dito e não transcrições literais. A razão para esta estratégia se deve ao fato de terem sido traduzidas da fala original em Mbyá ou da fala entremeada de termos Mbyá, Espanhol e Português.

sim (mostrando), bem pequena. Corta a pedra como se tivesse cortando banana, parecia bem mole. Depois prá erguer a pedra, também era fácil. Com uma mão só pegava e já botava certo no lugar; mesmo que fosse alto, não precisa fazer força. Daí levantou uma ruína, depois outra, outra (...) Passou na Argentina, a mesma coisa. Aqui no Brasil, a mesma coisa. Onde foi caminhando o *kechuíta*, deixou a ruína, como um rasto dele. Onde não botou a ruína, botou o nome na língua Guaraní, por isso o lugar que tem o nome na palavra Guaraní é tudo lugar que o *kechuíta* viveu, porque era lugar bom para viver, onde tinha mato bom, muito bichinho. Tudo isso é marca do *kechuíta*. Por isso o Mbyá que quer seguir como Mbyá, como *kechuíta*, tem que pedir pro *Ñanderu* prá descobrir o lugar bom; se vai pedir e tá seguindo certinho como Mbyá, *Ñanderu* vai mostrar algum lugar bom pra se viver.

Depois que andou por aí tudo, o *kechuíta* voltou na casa dele. Disse meu vovô, a minha vovó, que ele fez uma canoa bem pequena, de um porongo. Ninguém acreditava que ele podia cruzar o mar desse jeito. Mas ele subiu e foi (...) O lugar certinho onde ele botou o pé antes de viajar ninguém até hoje descobriu. O Mbyá ainda não descobriu; pode ser na costa do mar, ou na beira de algum rio. Isso temos que descobrir. Se descobrir bem certinho, o Mbyá também vai conseguir atravessar (...).

Em 1991, na aldeia da Barra do Ouro (Maquiné/RS), Maurício Mezza estava interessado em nos dizer sobre como um Mbyá deve receber seus convidados e também da imprescindível necessidade de ter uma conduta de acordo com a tradição do grupo, apresentando o *Ñanderu*⁴ Juancito Oliveira como um exemplo a ser seguido:

O *kechuíta* já apareceu pro Juancito. Foi lá no *tapyi* (local de moradia) dele (Barra do Ouro) que apareceu. Ele apareceu assim, de repente, do meio do mato. Ele parecia um homem velho, um andante, de roupa suja e rasgada. Ele chegou na casa do Juancito e disse *Aguyjevéte* (forma de saudação). Juancito estranhou, porque não era (o velho) Mbyá. Mas ele lembrou do *kechuíta*. Avisou prá esposa dele preparar chimarrão e *mbujape* (pão de milho assado na brasa). Tomou mate com o velhinho, conversou (...) Ele perguntou prá Juancito como tava vivendo, se tava seguindo como tem que seguir o Mbyá. Depois comeu *mbujape* e viu que era comida de Mbyá. Depois agradeceu pro Juancito e aí disse que ele era o *kechuíta*. Tava caminhando pelo mundo para ver qual o Mbyá que tá seguindo o sistema. Falou que o Juancito é Mbyá puro, que não tá se misturando, que não tá perdendo o jeito que nós devemos seguir. Depois se levantou prá seguir a viagem; disse pro Juancito que outro dia

⁴ Dirigente religioso, xamã.

vai voltar prá levar ele junto na canoa dele prá passar desse mar. É certo que ele era mesmo o *kechuíta* que só passa prá provar o Mbyá.

