REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS | ISSN: 2447-0244
v. 6, n. 2, jan-jun. 2020.
Missões

NARRATIVAS MÍTICAS GUARANI: MULTIPLICIDADE E COMPLEXIDADE

MYTHICAL GUARANI NARRATIVES: MULTIPLICITY AND COMPLEXITY

Recebido em 14/06/2020
Aceito em 24/07/2020

Matheus Pinto Furtado[1]

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo uma reflexão sobre mitos Guarani, em uma tentativa inicial de compreensão de uma possível multiplicidade das narrativas míticas, na sua diversidade de saberes, em diferentes grupos nativos Guarani. O trabalho se torna importante pela busca de entendimento sobre um aspecto da cultura nativa, relacionado à visão de mundo, numa perspectiva de valorização e compreensão. Parte-se na tentativa de minimização da atribuição valorativa negativa às narrativas e concepções de mundo nativas. A metodologia se caraceriza como qualitativa, fazendo uso do método bibliográfico. Dentre os resultados, foi possível observar, por exemplo, que as migrações de grupos Guarani não ocorreram apenas pela busca da Terra Sem Males (*yvy marãe,ỹ*), mas também por conflitos e a forçada saída das terras de origem. Além disso, observou-se que é possível que as narrativas míticas sejam ressignificadas e transformadas, de acordo com os diferentes contextos e a comunicação entre os memebros das comunidades nativas.

Palavras-chave: Guarani; Mito; Narrativa.

Abstract: The present papper aims to reflect on Guarani myths, in an initial attempt to understand a possible multiplicity of mythic narratives, in their diversity of knowledge, in different Guarani native groups. The work becomes important by the search for understanding about an aspect of native culture, related to the worldview, in a perspective of appreciation and understanding. It starts with the attempt to minimize the negative value attribution to native narratives and worldviews. The methodology is characterized as qualitative, using the bibliographic method. Among the results, it was possible to observe, for example, that the migrations of Guarani groups occurred not only due to the search for the Land Without Evil (yvy marãe, ỹ), but also due to conflicts and the forced departure from their native lands. In addition, it was observed that it is possible for mythical narratives to be reframed and transformed, according to the different contexts and communication between members of the native communities.

Keywords: Guarani; Myth; Narrative.

INTRODUÇÃO

Quando tratamos de Guarani, tal termo é usado nos estudos históricos para denominar o conjunto de diversas etnias falantes de línguas da família linguística tupi-guarani, com origem na região amazônica e partindo, de lá, através de sucessivas migrações, rumo às matas tropicais e subtropicais sul-americanas. Estes grupos, com uma diversidade lingusítica, de migração, cultural e de organização social, como os *Kayowa*, *Chiripa* ou *Nhandeva* e *Mbya*, no Paraguai,

[1] Mestrando no Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Passo Fundo – UPF. Graduado em Ciências Humanas – Licenciatura pela Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA. Bolsista financiado pela CAPES. E-mail: matheusftd@gmail.com

Argentina e Brasil, mesmo possuindo aproximações entre si, trazem particularidades não-generalizantes[2].

Levando em conta este cenário, o que se coloca é uma pluralidade étnica e cultural em relação aos grupos conhecidos como Guarani. Isto indica que, mesmo com as aproximações, existem peculiaridades e modos característicos dependendo da região e do grupo Guarani específico. A partir disso, as narrativas produzidas por estes grupos, em relação à sua história, ou mesmo suas crenças, pode ser distintas, e podem se transformar. E mesmo os mitos, narrativas tradicionais relacionadas à crença e práticas nas comunidades nativas, podem ser vistas não como estáticas, mas relacionadas com os contextos e relações nas próprias terras nativas. Uma mesma narrativa mítica pode ser, talvez, ressignificada de formas diferentes por grupos também distintos dentro da generalização Guarani.

O presente trabalho objetiva uma reflexão sobre mitos Guarani, em uma tentativa inicial de compreensão de uma possível multiplicidade das narrativas míticas, na sua diversidade de saberes, em diferentes grupos nativos Guarani e seus contextos regionais. O trabalho se torna importante em função da busca por compreensão sobre um aspecto da cultura nativa, relacionado à visão de mundo, numa perspectiva de valorização e entendimento – na tentativa de minimização da atribuição valorativa negativa às narrativas e concepções de mundo diferentes do considerado "tradicional". A metodologia é de caráter qualitativo, utilizando o método bibliográfico. Dentre as autoras e autores utilizados na discussão, estão Graciela Chamorro, Aldo Litaiff, Bartolomeu Meliá, dentre outros.

GRUPOS GUARANI: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

O termo *Guarani* é usado nos estudos históricos para denominar o conjunto de diversas etnias falantes de línguas da família linguística tupi-guarani. Tais grupos étnicos específicos são portadores de culturas semelhantes entre si, possuindo uma longa história de contato com os agentes da conquista, colonização e missão de matriz europeia. Na atualidade, de acordo com as conjunturas políticas e de conflitos, a denominação Guarani acaba sendo utilizada pelas lideranças nativas e por agentes indigenistas externos visando a união das etnias Guarani na luta por seus direitos (CHAMORRO, 2010).

