



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE  
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**LETRAS – ARTES E MEDIAÇÃO  
CULTURAL**

**ESTUDO PRELIMINAR DE TRÊS SÍMBOLOS MBYÁ-GUARANI CONTIDOS  
NO PRIMEIRO POEMA DO AYVU ROPYTA**

**FELIPE ESPINOLA BAPTISTA DA SILVA**

Foz do Iguaçu  
2016

**ESTUDO PRELIMINAR DE TRÊS SÍMBOLOS MBYÁ-GUARANI CONTIDOS NO  
PRIMEIRO POEMA DO AYVU ROPYTA**

**FELIPE ESPINOLA BAPTISTA DA SILVA**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Instituto Latino-Americano de  
Arte, Cultura e História da Universidade Federal  
da Integração Latino-Americana, como requisito  
parcial à obtenção do título de Bacharel em Letras  
– Artes e Mediação Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Johnny Octavio  
Obando Moran

Foz do Iguaçu  
2016

FELIPE ESPINOLA BAPTISTA DA SILVA

**ESTUDO PRELIMINAR DE TRÊS SÍMBOLOS MBYÁ-GUARANI CONTIDOS NO  
PRIMEIRO POEMA DO AYVU ROPYTA**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Instituto Latino-Americano de  
Arte, Cultura e História da Universidade Federal  
da Integração Latino-Americana, como requisito  
parcial à obtenção do título de Bacharel em Letras  
– Artes e Mediação Cultural.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Johnny Octavio Obando Moran  
UNILA

---

Profa. Dra. Gabriela Miola Canale  
UNILA

---

Prof. Me. Mário Ramão Villalva Filho

Foz do Iguaçu, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

Dedico este trabalho a M<sup>a</sup>. Guadalupe  
Espinola da Silva, minha mãe, e a Osmar  
Baptista da Silva, meu pai.

## **AGRADECIMENTO**

A Deus; aos meus pais, M<sup>a</sup>. Guadalupe e Osmar; aos meus irmãos Ana P., César e Jorge; a minha namorada, Ana C. Gava por sua paciência, atenção, carinho e disposição a conversar comigo nos diversos momentos que passamos juntos nesse tempo em que este trabalho foi composto, e a seus familiares; ao meu orientador J. Octavio pela sua atenção, dedicação, amizade e sempre disposto em me auxiliar com as minhas atozes dúvidas filosóficas; a Diana A. Pereira por sua paciência; Gabriela C. Miola por seu amor às artes; a Marco Roberto e Michel Varão, valiosos amigos; a Mário Ramão, por ter plantado em mim o amor pelo guarani.

“— Nessa amplitude lóbrega e  
infinita

Que inteligência ou força  
inominada

Numa elipse traçou a vossa  
estrada,

Estrelas de ouro, que o mistério  
habita?”

Júlia Cortines

ESPINOLA, Felipe. **Estudo preliminar de três símbolos Mbyá-Guarani contidos no primeiro poema do Ayvu Rapyta**. 2016. 38 páginas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras – Artes e Mediação Cultural) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2016.

## RESUMO

Esta pesquisa busca fazer um estudo introdutório dos principais símbolos contidos no primeiro poema da obra mais famosa do antropólogo paraguaio, León Cadogan: o *Ayvu Rapyta* — cantos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá (1959). Estes símbolos, dignos de atenção, a surgir no primeiro capítulo são: o Ser Supremo, o Colibri (ou Beija-Flor) e a Coruja. A partir da localização dessas entidades simbólicas foram evidenciadas suas principais características e seu comportamento, antecedidas sempre por uma contextualização de como tais símbolos são utilizados em outros pontos geográficos, levando em consideração as semelhanças e diferenças, bem como a sua universalidade, que surgem na história do pensamento religioso, estético, etc., como uma forma de enunciar o indizível. A pesquisa se amplia quanto ao significado dos conceitos de mito e o de símbolo, feitos por outros, para nossa compreensão dos três símbolos supracitados. Apesar de identificados tais símbolos, existem certos empecilhos em adentrar no interior de cada um deles, do ponto de vista Mbyá-Guarani, visto as particularidades que são inseridas nos seus símbolos por influência geográfica e intelectual. Por este motivo o trabalho é também delineamento de uma possível estratégia que irá auxiliar-nos em futuras investigações da simbólica e simbologênica Mbyá-Guarani.

**Palavras-chave:** Simbólica. Mbyá-Guarani. Símbolo. *Ayvu Rapyta*.

ESPINOLA, Felipe. **Estudio preliminar de tres símbolos Mbyá-Guaraní contenidos en el primero poema del Ayvu Rapyta**. 2016. 38 hojas. Trabajo de Conclusión (Graduación en Letras – Artes y Mediación Cultural) – Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Foz de Iguazu, 2016.

## RESUMEN

Esta investigación busca hacer un estudio introductorio de los principales símbolos presentes en el primer poema de la obra más famosa del antropólogo paraguayo, León Cadogan: o *Ayvu Rapyta* — cantos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá (1959). Estos símbolos, dignos de atención, que surgen en el primer capítulo son: el Ser Supremo, el Colibrí (o Picaflor) y la lechuza. A partir de la localización de esas entidades simbólicas fueron evidenciadas sus principales características, y su comportamiento, antecedidas siempre por una contextualización de cómo tales símbolos son utilizados en otros puntos geográficos, considerando las semejanzas y diferencias, tanto como su universalidad, que surgen en la historia del pensamiento religioso, estético, etc., como una forma de enunciar lo indecible. La investigación se amplía cuanto al significado de los conceptos de mito y de símbolo, elaborados por otros, para nuestra comprensión de los tres símbolos citados anteriormente. A pesar de identificados tales símbolos, existen ciertos impedimentos para adentrar el interior de cada uno de ellos, desde el punto de vista Mbyá-Guaraní, por las particularidades que son inseridas en los símbolos por influencia geográfica e intelectual. Por este motivo el trabajo también es un delineamiento de una posible estrategia que nos ayudará en futuras investigaciones de la simbólica y simbologenética Mbyá-Guaraní.

**Key words:** Simbólica. Mbyá-Guaraní. Símbolo. *Ayvu Rapyta*.



## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 LEÓN CADOGAN E OS MBYÁ.....	12
2.1 LEÓN CADOGAN.....	12
2.2 OS MBYÁ.....	15
3 AYVU ROPYTA.....	18
3.1 O QUE É O AYVU ROPYTA?.....	18
3.2 A IMPORTÂNCIA DA APRENDIZAGEM DO IDIOMA MBYÁ-GUARANI.....	20
3.3 A IMPORTÂNCIA DA PALAVRA PARA O GUARANI: O FLUIR DO DIZER.....	23
4 MITO E SÍMBOLO.....	24
4.1 MITO.....	24
4.2 SÍMBOLO.....	27
4.3 SÍMBOLOS DO AYVU ROPYTA.....	29
4.3.1 Ñande Ru Pa-pa Tenonde.....	30
4.3.2 Maino i.....	31
4.3.3 Urukure'a.....	32
5 CONCLUSÃO.....	34
6 BIBLIOGRAFIA.....	35

## 1 INTRODUÇÃO

O conteúdo simbólico, presentes no *Ayvu Rapyta* (1959), de León Cadogan, bem como outros temas de suma importância para uma mínima compreensão do pensamento Mbyá-Guarani, ainda é pouco investigado. Isso se deve, possivelmente, a um fator preponderante no estudo de culturas alógenas: o idioma. O seu pleno domínio, ou ao menos suficiente, dará ao pesquisador bases suficientes para imiscuir-se nas discussões entre seus proponentes, bem como numa maior compreensão da vida alheia quando se põe em diálogo pessoalmente com seus interlocutores.

Porém, tal limitação não é motivo suficiente para abandonar temas importantes que surgem a todo momento na história do diálogo entre os homens, tais como o que existe, quem somos, o que se deve fazer para se ter uma boa vida, e assim por diante.