Em 1998, na Lomba do Pinheiro (Porto Alegre/RS), a partir do questionamento se o *kechuíta* era um Mbyá, Horário Lopes apresentou a seguinte narrativa:

Prá mim o *kechuíta* não é Mbyá puro. *Kechuíta* é o Chiripá. Porque veja bem: o Mbyá na reza dele não usa a cruz; sendo Mbyá puro não pode usar a cruz. Quem reza pra cruz é o Chiripá. Ele usa isso porque é um católico, porque já aprendeu a rezar com o branco. O Chiripá é Guarani também; fala quase a mesma palavra que nós, mas também é um pouquinho diferente. O Chiripá é assim mesmo, gosta de aprender as coisas do branco, de usar o sistema do branco (...) Isso é assim mesmo; já (há) muito tempo. Desde o tempo de cacique Parágua e cacique Guairá, lá no Paraguai. Quando chegou o branco, o cacique Parágua já gostou do branco, logo ficou amigo. Cacique Guairá, que era cacique nosso, de Mbyá, não quis assim. Não tocou a coisa do branco, quis ficar pobre mesmo, no mato. Assim segue o Mbyá até hoje. Por isso que tô dizendo: *kechuíta* é da parte de Chiripá.

3. Interpretando as narrativas

Estas narrativas, portanto, permitem evidenciar uma série de elementos para compreendermos o significado da personagem em questão e, a partir da mesma, a interpretação Mbyá de alguns eventos do seu passado histórico.

Os Mbyá narram que o *kechuíta* é um ser que possui características humanas e divinas; entretanto, ao mesmo tempo, é um ser que não é nem uma coisa nem outra. Ele se encontra na interseção dessas categorias.

Contudo, antes de prosseguir, é preciso também compreender como é o entendimento de humano e de divino para os Mbyá. Os Mbyá estão continuamente repetindo em seus discursos o que é ser Mbyá⁵. “Ser Mbyá” é possuir um conjunto de características e condutas: possuir nome Mbyá, ser descendente de Mbyá (que não implica necessariamente uma descendência genética, mas cultural), falar a língua Mbyá, casar-se com

⁵ Ver LITTAIFF, 1996:141-150.

Mbyá, viver nos espaços de ocupação permanentes⁶, participar dos rituais religiosos...

O ideal de humanidade estaria, portanto, baseado nestas características. Isso não significa dizer que sua concepção é de que somente os Mbyá seriam os únicos humanos. Quando se referem às outras parcialidades da cultura Guarani, como por exemplo os Chiripá, há uma significativa consideração pelo fato de apresentarem um conjunto de aspectos semelhantes a serem valorizados, como o fato de falarem Guarani. Frequentemente denominam-nos como sendo seus parentes. Portanto, os outros grupos Guarani também são humanos.

Os brancos e as outras etnias indígenas conhecidas possuem igualmente uma certa humanidade, mas concebida como alguém daquela que os Mbyá possuem. Os termos *jurua*, para denominar os brancos, e *pongue*, para denominar os Kaingang, são expressões pejorativas atribuídas a estes grupos e que demonstram uma significativa diferença desses com o ideal humano Mbyá. Quando se referem aos Kaingang, por exemplo, afirmam que estes são inferiores por estarem frequentemente bêbados ou se casando com os brancos. Da mesma forma, recriminam aqueles que, entre os Mbyá, por vezes se embebedam com a bebida do branco, como um comportamento que afasta o indivíduo do “ser Mbyá”, do ideal humano.

Assim, é possível dizer que a concepção Mbyá de humanidade possui uma graduação, na qual eles próprios estariam mais próximos do ideal de humano, seguidos na seqüência pelos demais Guarani, outras etnias indígenas e depois os brancos.

Para abordar a concepção Mbyá de divino, nos limitaremos aqui somente àqueles elementos que auxiliam no entendimento do assunto, pois do contrário seria necessário estender para além do que é possível neste espaço.

É também na sua mitologia que se compreende o que é divino para os Mbyá. Uma das características mais gerais é a de que o ser divino é aquele que possui uma habilidade intrínseca de conhecer, de possuir sabedoria. Justamente por possuí-la é que ele é capaz de criar.

No mito transcrito por CADOGAN, denominado “El fundamento del lenguaje humano”⁷, por exemplo, *Ñamandu* através de sua sabedoria

⁶ O termo “ocupação permanente” está empregado para fazer uma distinção das ocupações ou acampamentos de beira de estrada, que são consideradas pelos próprios Mbyá como locais provisórios, que não possuem condições minimamente satisfatórias para uma instalação adequada a suas pautas culturais.