[2] Ver mais em: CHAMORRO, Graciela. Imagens espaciais utópicas: símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. **INDIANA,** n. 27, 2010, p. 80-83. LITAIFF, Aldo. Mitos e práticas entre os Guarani. **Tellus,** n. 14, abr. 2008, p. 12.

Sobre a origem do povo Guarani, este advém, primordialmente, do interior das florestas de Brasil e Paraguai. Em se tratando dos Guarani do Rio Grande do Sul, estes se originam da região amazônica, passando por um processo de migração (séc. I e II), e chegando ao atual território do estado pela região noroeste. Portadores da tradição cerâmica tupi-guarani[3], trouxeram elementos novos consigo, como a confecção e uso de cerâmica e uma economia baseada não só na coleta, mas na produção de alimentos por meio da agricultura. Chegando no Rio Grande do Sul, movimentaram-se em curta distância, povoando os ambientes nos quais poderia reproduzir seu modo de vida, principalmente as áreas ao longo dos vales dos rios Uruguai e Jacuí (GONZALES, 1992, p. 86; SOARES; KLAMT, 2005, p. 49-50; SCHMITZ, 2006, p 31-32).

Os estudos comparativos relacionados à língua Guarani, de acordo com Chamorro (2010, p. 83), nas suas diferentes nuances, apontam que os povos falantes tiveram sua origem na região amazônica e de lá partiram, através de sucessivas migrações, rumo às matas tropicais e subtropicais sul-americanas. Completa, com base nos estudos de Aryon Rodrigues, sobre o destino das migrações: "precisamente as matas subtropicais da bacia dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai (CHAMORRO, 2010, p. 83).

Dentre os povos da América que entraram em contato com os Europeus desde o início da colonização, os Guarani constituem um exemplo de perpetuação, preservando importantes aspectos de sua cultura e organização social. Constituem uma das sociedades nativas brasileiras mais numerosas. Na América do Sul, dentre alguns dos principais grupos Guarani estão os *Chiriguanos* na Bolívia (60.000 indivíduos), os *Kayowa* (40.000), *Chiripa* ou *Nhandeva* (30.000) e *Mbya* (35.000), no Paraguai, Argentina e no Brasil, distribuídos no Centro-Oeste, Sul e Sudeste (LITAIFF, 2008, p. 12). Sobre a população Mbyá[4], esta habita o leste do Paraguai, a Província de Misiones na Argentina, o Oeste do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, o litoral atlântico do Sul e Sudeste do Brasil e os estados de Maranhão, Tocantins e Pará (CHAMORRO, 2010, p. 82).

[3] Um definição possível sobre a tradição Tupiguarani é a do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas – PRONAPA: Após as considerações de possíveis alternativas, não obstante suas conotações lingüísticas, foi decidido rotular como Tupiguarani (escrito numa só palavra) esta tradição ceramista tardia amplamente difundida, considerando já ter sido o termo consagrado pela bibliografia e também a informação Etnohistórica estabeleceu correlações entre as evidencias Arqueológicas e os falantes de línguas Tupi e Guarani ao longo de quase todo território brasileiro. PRONAPA. **Arqueologia brasileira em 1968.** Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1969.

[4] Entre outras autodenominações prestigiosas da população mbyá constam *Jeguakáva* ("Aquele que é o enfeite da masculinidade") usada pelos homens e *Jachukáva* ("Aquela que é o enfeite da feminilidade") usada pelas mulheres. CHAMORRO, Graciela. Imagens espaciais utópicas: símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. **INDIANA,** n. 27, 2010, p. 82.

Segundo o Atlas das Terras Guarani no Sul e Sudeste do Brasil (2015), haviam 43 TIs – Terras Indígenas ocupadas no estado do Rio Grande do Sul, por exemplo, de uso exclusivo dos Guarani. Dentre estas, maior parte (24) são antigas aldeias, locais de uso ou áreas esbulhadas sem providência. Eram 12 as Terras Indígenas ocupadas sem nenhuma providência, e 10 em fase de estudo ou revisão de limites. Dentre as áreas de maior presença Guarani no Rio Grande do Sul, de acordo com o Atlas, se destacam as regiões leste, norte e central.

Os grupos geralmente conhecidos como Guarani, dentre os mais numerosos do país, distribuídos em diferentes contextos regionais, possui aspectos culturais importantes, integrantes de uma cultura nativa brasileira, abordando desde práticas a representações, com sua música, produção de saberes, arte e organização social. Existem questões como memória, identidade, oralidade, que são fundamentais na história local dos diversos grupos Guarani. E é necessário considerar as crenças e cosmovisões particulares. Sendo assim, uma perspectiva de contínua pesquisa, – e o exercício da alteridade – em relação aos grupos Guarani, buscando estudos com recorte regional, parece fazer-se necessária.