É possível ser feita uma investigação simbólica sem o domínio pleno de um outro idioma, porém com ressalvas, já que o conteúdo dos termos é melhor compreendido quando se conhece a mecânica sintática que dá coesão à língua.

O trabalho se esquematiza em três partes:

- a) Na primeira parte expomos um pouco da vida de León Cadogan, já que sua influência é decisiva para que os Mbyá lhe revelassem textos considerados sagrados e secretos de todo estrangeiro, que circulavam somente no interior da tribo. Após isto, tecemos alguns comentários sobre os próprios Mbyá, sendo o principal ponto o da Terra Sem Mal, que dá conta, por assim dizer, de explicar o êxodo Mbyá ao longo dos séculos XIX e XX para o litoral brasileiro e terras argentinas.
- b) Na segunda, tentamos reunir informações necessárias para dizer o que é o *Ayvu Rapyta* e a importância que a palavra tem para os Mbyá, já que para eles palavra e alma é uma só e mesma coisa.
- c) Na terceira e última parte finalizamos o nosso trabalho com o Mito, o Símbolo e o foco do nosso trabalho, que é a pequena análise que fazemos dos três símbolos encontrados no primeiro poema do livro em questão, que, como já dissemos, não foi levado à exaustão por conta de certas limitações, como a falta de conhecimentos apropriados para uma emersão nas entidades simbólicas encontradas.

Esta pesquisa não busca analisar de forma exaustiva os três símbolos encontrados no primeiro canto do *Ayvu Rapyta: Maino i reko ypy kue* — Os primitivos

costumes do Colibri. Mas meramente lhes descobrir, identificar, fazer pequenas comparações, visto a limitação do autor, que desconhece, não em sua inteireza, o dialeto dos Mbyá, que tem certas semelhanças com o Guaraní atualmente falado no Paraguai.

A pretensão é, em resumo, meramente: primeiro, identificar os símbolos; segundo, nominá-los; e em terceiro lugar lhes caracterizar, levando em conta os mesmos símbolos utilizados por outros povos, para efeitos de comparação.

## 2 LEÓN CADOGAN E OS MBYÁ

### 2.1 LEÓN CADOGAN<sup>1</sup>

O *Ayvu Rapyta* é a demonstração de todo o conhecimento que León Cadogan havia acumulado a respeito da língua e dos costumes dos Mbyá Guarani ao longo de anos de pesquisas em torno de sua cultura em geral: mitos, cantos, língua, etc.

Todo o trabalho dispendido para a tradução e predispor elementos de análise para o leitor, torna essa obra difícil de ser superada (ROSSI, 2015) e, por conseguinte, exemplar, já que a totalidade desses conhecimentos lhe fundamentaram a sua aproximação melhor do que qualquer outro do entendimento das *Ñe'ẽ Porã Tenonde* (CLASTRE, 1990): as *Primeiras Palavras Formosas*.

Antes de tratarmos sobre o livro em questão, se faz necessário percorrer um pouco os caminhos que o levaram ao estudo da língua e da cultura Guarani do Paraguai, visto que Cadogan se aplicou a estudar e a aprender diversos dialetos de distintos povos que naquele país viviam em seu tempo.

León Cadogan nasceu em 29 de julho de 1899, em Assunção. Foi nesta mesma cidade que veio a falecer em 30 de maio de 1973. Durante sua infância em Nova Austrália, atual Coronel Oviedo, viveu próximo de indígenas e camponeses, com quem manteve relações amistosas.

Ele, que sempre teve limitações diversas para dar prosseguimento aos seus trabalhos junto com índios, não foram motivos suficientes para lhe impedir de dar prosseguimento ao seu trabalho, tendo escrito dezenas de obras sobre o folclore, a língua, etc., dos indígenas do Paraguai<sup>2</sup>.

O mérito de León Cadogan, como intelectual, reside em ter trazido à luz os conhecimentos mais secretos dos Mbyá, aqueles que se circunscreviam somente aos membros da tribo e iniciados em sua religião.

Sua mãe, que era também escritora, se chamava Rosa Cadogan, australiana de nascimento e ativista política ligada ao movimento feminista e socialista. Mudou-se

<sup>1</sup> Esta parte foi principalmente composta tendo como base a tese de doutorado de Kleyton Rattes, *O itinerário das aparições. Ayvu Rapyta e a palavra de León Cadogan*, de 2014. A consideramos uma referência por se aprofundar na vida e obra de Cadogan.

<sup>2</sup> Cf. p. 211 do *Ayvu Rapyta* (1959).

para o Paraguai no final do século XIX.

Durante sua infância, aprendeu o inglês de sua mãe e o guarani dos camponeses, porém sabia pouco de castelhano vindo a aprendê-lo somente quando adulto. Cadogan também dominava o francês, aprendido enquanto trabalhava numa farmácia; o alemão, que aprendeu na escola, e conhecia também o português (RATTES, 2014).

Segundo o próprio Cadogan, a sua vida se norteou para a antropologia após fracassos sucessivos nos negócios e na política (CADOGAN GAUTO *apud* RATTES, 2014). Tendo essa percepção de sua realidade, concentrou todas suas forças em aprimorar seus conhecimentos do guarani.

Seu interesse pela língua e religião dos Mbyá é contado no prólogo do *Ayvu Rapyta*, fruto de uma pequena curiosidade a respeito de uma frase em guarani (Jasy ra'y ojovahéi hina: a lua nova lava a cara). Após longos anos de amizade e de compilação de todas as informações que obtinha de seus amigos índios, Cadogan, que chegou a pensar que não havia mais nada de novo que pudesse noticiar ao mundo acadêmico, foi celebrado como digno de ouvir as Ñe'e Porã Tenonde, considerado já membro da tribo pelos seus esforços e auxílios inestimáveis.

Esse momento é narrado com certa emoção por Cadogan após um fato: ele conseguiu que libertassem Mario Higinio, membro da tribo, do cárcere, acusado de homicídio, a pedido do Cacique Pablo Vera. Este então é questionado por Mario se já o havia lhe recorrido sobre o *Ayvu Rapyta*. Como tendo negado, Mario então diz que Cadogan já era merecedor de ouvi-las:

Lhe respondendo [a Mario] o cacique que não, lhe voltou a perguntar se me havia divulgado os hinos sagrados relacionados com “os ossos de quem porta a vara-insignia”: yvyra'ikãgã. Voltando a responder negativamente o cacique, Mario lhe disse que eu já era merecedor de que se me divulgara as ñe'ẽ porã Tenonde, “as primeiras palavras formosas”; por todos os favores que os Mbyá me deviam, disse, me faziam merecedor que me considerasse como membro das tribos: "Ñane retarã ae, ñande ratapygua ae i: “nosso verdadeiro compatriota, membro genuíno do assento de nossos fogões” (CADOGAN, 1959, p. 9).

É dessa forma então que Cadogan se torna membro da tribo Mbyá, sendo batizado como *Tupã Kuxuvi Vevé*<sup>3</sup>, recebendo o direito de ouvir ao que era vedado para

3 “Na tradução de B. Melià “redemoinho divino que passa voando” (RATTES, 2014, p. 41).

estrangeiros.

Pautado na descoberta do valor que a *palavra* tem para essa tribo, Cadogan se empenhou ao máximo em estudá-la, conhecendo melhor tal conceito, apresentando suas teses nos capítulos II e XIX do *Ayvu Rapyta*, bem como ao longo de todo o livro.

Porém, apesar de suas limitações como intelectual, visto que Cadogan passou poucos anos nos bancos escolares, se reconhecendo meramente como um “camponês que não recebeu mais instruções acadêmicas que as lecionadas em nossas escolas primárias do interior” (CADOGAN *apud* RATTES, 2014, p. 27), o *Ayvu Rapyta*, sua obra mais conhecida, é sistemática e de caráter científico, reconhecida por Egon Schaden no prefácio que abre a obra em questão, apesar do autodidatismo de seu compilador, que em um primeiro momento pode ser visto como uma fronteira intransponível e propenso a criar embaraços científicos por meio de afirmações dúbias e obscuras, pode ser visto como a sua maior qualidade.