⁷ CADOGAN, 1992.

(que é algo que lhe constitui) cria a linguagem humana. É esta linguagem (que num certo sentido é a língua Mbyá) que permitirá a concepção da alma, e a partir desta, a criação do ser humano⁸. É possível compreender então que, na medida em que se pronunciam as palavras, elas se transformam em coisas. A palavra cria.

Outra característica do ser divino é a sua habilidade para se transformar e transformar outros (divindades, humanos, animais, vegetais...), além de poder se transportar para as diferentes esferas que compõem o mundo. É por ser divino, por exemplo, que *Kuaray* cria seu irmão menor - *Jachyrã* (a Lua) - a partir da transformação da folha do *kurupika'y*⁹. Por sua vez, *Jachyrã*, também por ser divino, pôde transportar-se do mundo dos homens para a esfera divina.

O *kechuíta* é entendido, portanto, como um ser tanto divino quanto humano porque é constituído por aspectos de ambas as naturezas, possuindo uma característica de ambivalência. É divino porque pode se transportar de uma esfera para outra. Quando Roque afirma que o *kechuíta* se foi numa canoa feita de porongo, significa dizer que este se transportou da esfera humana para a divina¹⁰ e isso se deve exatamente por suas habilidades divinas, que é também representada na sua capacidade criadora a partir da forma pela qual ele faz as ruínas (as atuais ruínas missionárias). Igualmente por isso é que se pode entender a sua aparição sob a forma de um homem branco para Juancito, segundo a narrativa de Maurício.

E ele também é homem. Entretanto, esta humanidade é igualmente ambígua, pois o *kechuíta* é humano por conhecer e ter uma conduta de acordo com os postulados de humanidade Mbyá e também por possuir características de humanidade Chiripá e do branco. Observa-se o ideal de humano Mbyá na figura do *kechuíta* quando Roque afirma que ele (o *kechuíta*) possuía um comportamento perfeito por que “comia só comida de Mbyá, por que rezava muito...” Ou quando Maurício narra a sua aparição para observar se Juancito estava vivendo de acordo com a tradição.

⁸ É a partir deste postulado que se compreende a idéia de concepção e nascimento para os Mbyá. Segundo eles, a concepção se dá quando a alma, que possui uma natureza divina, se assenta no ventre da mãe. Por outro lado, a criança só se torna humana (Mbyá) no momento em que recebe seu nome Mbyá (uma palavra-alma) que corresponde a uma das divindades de sua mitologia.

⁹ *Sapium gladulatum*.

¹⁰ Veja mais a frente o comentário sobre o mito dos irmãos *Kuaray* e *Jachyrã*.

Por outro lado, o *kechuíta* também é um ser com uma humanidade mais próxima daquela entendida para os Guarani em geral e também daquela própria dos brancos. Visualizam-se os dois tipos de humanidade quando ele é referido por Roque como “nosso parente antigo” e por Horácio quando diz que o “*kechuíta* é Chiripá” e justifica por que este último utiliza a cruz em seus rituais religiosos como os católicos (os brancos).

Outro ponto importante a destacar é quanto a característica dessa figura de ser dotada sabedoria, de conhecimento. E para entender este aspecto faz-se necessário evidenciar alguns elementos do mito de *Pa'i Rete Kuaray*.

Segundo a transcrição feita por CADOGAN (1992: 118-143), que se repete em relatos feitos atualmente, *Pa'i Rete Kuaray*, ou simplesmente *Kuaray*, é um deus mítico nascido da Primeira Mãe. Após a morte da mesma, ele passa a andar pelo mundo, mas antes disso cria seu irmão - *Jachyrã* - que vai acompanhá-lo nesta caminhada. Durante este périplo pelo mundo, *Kuaray* (o Sol) ensina a *Jachyrã* (a lua) o nome de várias espécies de plantas frutíferas e como se deve proceder para consumi-las. Ensina o nome de espécies animais e a forma adequada para caçá-las. Também demonstra como usar os instrumentos de caça, como atravessar um rio etc. E neste mito se percebe um grande número de outros elementos que indicam os valores e normas sociais que servem de premissas para os Mbyá.

Nos deteremos somente no aspecto que se refere à caracterização de *Kuaray*, enquanto um deus que possui um conhecimento do mundo e das coisas e ensina o seu irmão menor. A forma pela qual se dá o aprendizado de *Jachyrã* também deve ser destacado. Ambos caminham pelo mundo, que é um ambiente de floresta¹¹. Nele *Jachyrã*, na medida em que encontra animais ou vegetais que lhe são desconhecidos, pergunta sobre os mesmos a *Kuaray*. Este pede uma descrição do item em questão e, em seguida, diz o nome da espécie e indica a sua utilidade; por vezes incentiva seu irmão menor a experimentar a espécie, se se trata, por exemplo, de um fruto. Desta forma, o processo de conhecer o mundo se dá pela nomeação e pela experimentação. O mundo, ou melhor dizendo, o espaço em que a sociedade Mbyá deve viver é então o local em que há estas espécies

¹¹ É importante observar que os espaços florestados são considerados, prioritariamente, locais do mundo reservados aos Mbyá. Em algumas narrativas míticas sobre a criação do mundo, afirmam que *Ñanderu* (deus criador) destinou os espaços florestados aos Mbyá e os espaços de campo para os brancos.

conhecidas, pois já se possui um saber herdado de como se deve manipulá-las para viver adequadamente dentro das suas premissas culturais lembradas através do mito.

Mas, ao mesmo tempo, os postulados relacionados ao processo de conhecimento também orientam as decisões e posturas em situações inusitadas, como as decorrentes das necessárias relações que estabelecem com a sociedade envolvente ou de incorporar um novo espaço ao território. O conhecimento, portanto, não se restringe à aplicação ou reprodução pura e simples do saber herdado, ele pode se configurar também em uma estratégia para abarcar o novo, compreendê-lo e torná-lo um novo conhecimento a ser concebido pelo grupo como algo tão legítimo quanto o saber herdado. Assim, a ação de *Kuaray* de nominar o mundo pode ser também entendida como uma estratégia de descoberta, de conquista do novo, traduzida na ação dos Mbyá de processar as novas situações.

Observa-se que é possível estabelecer muitas relações entre estes dois deuses. Tanto *Kuaray* quanto *kechuíta* são considerados possuidores de sabedoria.

Como já foi dito acima, a qualidade de conhecer implica no domínio da língua Mbyá e na vivência (experimental) do mundo de acordo com a tradição. Assim, para possuir sabedoria deve-se ter passado necessariamente por um significativo período de aprendizado. Constantemente ouve-se dos informantes que para ser um bom Mbyá é necessário estudar e rezar muito. Devem ser entendidas, estas ações, como um processo para dominar a língua não só nos seus aspectos mais gerais, mas principalmente os discursos de cunho metafísico que abarcam postulados e premissas da cultura.

A complementaridade para se ter a sabedoria ocorre com a experimentação de uma série de situações que permita praticar o que prescreve a cultura. Portanto, uma das coisas que possibilita considerar Juancito como um exemplo é o fato dele possuir uma conduta de vida de acordo com as normas sociais. Ele caminha pelo mundo como um autêntico Mbyá. Caminhar pode ser entendido como uma metáfora de vivenciar, experimentar as coisas práticas. Portanto, saber/conhecer é uma característica que implica em domínio daquilo que é metafísico e daquilo que é prático¹².

¹² Entretanto, é preciso deixar claro que ambos os domínios estão separados aqui só para efeito explicativo, pois de forma alguma eles podem ser entendidos como dicotômicos, pelo contrário, um está imbricado no outro.

Esta qualidade de conhecer implica também, por conseqüência, num tempo significativo para possibilitar sua aquisição. A palavra *arandu*, que significa “sábio”, também que dizer “sentir o tempo”. Aquele que é sábio é aquele que viveu o tempo necessário para vivenciar sua cultura. Neste sentido, é interessante apontar que *Kuaray*, que é dotado de sabedoria, é o irmão mais velho e indica as formas de adquirir o conhecimento ao caminhar e nominar o mundo e as coisas com seu irmão, ensinando-o através desta vivência.