Com o maior respeito lhe foram confiados os segredos dos Mbyá, que são seus mitos; e com o maior respeito Cadogan as compilou e entregou ao mundo o fruto de seu suor. Mesmo tendo sua vida dificultada por várias razões, de ordem financeira, material, etc., vindo a verdadeiramente a se dedicar ao estudo da cultura Guarani aos 50 anos de idade, após se tornar tutor indígena (RATTES, 2014), tais fatos não lhe impediram de produzir uma dezena de obras importantes para a compreensão do pensamento indígena paraguaio.

Gostaríamos de deixar claro que muito do que Cadogan começou prossegue inacabado, como ele próprio deixa em aberto nas notas lexicológicas ao longo do *Ayvu Rapyta*, sempre sendo claro que a posteridade deveria se ocupar das perguntas sem resposta.

## 2.2 OS MBYÁ

Os Mbyá, ou M’byá, com quem Cadogan mantinha relações, viviam no Paraguai disseminados em pequenos grupos no departamento de Guairá, numa região compreendida entre Yuty ao Sul e San Joaquín ao Norte.

Neste mesmo país, de acordo com o Censo Nacional Indígena de 2002, contabilizava-se uma população Mbyá de 14.887<sup>4</sup>.

4 Cf. POVOS INDIGENAS DO BRASIL. **População**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1289>>. Acessado em: 04 de abr. de 2016.

É aplicado o nome genérico Mbyá a essa parcialidade guarani; porém eles se autodenominam *Jeguakáva* ou *Jeguakáva Tenonde Porangue i* (os primeiros homens escolhidos que levaram o adorno de plumas). Este é o nome religioso, e se refere a humanidade masculina, ao homem. *Jeguaka* se refere ao adorno (de plumas para a cabeça).

A sua língua é um dialeto do Guarani, assim como, por exemplo, o Ñandeva e o Kaiowa. Pertence à família Tupi-Guarani, que por sua vez pertence ao tronco Tupi.

A forma de transmissão de sua língua é a oralidade. Porém desde de meados dos anos 90, com reações positivas e negativas por parte dos indígenas, a escrita vem sendo introduzida nas aldeias por meio de escolas bilíngues, erguidas por meio de programas governamental, como é o caso do Brasil<sup>5</sup>.

### 2.3 AUTONOMIA MBYÁ E A TERRA SEM MAL

Com propriedade, Neves de Moraes (2010), baseado em uma pesquisa de Ivo Garlet, resume que os Mbyá teriam resistido a toda forma de domínio seja estatal, seja religiosa, sempre reiterando a sua autonomia como povo por meio de uma luta contra essas instituições, resistindo por mais de 200 anos em um possível território original ao leste do Paraguai. Porém a Guerra do Paraguai (1865-1870) os forçou a abandonarem suas terras, visto a expansão do Estado sobre seus domínios.

A mobilização de um território para outro foi o método encontrado como estratégia de sobrevivência de sua cultura e de seu povo, se deslocando para Argentina (final do século XIX) e Brasil (início do século XX).

Essa resistência se conforma com o que Garlet e Assis (2002) dizem, de um ponto de vista histórico, a respeito da sua insubmissão aos jesuítas, visto que os Mbyá não chegaram a viver em missões, apesar dos esforços empreendidos por aqueles em subordiná-los. Seu contato foi por acaso e a passagem foi breve pelas reduções.

No Brasil os Mbyá se encontram em diversos estados, como Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Pará, Tocantins e algumas famílias vivem dispersas na região centro-oeste.

Interessante notar que essa massa populacional foi se instalando numa longa faixa litorânea do Rio Grande do Sul até o Espírito Santo, ocasionado pela busca da

<sup>5</sup> Ib. **Língua**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1290>>. Acessado em 04 de abr. de 2016.

Terra Sem Mal, um mito antigo e conhecido desde o século XVI entre os guaranis, mas que possivelmente data de muito antes da Conquista (CLASTRES, 1978). Para compreender tal êxodo somente por meio da compreensão do que seria a Terra Sem Mal.

A Terra Sem Mal, que provém do termo em Guaraní *Yvy Marane'ỹ*, e que significa, como nos oferece Melià (1991), “*solo intacto, que não foi edificado*”. É neste lugar que o Guaraní irá encontrar dias sem fim, dias em que dançará sem se cansar, em que tudo cresce sem ser regado e em grande abundância.

A sua busca está relacionada com a certeza de que a Terra será destruída mais uma vez, podendo ser alcançada somente pelos elegidos. Como essa Terra era um “espaço real”, os padres católicos acabaram não a adaptando-a como o “Paraíso”, lugar para onde as almas vão depois da morte de acordo com a Teologia cristã, pois a Terra Sem Mal era acessível para um vivo e por meio de seus próprios esforços qualquer um poderia alcançá-la.

Perfeição (Aguyje)<sup>6</sup> é o caminho para a Terra Sem Mal, sendo, portanto, ambas relacionadas. Ambas são reais e estão disponíveis para todos, indistintamente. Como são duas possibilidades reais, gerações de indígenas se colocaram em peregrinação mundo afora em busca dessa Terra em que não se morre (que não é a imortalidade), explicando a migração em massa de diversos indígenas pelos lugares já supracitados. Como Melià (1991) nos diz:

“Suas migrações os levaram para às mais distantes geografias, os dispersaram e feito diferentes em dialeto e em outras formas culturais — artesanato, rituais, organização social —, mas sempre se manteve o mito — ideia força e símbolo carregado de totalidade — de que a perfeição da pessoa se dá na Terra Sem Mal, não no Além, mas mais para cá da morte. E isto porque já nesta vida, com a palavra que vem Dos de Cima e é cantada e rezada na festa daqui de baixo, se alcança o aguyje, a perfeição dos frutos e a perfeição da pessoa, toda “graça” do Guaraní. Com muito acerto os melhores etnólogos dos Guaranis mantiveram a tradução de aguyje, por perfeição e madureza” (MONTROYA; CADOGAN *apud* MELIÀ, 1991, p. 73).

A melhor compreensão do que seja a Terra Sem Mal é um fator que nos ajuda a

<sup>6</sup> “Aguyje: perfeição, madureza, plenitude do desenvolvimento” (CADOGAN, 1959, p. 51)



entender melhor o porquê da insubmissão dos indígenas a reclusão em Missões, das migrações em massa e sua forte concentração no litoral brasileiro, pois o Oeste era onde se localizaria, segundo seus mitos, a *Yvy Marane'ỹ*.

### 3 AYVU ROPYTA

#### 3.1 O QUE É O AYVU ROPYTA?

O Ayvu Ropyta é uma obra importante no âmbito da antropologia (KELLY, 2014), por tudo aquilo que o livro engloba: a língua, explicações etimológicas, regras gramaticais, e principalmente os mitos. Porém, seu valor reside em seu autor revelar ao mundo aquilo que todos desconfiavam da sua existência: as *Ñe'ẽ Porã Tenonde — As Primeiras Palavras Formosas*.

Esta obra contém o fundamento da “formação social e étnica dos Mbyá” (BORGES, 2008, p. 45), sendo os seus versos de importância religiosa para o Guaraní (MELIÀ, 1991).

Foi escutado e registrado por León Cadogan, sendo sua tradução feita durante os anos 1940, e diretamente do guaraní para a língua espanhola.

Nos oferece Cadogan o significado do termo Ayvu Ropyta como “**Fundamento da Linguagem Humana**”.

*Ayvu* se refere ao verbo *falar* e ao substantivo *linguagem*, especificamente a *humana*. *Ropyta* significaria *base, cimento, origem*. Seus elementos constitutivos são *apy* = extremidade; e *yta* = sustento.

Cadogan explicita ainda que, segundo alguns dirigentes mbyá, esse termo significaria *origem ou gérmen da porção divina da alma*.

O livro é composto de 19 capítulos ao todo, contendo, além disso, dois prefácios, um de Egon Schaden e outro de Cadogan.