Da mesma forma, podemos entender o *kechuíta* como dotado de sabedoria pelas mesmas características (de nominar e caminhar pelo mundo), com alguns ajustes.

As narrativas apontam que os lugares com nomenclatura Guarani foram locais pelos quais o *kechuíta* circulou e a nomenclatura foi dada por ele. Os topônimos Guarani são indicativos indiscutíveis de sua passagem. As atuais ruínas das antigas missões jesuíticas também são entendidas como locais onde o *kechuíta* viveu e, portanto, um local tradicionalmente Guarani. Locais em que existem ruínas semelhantes às missioneiras são igualmente interpretadas como espaços ocupados por ele no passado. Tais explicações justificam os espaços como tradicionais, segundo os Mbyá.

Assim, tanto *Kuaray* quanto *kechuíta*, são deuses de um passado mítico que, por serem dotados de sabedoria nominaram o mundo¹³. E é justamente por esse legado que se torna viável aos Mbyá conhecer o nominado (ou seja, os espaços do mundo que possuem as características prescritas pela cultura). Sendo este conhecer entendido especialmente como vivência, experimentação. Assim sendo, há espaços no mundo reservados especialmente para os Mbyá; os espaços nominados por seus deuses míticos.

4. Aproximando o *kechuíta* do jesuíta

Observa-se que o *kechuíta* das narrativas míticas se aproxima do jesuíta das fontes históricas. A produção acadêmica a respeito da história missioneira é rica em informações sobre o quanto os jesuítas conheciam aspectos da cultura Guarani, a fim de terem sucesso no seu projeto de evangelização. O domínio da língua Guarani certamente foi uma das principais estratégias.

¹³ Veja por exemplo, a interpretação de CADOGAN (1949) a respeito do significado da palavra *Kuaray* (sol): “...bien podría ser: manifestación del poder creador”.

Da mesma forma que causou surpresa para Juancito encontrar um velho homem branco cumprimentando-o com um “*aguyjevete*”, podemos imaginar o impacto da surpresa dos Mbyá no séc. XVIII em contatar com pessoas, como os jesuítas, falando Guarani. Estas pessoas se apresentavam para os Mbyá com uma significativa ambigüidade, pois não tinham a aparência de Guarani, mas conheciam uma série de elementos Guarani. Falavam Guarani.

A ambigüidade parece ser uma característica do mito. Entretanto, podemos também entender a ambigüidade da figura mítica do *kechuíta* como uma interpretação Mbyá da ambivalência do jesuíta no período colonial. Pois o jesuíta era um branco que falava Guarani e possuía relações com outros Guarani, como os Chiripá.

Os jesuítas também se valeram do conhecimento geográfico dos Guarani para implantar e organizar espacialmente as reduções. Assim, por exemplo, as províncias que significavam grupos de reduções, possuíam denominações em Guarani (a província do Guairá, do Tape...). Mesmo após a saída dos jesuítas destas regiões, as mesmas continuaram sendo referidas pelas mesmas denominações, perpetuadas pelos colonizadores.

Este aspecto parece ter sido traduzido pelos Mbyá como o processo de nominação do mundo pelo *kechuíta*. As ruínas das antigas reduções e a toponímia Guarani são concebidos como um testemunho real desse entendimento do passado que se aproxima daquilo que a nossa historiografia apresenta.

Portanto, percebe-se que o *kechuíta* é uma reelaboração do jesuíta do período colonial. A transferência de características de *Kuaray* para *kechuíta* contribui para o entendimento deste como uma leitura Mbyá do jesuíta. Ele passa a fazer parte da história Mbyá e isso se dá através da combinação de elementos entre o evento histórico e sua bagagem mítica. Este não é nem humano (Guarani) nem divino. Assim talvez fosse a visão que se formou em torno dos jesuítas por ocasião do estabelecimento dos primeiros contatos, uma vez que estes conheciam diversos aspectos de sua cosmovisão, mas não eram Guarani e tampouco eram semelhantes aos outros seres por eles conhecidos, que se constitui na imagem de ambivalência do jesuíta na perspectiva Mbyá já apontada anteriormente.