No último capítulo há uma espécie de apêndice do segundo capítulo, considerado o mais importante aos olhos de Cadogan (1959, p. 23), pois é ali que se desenvolve um dos temas mais apaixonantes da religião Mbyá: o conceito de alma e de palavra, os quais se entrelaçam em apenas um único conceito: palavra-alma (*ñe'ẽ, ñe'eng*).

Ademais, há uma bibliografia das obras completas, ao que parece, de Cadogan até a data da publicação do livro em questão, o qual se mescla com o último capítulo

junto com um pequeno vocabulário do guarani mbyá.

Sendo assim, há 18 capítulos num total, contendo todo o material *esotérico* e *exotérico* coligido entre os Mbyá, mais o capítulo 19.

Apesar do ano de sua publicação oficialmente ser 1959, como o próprio Egon Schaden em seu prefácio explica, o livro saiu com alguns anos de atraso, sem maiores explicações.

Houve, no entanto, a publicação dos três primeiros capítulos do Ayvu Rapyta, no ano de 1953 na Revista de Antropologia, da USP. Foi então decidido que o livro seria publicado em seu formato integral através do Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

A nota preliminar de Schaden discorre a respeito do conteúdo do livro: textos míticos e ensinamentos religiosos dos Mbyá-Guarani. Tais textos eram preservados em segredo de estranhos.

Da sua possível “pureza textual”, também defendida por Cadogan: os textos do volume parecem não ter sofrido influências externas (mais precisamente, da religião cristã, visto as tentativas de conversão dos indígenas por parte, por ex., da Companhia de Jesus nos séculos da colonização) e, portanto, mantido as suas tradições em sua “original pureza”<sup>78</sup>.

A sua incontestável riqueza: a coleção de textos foi coligida durante muitos anos de trabalho. Não há acervo mítico de nenhuma outra população guarani publicada comparável em riqueza como a dos Mbyá-Guarani.

O valor das notas explicativas e analíticas, as Notas Lexicológicas: imprescindíveis para a compreensão dos textos, pois a linguagem religiosa é composta de um vocabulário distinto daquela utilizado no dia a dia da comunidade, como veremos mais à frente.

E o distinto valor da contribuição do autor paraguaio para a ciência por suas

7 Cf. cap. 2, 2.2 deste trabalho novamente sobre a Terra Sem Mal, teoria que dá consistência para a pureza conceitual de certos elementos constitutivos da cosmogonia Mbyá.

8 Numa carta para Egon Schaden, Cadogan diz o seguinte: “Tanto o meu autodidatismo, a falta de bibliografia, mais o pouco que sabia da religião primitiva guarani, foram motivos para sequer pensar em fazer uma síntese do material que reuni e publiquei de forma dispersa. E agora que sei algo da mitologia – **que não pode ter sido modificada pelas influências cristãs** – e posso discernir entre o autóctone e o exótico, careço da bibliografia, dos meios e de saúde necessária para tentar uma síntese de meus trabalhos” (RATTES, 2014, p. 23, grifo meu).

qualidades como investigador, pela sua precaução na análise dos fatos e discernimento do que poderia ser cientificamente válido e o que não poderia.

Na Introdução de León Cadogan estão presentes o ponto de partida para a totalidade do seu trabalho como antropólogo; quem eram os Mbyá com quem se relacionava; a subdivisão do *Ayvu Rapyta* em capítulos sagrados e comuns e por fim enuncia os verdadeiros autores, já que do seu próprio ponto de vista ele foi apenas aquele que comentou e fixou no papel o que lhe fora ditado, entre outros detalhes.

Damos os nomes dos principais colaboradores de Cadogan como obrigação e respeito à sabedoria que compreendiam e transmitiram:

Mayor Francisco, de Tava'i e Cirilo de Yvytuko. A contribuição desses dois reside na recitação do que foi dito pelos dirigentes, contribuindo com explicações semânticas e frases obscuras para Cadogan.

Os verdadeiros autores, segundo Cadogan, são: Cacique Pablo Vera;

Kachirito; Cacique Che'iro; Mayor Francisco; um soldado desconhecido que servia ao Mayor; Tomás; Cirilo; Higinio; e Mario Higinio.

Como síntese, o *Ayvu Rapyta* é um conjunto de mitos e outros cantos (lendas, canções infantis) dos Mbyá-Guarani unificados num livro por León Cadogan, por ele comentado e traduzido diretamente do guarani para o espanhol.

Faz parte do acervo cultural Mbyá e científico humano, visto ter sido o longo trabalho de uma apreensão de fatos individuais e sua posterior estruturação numa unidade fechada, bem como a revelação de um saber.

### 3.2 A IMPORTÂNCIA DA APRENDIZAGEM DO IDIOMA MBYÁ-GUARANI

A linguagem religiosa Mbyá é distinta da profana, sendo o aprendizado de sua língua um pressuposto necessário a qualquer um que queira se aprofundar em seus conhecimentos (ROSSI, 2015), visto isso ser marcadamente exposto pelo próprio Cadogan logo nas primeiras páginas do *Ayvu Rapyta*: “devo agregar que são compreensíveis [as *Ñe'ẽ Porã Tenonde*] unicamente para aqueles que se impuseram a tarefa de aprender a língua mbyá-guarani” (CADOGAN, 1959, p. 8). Essa afirmação não é sem razão, já que para ele somente os índios são, em matéria de sua própria ciência, os únicos autorizados e versados a nos dizer algo de si mesmos: “os únicos autorizados a nos ensinar algo a respeito: os índios mesmos!” (CADOGAN, 1959, p. 36).

O conhecimento da língua é necessário para o contato com os conceitos e com os homens, pois estes são a fonte de conhecimento de onde deve partir a interpretação para se alcançar o entendimento e, portanto, auxiliar a tudo aquilo que se circunscreve fora do plano profano, pois o vocabulário empregado na conversação cotidiana se distingue daquele religioso (CADOGAN, 1959).

Essa posição do Cadogan se vai mostrar essencial para a sua interpretação do conteúdo linguístico e da (re)construção de etimologias, como ele bem exemplifica em sua obra, sendo as notas lexicológicas e a sua demonstração de conhecimento da língua Mbyá.

As *Ñe'ë Porã Tenonde* possuem um caráter obscuro a todos aqueles que não são iniciados pelo fato de seu sentido se revelar em campo sagrado, pois o seu princípio não foi instituído pela arbitrariedade humana, mas pela própria divindade, da qual são atributos e tem nela seu fundamento, razão e princípio.

Porém não basta apenas ter conhecimento da língua e cultura guarani para ter acesso ao seu acervo intelectual. É necessário merecer, é preciso ser parte da tribo, como foi o caso de Cadogan, para ouvir.

Isso é tão certo que o próprio Pierre Clastres (1990) nos relata que os indígenas, quando pedidos, recitam seus mitos mais comuns a estranhos facilmente, sem maiores impedimentos. Porém quando se trata das *Ñe'ë Porã Tenonde* especificamente há uma resistência em as revelar, com firmeza e até certa agressividade, pois ali há um saber esotérico, essencialmente religioso, com lugar próprio a ser tratado.

Lévi-Strauss (1989) ao expor o comentário de um indígena — “Cada coisa sagrada deve estar em seu lugar” — considerava que por ter um lugar determinado e assegurado, por isso elas são consideradas sagradas. A supressão mesmo em pensamento pode ter consequências terríveis para a ordem do universo.

Se levarmos em consideração tal posicionamento, se justificam todos os cuidados que os Mbyá dedicavam em não revelar além do que podia para os estrangeiros, pois isso poria em risco suas próprias vidas e o equilíbrio do cosmos: “é graças às orações e rezas que os Guaranis sentem que o mundo pode atrasar sua futura e inevitável destruição” (MELIÀ, 1991, p. 39).

Tendo como base aqueles pressupostos, Clastres (ib.) criará duas categorias dos que possuem o saber Mbyá: a daqueles que conhecem e sabem recitar os mitos *exotéricos*; e aqueles que conhecem e sabem os mitos *esotéricos*, que estão em comunhão com o transcendente.

Já Litaiff (2004) cria duas categorias dos conhecimentos religiosos: os *sagrados* e os *não-sagrados*. Os primeiros dizem respeito à criação da Primeira Terra (*Yvy Tenonde*) e das palavras-almas (*Ñe'ẽ*). Os segundos se subdividem em mitos que tratam da criação da Segunda Terra (*Yvy Pyau*).

Por aquele saber esotérico ser solidamente transmitido por uma linguagem específica, sagrada, codificada, possuindo pouca variação conceitual quando comparada de um pensador com outro que também possui esse conhecimento, a posição de Cadogan é acertada quando pressupõe o conhecimento da língua mbyá para aqueles que querem imergir em seu mundo religioso.

Da mesma forma que a falta de domínio de uma determinada língua em que a poesia se expressa torna a compreensão da poética primitiva insuficiente, visto seu alto grau simbólico por conta do uso de metáforas e analogias diversas (JÚNIOR, 2009), o mesmo pode se aplicar ao Ayvu Rapyta e aqueles que queiram se aprofundar em seus mistérios.

Entretanto, apesar dessa particularidade a respeito da língua, é perceptível, por meio da tradução de León Cadogan, que há ali imagens muito vivas e comuns a muitos povos que fundamentam sua existência em comunidade na religião.

Há deuses, representando o poder de criar e destruir, de dar a vida e de tirar; pássaros sagrados; árvores que sustentam o firmamento; a crença em uma alma imortal; um dilúvio, o cataclismo mais comum nos quatros pontos da Terra, etc.

Ou seja, há um ponto de analogia entre os símbolos religiosos dos Mbyá com o de outras religiões do mundo.

Por conta desses aspectos, que consideramos importantes, vemos um interstício, uma brecha pelo qual podemos utilizar para legitimar um estudo sem um conhecimento profundo da língua Mbyá, como Cadogan tinha, dos aspectos simbólicos contidos nos poemas no livro analisado em questão.

Tal estudo, porém, sempre levará em consideração aportes para consolidar nosso projeto, já que o nosso conhecimento da língua mbyá é limitada, e existe essa consciência, clara e distinta.

### 3.3 A IMPORTÂNCIA DA PALAVRA PARA O GUARANI: O FLUIR DO DIZER

A palavra para o Guarani é tudo, e tudo é palavra (MELIÀ, 1991). Essa afirmação não reduz a realidade ao *verbo*, como se fora da linguagem nada se pode dizer. Pelo contrário, **a realidade é a própria palavra.**

Um Guarani não tem simplesmente um nome, mas uma alma, a qual a descobre por meio de um ritual em que o pajé se esforça para entrar em comunhão com os deuses. É por meio de um êxtase, podendo durar horas, que o nome da criança é obtido.

Eles consideram o nome como algo idêntico a alma, duas coisas inseparáveis uma da outra. Por isso que Nimuendajú comenta que um Guarani não se chama, mas ele é.

Dependendo de como esse nome é aplicado, o seu possuidor pode ser prejudicado, caso não lhe corresponda<sup>9</sup>.

A alma, porém, não é algo acabada, feita, mas em constante construção. Esta se dá por meio do seu dizer (MELIÀ, 1991). Os pais dessas palavras-almas são responsáveis, então, pelo *fluir do dizer* de seus filhos que estão por nascer.

Como a palavra está ligada com algo que transcende aos homens, a busca pela perfeição gira em torno do dizer, pois é por meio deste dizer que o Guarani aspira as suas duas maiores virtudes: grandeza de coração e fortaleza.

O seu prestígio entre seus semelhantes também advém do seu dizer, pois “sua sabedoria procede do desenvolvimento de sua palavra, e esta, por sua vez, da propriedade e intensidade de sua inspiração” (MELIÀ, p. 36, 1991), sendo tal inspiração de caráter religioso, o que confere a religião algo de essencial a vida do Guarani.

## 4 MITO E SÍMBOLO

### 4.1 MITO

Como Melià (1991) diz, há uma correspondência entre Mito e Sonhos para os Guaranis, pois é por meio do estado de sonho que os deuses estabelecem um contato direto com os seus filhos homens (as *ñe'ẽ* — *palavras-almas*).

Antes de uma mulher engravidar, o pai é comunicado pelos deuses por meio de

<sup>9</sup> Uma mbyá argentina de nome Fermina diz que se encontrava perdida (“não me achava”) quando criança. Isto porque ela não tinha ainda seu nome verdadeiro, seu nome próprio. Ela diz que quando perguntada pelo líder religioso o seu verdadeiro nome, o seu espírito não quis lhe responder. O líder então lhe disse que caso continuasse sem possuir um nome poderia morrer. Após obter seu verdadeiro nome, Jachuka Rete Jera'i, sua vida voltou ao normal, tendo se encontrado, segundo ela mesmo relata. ENCUENTRO. **Pueblos originários**. Mbya guaraníes. Capítulo 1: Ñanderu, el Creador. Disponível em: <[http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec\\_id=50509](http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=50509)>. Acesso em: 10 de abr. de 2016.

um sonho que terá um filho. O pai então comunica à sua mulher, respectivamente, e esta engravida quando comunicada:

“E é a palavra sonhada que, comunicada à mulher, toma assento nela e começa a concepção do novo ser humano” (MELIÀ, 1991, p. 33).

“O pai a recebe em sono, conta o sonho a mãe e esta fica grávida” (SCHADEN *apud* MELIÀ, 1991, p. 33).

Os sonhos possuem uma importância fundamental para os Guaranis, pois já foi dito, é por meio deles que muitas informações chegam do Além-Mundo, o Mundo de seus deuses.

Apesar de o sonho não reverberar imediatamente com efeitos palpáveis, os Guaranis creem, entretanto, que de sua experiência em estado onírico advém um poder e um saber, sendo, portanto, cultivado pelos pajés como uma atividade intelectual importantíssima.

Langer (1954) vai nos dizer que as histórias dos mitos são feitas essencialmente de material onírico, de imagens obtidas por meio de sonhos. Tais imagens são tomadas do mundo real, do mundo empírico do sujeito. São coisas e seres, porém o seu comportamento não segue as leis determinadas pela natureza para serem como são nos mitos. Ou seja, não possuem uma certa correspondência lógica entre a *coisa* e a *natureza* do seu comportamento.

Por conta disso, um poema mítico vai ter outro significado que aquele que está explícito: há um significado escondido, oculto além daquilo que nos conta, por meio das imagens utilizadas para retratar o que está além da linguagem.

É comum nos mitos acontecimentos que fogem a naturalidade dos fatos que vemos no mundo real, *hic et nunc*.

Na mitologia grega, por ex., Zeus possui uma dor de cabeça terrível que lhe incomoda. Chama então seu filho Hefesto para que este abraze a sua cabeça com o objetivo de sanar o problema. Seu filho então lhe dá umas marteladas e de lá de dentro surge a deusa Palas Atena<sup>10</sup>.

10 Na Teogonia, de Hesíodo, tradução de Jaa Torrano (1995), o relato se segue da seguinte maneira:

“Ele [Zeus] da própria cabeça gerou a de olhos glaucos  
Atena terrível estrondante guerreira infatigável  
soberana a quem apraz fragor combate e batalha”.

Usamos esse exemplo para mostrar como os fatos fogem da nossa realidade prática, pois sabemos que filhos não são gestados em nossas cabeças, principalmente de homens, e que uma pessoa que tem sua cabeça aberta de qualquer maneira certamente morrerá.

Interpretando esse mito literalmente ele não faz muito sentido. Porém, se sabemos que Zeus é a *representação* de um Ser Supremo, e Atena da sabedoria e outras qualidades intelectuais, fica fácil observar que o mito relata a filiação da Sabedoria, da Justiça, etc. com o Ser Supremo, como uma propriedade sua que se exterioriza.