O *kechuíta* também é aquele que detém o conhecimento sobre as características ecológicas imprescindíveis para que um lugar possa ser ocupado e vivido de acordo com a cultura Mbyá. Ele é também um nominador, ou seja, aquele que ao passar pelo mundo estabeleceu pontos a serem identificados e buscados pelos Mbyá. Lugares que, por possuírem

uma denominação na língua Guarani, são considerados como uma herança deste deus.

5. Notas finais

Muitos dos estudos a respeito do mito partem da premissa de que ele se opõe à história. Entretanto, também é possível abordar o mito - como propõe OVERING (1995:110) - como uma forma de historicidade. Isso implica em abordar os povos indígenas como sociedades com história; uma concepção que vem paulatinamente tomando corpo nos novos estudos sobre etnias não-ocidentais.

É nesta linha que SAHLINS (1990) desenvolveu um estudo sobre a perspectiva dos povos polinésios abordando seus primeiros contatos com os colonizadores. Com a intenção de restituir a esses grupos sua historicidade, SAHLINS¹⁴ demonstra como o acontecimento histórico interfere na cosmovisão do grupo, exigindo uma mudança, um rearranjo, para uma compreensão de tal evento. É justamente esta mudança representa a forma particular de vivenciar e interpretar seu processo histórico. E, ainda, entendendo a forma de expressão da compreensão do evento como uma modalidade particular de historicidade.

De maneira semelhante, GALLOIS (1994) apresenta como os Waiãpi interpretam a irrupção do branco em sua história, reestruturando seus mitos e incorporando personagens e construções históricas a eles, como no caso da Fortaleza de Macapá.

Portanto, podemos entender o *kechuíta* como uma leitura Mbyá do seu passado, uma perspectiva particular do processo histórico, observando que as narrativas míticas guardam uma forma muito diferente de abordar o tempo. Como afirmou OVERING (1995: 132), no mito “o tempo pode ser caleidoscópio, fragmentar-se e recombinar-se em novas configurações”. Por isso o *kechuíta*, que é originalmente uma personagem do passado, pode surgir no presente, em diferentes contextos.

Mas essa habilidade de se presentificar através das narrativas míticas não deixa de ser outro papel importante do mito que é o de lembrar as premissas culturais do grupo. E o mito reafirma a tradição justamente por que ele possui suas bases no passado.

¹⁴ Em um recente artigo SAHLINS (1997) retoma, refina e amplia esta abordagem ao tratar das chamadas culturas transnacionais.

A historicidade do grupo imprime uma importância ligada a sua identidade¹⁵. É justamente por ter um passado, por ter uma história, que o indivíduo se sente parte de um grupo, que ele se sente com uma identidade.