Com essa pequena análise é perceptível que o Mito tem uma função bem diferente de uma lenda, por ex., pois como nos fala Campbell (1997), os mitos são formas de instrução, vão além do entretenimento, da diversão. A função do mito não é distrair aqueles que ouvem, mas transmitir conhecimento, que pode ser de duas ordens: metafísico ou moral<sup>11</sup>.

Como um mito vai além da diversão, ele é visto com importância por quem os escuta, pois ainda que “literalmente acreditado ou não, é tomado com seriedade religiosa, ou como fato histórico ou como uma verdade “mística”. Seu tema típico é o trágico, não o utópico” (LANGER, 1954, p. 142).

Os cantos inspirados dos Mbyá (os *porahéi*), quando analisados dentro de seu próprio contexto, revelam esse trágico, que é uma condição: a de serem homens na Terra enquanto os deuses estão no “Céu”.

O Mito, sendo assim, não é considerado meramente uma **Estória**, um típico relato utilizado para distrair ouvintes, ou uma mera fantasia, um artifício da imaginação humana. O mito é verdade, não lenda (ARANHA; MARTINS, 2003). É tratado com a máxima seriedade, pois “o mito revela uma história sagrada, um acontecimento que teve lugar no tempo primordial; mas fala do que sucedeu realmente: a irrupção do sagrado no mundo” (CRUZ, 2007, p. 35, 36).

A ânsia do Mito é a apreensão total, não parcial, do Universo (LÉVI-STRAUSS, 1989). É um tipo de saber, que brota do interior do homem, pois ele é movido por uma necessidade de desvelar o mundo a sua volta, de conhecê-lo, de dominá-lo quando necessita de algo, de aplaca-lo quando teme algo.

<sup>11</sup> Ao dizermos metafísico, nos referimos a toda aquela classe de entidades que transcendem o universo material, tais como os deuses, o próprio universo, a criação de almas, etc. Ao dizermos moral, dizemos sobre aqueles comportamentos que elevam o homem até a divindade.



Para finalizar damos as principais características do mito para reforçar o que já foi dito a seu respeito, de acordo com Langer.

O Mito revela uma condição: a de ser humano. Perplexo diante do seu redor, da sua realidade, ele é o apontar dos conflitos humanos, frustração da consciência que ele tem do seu nascimento, sofrimento e morte, determinado a tal a partir do momento em que surge no mundo. Os mitos não buscam ser como uma *válvula de escape* desse destino trágico ao qual estamos todos suscetíveis, mas de compreender as verdades fundamentais e dar um norteamento moral a partir destas, para alcançar o que é inalcançável agora: a perfeição.

Esse tipo de relato não é produzido pela imaginação individual tal como o Conto de Fadas, o qual serve de fuga da realidade dolorosa que aflige o homem, dos conflitos e frustrações em busca do *final feliz* fora deste mundo.

Como o Mito se fundamenta na linguagem simbólica, se faz necessário compreender melhor o que seja o Símbolo, pois o seu papel é de extrema importância para o canto mítico.

Agindo assim, estaremos auxiliando ainda mais no combate da compreensão simplória que muitos têm do que seja o Mito, e a sua função no seio das sociedades primitivas e modernas, pois o homem atual ainda se utiliza de símbolos para exteriorizar suas angústias, paixões, libido, conquistas, derrotas, etc.

## 4.2 SÍMBOLO

Os textos esotéricos presentes no *corpus* do Ayvu Rapyta possuem uma linguagem *estritamente* simbólica, sendo a primeira dificuldade encontrada por qualquer leitor em identificar o seu sentido.

Portanto, examinaremos teoricamente o que seja o símbolo e qual sua função, já que do nosso ponto de vista, alguns são fundamentais para a compreensão da religiosidade, e, portanto, dos próprios Mbyá como povo, pois é a sua cosmovisão o fundamento em que está enraizada o sentido da comunidade. Como deduz Pierre Clastres (1990), sem esta visão transcendental da existência a sua realidade desmoronaria.

Depois de analisado tal tema iremos delinear alguns símbolos importantes para a compreensão da sua cosmologia, sem intenção de maiores interpretações.

De imediato podemos dizer que o símbolo é:

- a) **Aquilo que se refere a outro que não ele** (DOS SANTOS, 2007);
- b) **Aquilo que está no lugar de** (Id.);
- c) **Aquilo que vai além do seu significado que se apresenta de forma imediata** (JUNG, 2008).

O que está dito acima pode ser exemplificado da seguinte maneira por meio de dois símbolos universais utilizados em diversos mitos, quais sejam, o **Sol** e a **Lua**.

Ambos sabemos que são corpos celestes, o primeiro responsável por, entre inúmeras coisas, manter viável a vida na Terra; o segundo por regular as marés, influenciando a reprodução e alimentação de organismos marítimos.

A Lua é sempre representada como uma coisa passiva, já que não possui luz própria, recebendo a sua do Sol; estando também em constante mutação, por conta de suas fases, é percebida como algo instável e imperfeita.

Já o Sol, seu oposto, representa a atividade (qualidade de ser ativo) e ser *per se* por excelência, já que a sua energia que lhe sustenta vem de si mesmo, não a recebendo de outro.

Pelo fato de percebermos que as coisas nascem, crescem e se corrompem, percebemos uma semelhança entre o *devir* e a Lua; da mesma forma ocorre com o Sol, já que algo sempre perdura no decorrer da corrupção das coisas, e ele é sempre o mesmo nos céus, não tendo fases como a Lua.

Para dar mais credibilidade ao que dissemos, os próprios Mbyá, segundo Litaiff (2004), relacionam as imperfeições humanas com o astro lunar, afirmando que:

“Nós que seguimos *nhande reko*, o nosso sistema, vivemos como manda o Deus. Já os *Chiripa* e os *Jurua*, são quase todos loucos como a lua, não respeitam nada, não seguem a lei de *Kuaray*” (LITAIFF, 2004, p. 28).

Se a imperfeição está ligada à ideia do que ainda não se deu completamente, do que ainda será, do que ainda não é, então a analogia com a Lua é acertada, visto o astro estar em constante vir-a-ser, em *devir*.

Se a Lua representa o biológico, a imperfeição, o mutável, então o Sol representa a constância, o eterno, o imutável, o transcendente. Tal colocação possibilita compreender melhor o astro solar como divindade.

Importante frisar que o *símbolo* se difere do *signal*, pois enquanto aquele é

motivado e repete algo do simbolizado (é análogo), este é arbitrário ou resultado de uma convenção entre os homens, como por exemplo o sinal verde do semáforo que indica um cruzamento livre para passagem.

O sinal é sempre outro, diferente daquilo que ele significa, como a ideia do sinal verde: *livre passagem*. Ele só aponta, representa e é convencional.

O símbolo precisa repetir algo do que ele simboliza, do **simbolizado**, analogicamente, e o exemplo da Lua e do Sol nos é útil aqui para entender tal colocação.

“O símbolo, para ser tal, e nunca é pouco repeti-lo, deve afastar-se do meramente convencional, e revelar, nas formalidades que dele podemos captar, algo que seja participação do participado, ou simbolizado. Como o que é participado pode ser mais facilmente captável ou não por nós, o símbolo revelará maior ou menor clareza” (SANTOS, 2007, p. 99).

Se o símbolo tem algo do que ele simboliza, logo há uma formalidade da qual aquele *participa* do simbolizado, porém de acordo com o seu modo de ser, num grau menor.

Uma criança só entende o que um adulto lhe diz de acordo com suas capacidades para compreender naquele momento. Ela não pode entender mais do que lhe diz porque ainda lhe falta, por exemplo, a assimilação de outros conceitos para apreender os novos.

Em resumo, o símbolo possui uma relação analógica com o simbolizado, podendo ter graus de maior ou menor clareza.

### 4.3 SÍMBOLOS DO AYVU ROPYTA

Nesta parte iremos noticiar os principais símbolos, aqueles os quais consideramos os mais importantes e significativos da cosmologia Mbyá, presentes no primeiro capítulo do *Ayvu Ropyta*: Maino i reko ypy kue — os primitivos costumes do Colibri.

O intuito aqui não é de analisá-los em sua totalidade, buscando o seu sentido. Ou seja, saber o que exatamente os Mbyá querem dizer quando os usam, mas simplesmente apontá-los e identificá-los como tais: como símbolos.

A compreensão simbólica dos mitos é geralmente sempre simplória e insuficiente por aqueles que desconhecem os seus usos e objetivos.

Ao apontá-los será mais fácil compreender o seu lugar e que tais seres mitológicos não são fantasias de uma mente doente ou sonhadora.

Apesar dos principais capítulos do livro serem os seis primeiros, por conta de sua complexidade estrutural e discursiva, foi necessário tal enfoque em apenas um capítulo, com o intuito de facilitar sua identificação e comparação. Porém, isso não nos isenta de tratar de outros símbolos de importância secundária para um melhor entendimento do poema.

Portanto, trataremos de três símbolos, os mais importantes, inicialmente: o **Absoluto**, o **Colibri** e a **Coruja**.

#### 4.3.1 Ñande Ru Pa-pa Tenonde

Este é considerado o *Nosso Pai*, o criador, possuindo ainda outros nomes de acordo com Cadogan (1959), tais como Ñamanduĩ, Ñamandu Ru Ete e Ñamandu Yma. É a principal figura da religião e da cosmologia Mbyá.

De acordo com Cadogan, Ñande Ru Pa-pa, numa tradução literal, significa *Nosso Pai Último-Último Primeiro*.

Assim como toda figura divina, Ñamandu é o ser absoluto, surgindo em meio não de um caos, como aquele de Ovídio das *Metamorfoses*<sup>12</sup>, mas das trevas primigênicas (a *pytũ yma*):

“Nosso Pai último-último primeiro  
Para seu próprio corpo criou

<sup>12</sup> No Livro 1, 5, encontramos a seguinte estrofe (CARVALHO, p. 39, 2010):

“Antes do mar, da terra e céu que tudo cobre,  
A natureza tinha, em todo o orbe, um só rosto  
A que chamaram Caos, massa rude e indigesta;  
Nada havia, a não ser o peso inerte e díspares  
Sementes mal dispostas de coisas sem nexos”.

## Das trevas primigênias”<sup>13</sup>.

Essa escuridão também pode ser vista como símbolo, pois nela as coisas não tem contornos, não tem limites. A *pytũ yma* é o tempo das coisas que ainda não foram “enformadas”, não receberam, portanto, formas. Uma coisa sem forma não pode ser enunciada, ela não é isto, nem aquilo. Aqui as coisas existem em potência sendo somente Ñamandu existindo em ato.

A escuridão também está associada ao Não-Ser, ao Nada absoluto, ao que não existe, simbolicamente.

Na cosmologia egípcia, por exemplo, o universo primordial é descrito como uma escuridão uniforme, “não havendo brilho lá”, em contraste com o mundo iluminado pelo sol, a Terra, (ALLEN, 1988), refletindo a oposição de contrários comum em mitos.

A geração de Ñamandu é muito curiosa pois é semelhante ao desabrochar de uma flor, de uma planta (CLASTRES, 1990) que tem seu fundamento em si mesmo. O corpo do Deus é metaforicamente uma flor que vai brotando, que vai surgindo e ganhando vida: as palmas de sua mão e o topo da cabeça são floridos. Porém, ele floresce sem ser regado, nasce sem ser gerado: [...] temos a descrição de outras partes do ser supremo, como por exemplo, seus divinos olhos e ouvidos e a mãos como brotos floridos. [...] a descrição poética da cabeça como copa de uma árvore (SILVA, 2013).

Percebendo que o título *Pa-pa* traduz perfeitamente o conceito de Absoluto, Cadogan iniciou investigações a respeito com fim de encontrar seu verdadeiro significado. Sem contar que tal nome e conceito recorda o de Papa da Igreja Católica. Assim, León Cadogan indagou a muitos dirigentes indígenas intuindo um possível sincretismo religioso entre o cristianismo e a religião dos Mbyá. O que lhe ajudou a constatar esse possível sincretismo foi a afirmação do cacique Che’iro, ao lhe dizer que “Pa-pa é bom para os juruá — cristãos — mas não para nós para quem Ñamandu é o Primeiro” (CADOGAN, 1959, p. 16).

Apesar disso, Cadogan defende a religião e a especulação em torno de Ñamandu

13 Comparar com os cantos coligidos por **Nimuendajú** (1978) entre os Apapokúva-Guarani:

“Ñanderuvusú llegó sólo,  
en medio de la oscuridad se desveló sólo.  
Los primitivos murciélagos estaban allí,  
luchaban entre sí, en medio de la oscuridad”.

e da Ñe'ẽ como autóctone, mas pelo fato de não ter evidências contrárias aos pressupostos baseados nos depoimentos colhidos, e conclui dizendo que seja de onde tenha vindo tal nome, ele foi adotado pelos Mbyá de forma definitiva.

#### 4.3.2 Maino i

Os pássaros, pelas suas habilidades de voar e planar pelos céus, sempre foram vistos como o elo de ligação entre o Céu e a Terra, entre o mundo dos deuses e dos homens.

Objetos de admiração dos homens, inspiraram a criação de mitos, tal como o de Ícaro e Dédalo, e um sem número de aparatos tecnológicos para o domínio dos céus nos tempos modernos.

Um mesmo pássaro pode tanto ser associado com algo positivo ou negativo, visto a polissignificabilidade dos símbolos, como por exemplo o corvo que é tanto o mensageiro da morte, fome e guerras, bem como símbolo do pensamento e da inteligência, como é o caso dos corvos do deus Odin, Hugin e Munin, respectivamente.

Sua importância também se figura no âmbito religioso, como pode ser visto pela etimologia do termo latino *Avis*, que dá Ave em português: presságio, agouro, etc.

Por exemplo, na Odisseia, de Homero, vemos um adivinho que interpreta o voo de duas águias e seus movimentos como o prenúncio da vinda de Ulisses e a morte dos pretendentes que buscam desposar Penélope.

*Maino i* ou o Colibri é um dos primeiros de dois pássaros que aparecem no primeiro poema do *Ayvu Rapyta*. É ele o responsável por alimentar *Ñande Ru* no início da criação, surgindo entre “as flores do divino adorno de plumas, o pássaro primigênio” (CADOGAN, 1959, p. 13). Era o Colibri que alimentava *Ñande Ru* com os produtos do Paraíso (*ib.*, p. 14), segundo o poema. De acordo com Uhlmann (2013), o Colibri é uma das manifestações do deus, sendo um de seus mensageiros.

Sabemos que o Colibri é responsável, assim como borboletas e abelhas, a polinizar as flores, pois em busca do néctar o pólen fica preso em seu corpo e quando busca mais néctar acaba disseminando os grãos, auxiliando na reprodução das flores.

Para os índios Hopi é o Colibri que salva toda a humanidade da fome por meio de uma intervenção que faz ao deus da germinação e do crescimento (CHEVALIER, p. 317, 1986).

Sendo assim, vendo essas características e associações, o Colibri pode

facilmente ser associado à fertilidade, à reprodução, à geração, à vida, pois até mesmo o seu bico é análogo ao falo que penetra na flor levando os grãos de pólen para a flor prosseguir gerando descendentes.

#### 4.3.3 Urukure'a

A coruja ou Urukure'a, assim como o Colibri, é também uma manifestação de Ñande Ru, sendo o segundo pássaro a surgir no poema, representando a noite. Da mesma forma como o Colibri, pode ter diversos significados, positivos ou negativos nos mitos em que este animal surge, porém aparece frequentemente ligada à escuridão, às trevas.

Conhecemos mais a Coruja como símbolo da sabedoria, associada desde os tempos antigos a deusa Palas Atena e à lua.