O mito entendido enquanto uma modalidade de historicidade permite, portanto, não só ampliar nossa compreensão da perspectiva Mbyá do processo histórico que envolve a personagem *kechuíta*/jesuíta, mas também como a história é igualmente importante para sociedades não-ocidentais, como o corrobora o exemplo desta etnia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CADOGAN, León. Las creencias religiosas de los Mbyá-Guaraníes. **Boletín de Filología**. v. 5, n. 40-42, p. 671-683. 1949.
- _____.Las Reducciones del Tarumá y la destrucción de organización social de los Mbyá-Guaraníes del Guairá (Ka'ayguã o Montes). México: **Estudios antropológicos publicados en homenaje al Doctor Manuel Gamio**, p. 295-303. 1956.
- _____.La guerra de doscientos años de los monteses del Tarumá. Villarica: Yvyturusú, Revista Guaireña de Cultura. Año I. n. 2. p. 13-17. 1961.
- _____.**Ywyrá Ñe'ery. Fluye del árbol la palabra. Sugerencias para el estudio de la cultura Guarani**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción". 1971.
- _____.**Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá**. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. XVI. Asunción: CEADUC/CEPAG. (1946) 1992.
- CHARLEVOIX, Pierre F. X. **Historia del Paraguay escrita en francés por el P. Francisco Javier de Charlevoix de la Compañía de Jesús, con las anotaciones y correlaciones del P. Muriel**. (Traducida al Castellano por el P. Pablo Hernández). Madrid: Librería General de Victorino Suárez. Tomo VI, p. 9-11; 116-130; 151-157. (1756) 1916.
- DOBRIZHOFFER, Martín. **Historia de los Abipones I**. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste/Facultad de Humanidades. Argentina. p. 151-191. (1765) 1967.
- GALLOIS, Dominique T. **Mairi revisitada: a integração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi**. São Paulo: NHII/FAPESP/USP, 1994.
- GARLET, Ivori J. **Mobilidade Mbyá: história e significação**. Porto Alegre, 1997. (Dissertação de Mestrado). PUC-RS.

¹⁵ Veja NOVAES, 1993.

- LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá**. Florianópolis: UFSC. 1996.
- MAS, José. José Mas y su relación del hallazgo de los indios del pueblo de San Joaquín y la fundación de él en el año de 1746 y su translación al sitio donde se halla en el año de 1753. Consta igualmente el hallazgo de los indios del pueblo de San Estanislao en el año 1751. In José A. PERASSO. **El Paraguay del siglo XVIII en tres memorias**. Asunción: CEHILA. p. 43-45. 1986.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros**. São Paulo: EDUSP. 1993.
- OVERING, Joana. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores Ltda. 1990.
- _____. O “pessimismo ocidental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p.41-73 e n. 2, p. 103-150, 1997.
- VIETTA, Katya. **Mbyá: Guarani de Verdade**. Porto Alegre, 1992. (Dissertação de Mestrado). UFRGS.
- XIMÉNEZ, Bartolomé. Mision de los tobatines. **Tres encuentros con América**. (Traducción, edición y notas por Arturo Nagy y Francisco Pérez-Maricevich). Asunción: Editorial del Centenario. p. 23-67. (1710) 1967.

RESUMO

A Imagem do Kechuíta no Universo Mitológico dos Mbyá-Guarani

Na memória e na história oral dos Mbyá-Guarani contemporâneos são recorrentes alusões à personagem denominada *kechuíta*. Em primeira mão o termo aponta para uma corruptela do termo jesuíta. Nos registros etnográficos, sua existência tem sido abordada por alguns pesquisadores, como CADOGAN (1971), VIETTA (1992) e GARLET (1997), recebendo interpretações que ora divergem e ora complementam-se. Nos registros históricos, por sua vez, os relatos sobre os contatos e a possível influência dos missionários inacianos deixam transparecer terem sido os mesmos tênues e esporádicos. A partir de um exercício relacional, procurou-se evidenciar as possíveis conexões entre esta personagem mitológica e a figura histórica do jesuíta, no sentido de melhor compreender as implicações do processo interétnico na cultura e, especificamente, na mitologia desta etnia.

Palavras-chave: mito, história, Mbyá-Guarani.

ABSTRACT

The Image of Kechuíta in the mythological universe of the Mbyá-Guarani

In memory and oral history of the contemporary Mbyá-Guarani there are recurrent references to the character named *kechuíta*. At first hand, the term refers a variant of the word Jesuit. In the ethnographical registers, its existence has been approached by some researchers such as CADOGAN (1971), VIETTA (1992) e GARLET (1997), receiving interpretation which sometimes conflict, and sometimes complement each other. In the historical registers, in turn, the reports about the contact, and the possible influence of the Inatian missionary show that these were few and seldom. From a relational exercise, we try to clear the possible connections of this mythological character and the historical figure of the Jesuit, trying to better understand the implications of interethnic contact in the culture and, in special, in the mythology of this ethnic group.

Key-words: myth, history, Mbyá-Guarani.