Em oposição a águia, que pode encarar a luz do sol diretamente, simbolizando a “inteligência intuitiva ou a contemplação direta da luz inteligível” (GUÉNON, p. 394, 1995), a coruja representaria o conhecimento racional, o dado por meio da reflexão, da ponderação analítica da realidade por meio de conceitos, que são abstrações de fatos semelhantes, idênticos.

A coruja também está ligada à escuridão pela sua capacidade de enxergar à noite, visto ter olhos desenvolvidos para isso e, portanto, simbolizando “a sabedoria que atravessa a escuridão da ignorância” (LEXIKON, p. 66-67, 1990).

No primeiro poema, a função da Coruja é produzir meramente trevas onde Ñamandu parava para descansar:

O verdadeiro Pai Ñamandu, o Primeiro,  
Existia em meio dos ventos primigênios;  
Em onde parava para descansar  
A Coruja produzia trevas:  
Já fazia que se tivesse presciência  
Do leito das trevas (noite).

A Coruja Mbyá é análoga a outros símbolos pois aqui também aparece ligada às trevas, sendo o ser que a produz de acordo com as necessidades do deus Mbyá para descansar.

Apesar desses seres surgirem no poema, o principal e primordial é Ñamandu. É a partir dele que toda a cosmologia Mbyá faz sentido, pois é ele que vai ditar as regras da funcionalidade universal por meio de suas criações subsequentes ao seu florescer, tais como a linguagem e a Primeira Terra.

## 5 CONCLUSÃO

A falta de pleno domínio do dialeto Mbyá-Guarani, de acesso a livros, manuais, dicionários e aos próprios indígenas é uma barreira que impossibilita qualquer pesquisador de se aprofundar na “lógica” dos Mbyá: seus conceitos, seus argumentos, seus símbolos, sua moral, etc. Levada às últimas consequências essas limitações, todo o nosso trabalho se torna inútil, visto ser essa a nossa maior fraqueza.

Entretanto, como há uma convergência de acontecimentos (o fato de utilizarem símbolos) e representações (o fato desses símbolos representarem certas entidades) entre o que ocorre no seio dos Mbyá e de outros povos longínquos nos coloca diante de um outro cenário, em que por meio dessa convergência seja possível ter acesso — e devemos deixar isso bem claro — a um pequeno acervo do pensamento desses Guaranis que possibilita entender melhor a sua simbólica, ou, em outros termos, a exteriorização de suas personalidades. Pois é por meio de como eles são e com o que se identificam que suas vidas são norteadas.

Foi pensando neste ‘*entretanto*’ que a pesquisa se moveu e ajudou a moldar a sua forma.

Ela tinha como objetivo apreender, identificar, e por meio de uma comparação, analisar os símbolos da Coruja, do Colibri e do Ser Supremo, presentes no Capítulo 1 do Ayvu Rapyta, de acordo com outros usos dos mesmos símbolos, os quais são recorrentes na história da religião e da arte.

Alcançamos êxito nessa jornada, porém as informações que obtivemos são insuficientes para maiores compreensões do sentido e do valor que aqueles símbolos têm para todo Mbyá, apesar de termos certezas que existe um sentido, e que existe um valor na sua simbólica.

Concluimos também dizendo que os aportes feitos aqui poderão ser valiosos para futuras investigações em outros campos do conhecimento humano, tais como a da antropologia e a da filosofia, pois são seus símbolos obra de uma especulação rigorosa em torno de acontecimentos cósmicos captados, ordenados em categorias e transmitidos



de forma oral de geração para geração por meio de símbolos. Conhece-los é conhecer um pouco mais aqueles que chamamos Mbyá-Guaranis.

## **6 BIBLIOGRAFIA**

ALLEN, J. P. **Genesis in Egypt: the philosophy of ancient egyptian creation accounts**. País: editora, 1988. (Coleção Yale Egyptological Studies 2). p. 118.

ARANHA, M. L. de A.; MARTINS, M. H. P. **Filosofando: introdução à filosofia**. 3ª ed. revista. São Paulo: Moderna, 2003.

BAPTISTA, J. V. Roça Barroca. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 152.

BORGES, L. C. **Discurso religioso e patrimônio intangível guarani mbyá**. In: Museologia e patrimônio. Vol. 1, nº 1. jul/dez de 2008. p. 44-56

CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta**. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: FFCL - USP, 1959. p. 190.

CAMPBELL, J. **O voo do pássaro selvagem: ensaios sobre a universalidade dos mitos**. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. p. 265.

CARVALHO, R. N. B. de. **Metamorfoses em tradução**. 2010. 158 f. Relatório Final (Pós-doutoramento em letras clássicas) - Departamento de letras clássicas e vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Herder, 1986. p. 107.

CLASTRES, H. **Terra sem mal**. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978. p. 125.

CLASTRES, P. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani**. Campinas: Papyrus, 1990. p. 144.

ENCUENTRO. **Pueblos originários**. Mbya guaraníes. Capítulo 1: Ñanderu, el Creador. Disponível em: <[http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec\\_id=50509](http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=50509)>. Acesso em: 10 de abr. de 2016.

GARLET, I. J.; ASSIS, V. S. de. A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guarani. In: Revista de História Regional 7(2): 99-114, Inverno 2002. p. 99-114.

GUÉNON, R. **Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada**. Trad. José Luis Tejada, Jeremías Lera. Barcelona: Paidós, 1995. p. 344.

LANGER, S. K. **Philosophy in a new key**: a study in the symbolism of reason, rite, and art. Ed: 6ª. Massachusetts: Harvard University Press, 1954. p. 334.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989. p. 320.

\_\_\_\_\_. **Mito e significado**. Trad. Antônio Marquesa Bessa. 1978. Disponível em: <<http://200.144.182.130/cje/anexos/pierre/LEVISTRAUSSCMitoesignificado.pdf>>.

LITAIFF, A. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbyá-Guarani do litoral brasileiro. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 15-30, p. 15-30, abr 2004.

JUNG, C. G. (org.). O homem e seus símbolos. Trad. Maria Lúcia Pinto. 6ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996. p. 316.

JÚNIOR, M. S. Poética Indígena: um ensaio sobre as origens da poesia. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária**, n. 3, 2009.

MELIÁ, B. **El Guaraní**: experiencia religiosa. Assunção: CEADUC - CEPAG, 1991. p. 127. (Biblioteca paraguaya de antropologia, vol. XIII).

MORAES, C. E. N. Cosmológica do patrimônio Mbyá-Guarani: a conformação da paisagem cultural nas Missões/RS. In: 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2010,

Belém/PA. 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2010. p. 1-16

MOREIRA, G.; MOREIRA, W. C. **Calendário cosmológico**: os símbolos e as principais constelações na visão Guarani. 2013. 50 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

NIMUENDAJÚ, C. **Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní**. LIMA: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978. (Serie Antropológica I). p. 176.

POVOS INDIGENAS DO BRASIL. **População**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1289>>. Acesso em: 04 de abr. de 2016.

\_\_\_\_\_. **Língua**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1290>>. Acesso em 04 de abr. de 2016.

RATTES, K. **O itinerário das aparições**: Ayvu Rapyta e a palavra de León Cadogan. 282 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2014.

ROSSI, A. Leon Cadogán, antropólogo-tradutor do Ayvu Rapyta: um projeto ético baseado no conhecimento. In: COLÓQUIO YO EL SUPREMO (1974-2014) – AUGUSTO ROA BASTOS, 2015. Foz do Iguaçu. Anais. Foz do Iguaçu, 2015, p. 30-39.

SANTOS, M. F. dos. **Tratado de simbólica**. Introdução, edição de texto e notas: Luís Mauro Sá Martino. São Paulo: É Realizações, 2007. p. 350. (Coleção Filosofia Atual).

SILVA, V. H. **Ressonâncias de Ñanderu**: um estudo sobre três diferentes versões de Ayvu Rapyta. 2013. 91 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2013.

UHLMANN, C. L. **As palavras formosas como fundamento do mito e do modo de ser Mbyá-Guarani**. 43 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Língua Portuguesa e Literatura de Língua Portuguesa). Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013