A diversidade cultural pode causar estranhamento, bem como curiosidade. E muitas vezes, uma valoração negativa àquile que não conhecemos paira sobre nós. Se desconhecemos, é possível buscar conhecer e desconstruir visões cristalizadas e etnocêntricas. E em se tratando de estudos de povos nativos originários, existe uma oportunidade de aprendizado e desconstrução. No campo cultural amplo, abarcando modo de vida, dança, música, costumes, visões de mundo, ou mesmo mitos. Enquanto pesquisadores, é necessário abertura e exerfício de alteridade, pois a cultura nativa abre horizontes interpretativos e é repleta de potencialidades para construção de conhecimento.

MITO: ENTRE NARRATIVAS GUARANI E CONCEITO

Quando se trata de mitos nativos, existe uma conexão que, muitas vezes, pode se estabelecer, de formas diversas em diferentes contextos: a dos mitos em ligação a certos aspectos da própria vida cotidiana. Distanciandos-se do senso comum sobre o termo “mito”, percebe-se que este não é algo irrelevante ou simplesmente uma espécie de “mentira”. Existe um teor de relação com a vida social, um valor significativo nos mitos. E não é diferente em relação aos grupos Guarani. León Cadogan, na obra *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá* (1959), discorre sobre o mito da “palavra-alma” em um dos capítulos. Inicialmente, coloca o seguinte:

> Esses versículos, que contêm as instruções dadas por Ñamandu Ru Ete, pai dos deuses, ao Ñe'eng Ru Ete, referindo-se ao envio à terra das almas para encarnar, correspondem ao capítulo que trata, entre outras coisas, da criação da humanidade. Mas, devido às copiosas notas lexicológicas necessárias para uma compreensão completa de seu conteúdo, bem como por sua beleza poética e profundidade filosófica, achei essencial dedicar um capítulo especial (CADOGAN, 1959, p. 39).

Como se pode perceber, o envio da palavra-alma para aqueles que irão (re)nascer é feito pelos "de Acima", pelos seres sobrenaturais, divinos. Há uma ligação de crença entre nascimento e divindade, atribuindo à própria vida um caráter divinizado, tornando a propria vida uma manifestação do divino. Há uma interação entre 'os de Acima' e os Guarani. E a própria vida nativa, em diferentes momentos importantes – concepção, nascimento, nominação, iniciação, paternidade e maternidade, velhice e morte – pode se relacionar à "palavra-alma" que cada pessoa recebe. Os Guarani não apenas "se chamam" de tal ou tal maneira, eles "são" tal ou qual, pois o nome é parte integrante da pessoa (AZEVEDO et al, 2008, p. 11).

> [...] "a crença antiga é que são mandadas por *Ñanderuvutsú* e *Ñanderykeý"*. Todavia, sempre se reconheceu também [...] a necessidade das relações sexuais para a concepção. E eram necessárias simplesmente porque *Ñanderykeý* quis que assim fosse. A criança é, pois, enviada pelos deuses. O pai a recebe em sonho, conta o sonho à mãe e ela fica grávida. Quando a mãe concebe sem que o pai tenha sonhado é que o *ayvú(kué)* (alma) já vinha procurando a mulher para por meio dela nascer ou renascer. Também a mulher pode ter o sonho, quer de menino ou de menina, mas sendo menino, a criança é considerada filho do pai, [...] veio de *Ñanderú(vutsú)* e *Ñanderykeý* para o pai. A criança masculina é filha do pai, a feminina o é da mãe (SCHADEN, 1974, p. 107-108).

Mesmo com o reconhecimento de outros fatores físicos, a crença no mito da palavra-alma tem um lugar importante na cultura Guarani. Existe uma relação entre o natural e o sobrentural bastante próxima. A palavra-alma pode ser uma das diversas faces constituintes do indivíduo, o acompanha e o insere no conjunto social e no meio ambiente. A interação para envio da palavra-alma se dá através do sonho, em um contato com o divino para a revelação ou anúncio de uma nova vida. Normalmente, o pai sonha, recebe a revelação e conta à mãe, que fica grávida. Existe um significado mitológico inerente a tal narrativa, pois possui elementos fundamentais do mito, de acordo com o romeno Mircea Eliade: está relacionado à concepção da nova vida (a origem), com base na *ação dos seres sobrenaturais* ou divindades, que agem para que a filha ou o filho possam ser concebidos. Eliade propõe um conceito de mito, entendido por ele como uma "realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares" (ELIADE, 2006, p. 9).

> [...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (ELIADE, 2006, p. 9).

Partindo do mito em Eliade, é possível identificar as relações com o mito da palavra-alma Guarani. Se compreendermos este processo narrado como um modo, "como" as novas vidas podem vir a nascer, está aí o caráter de origem, daquilo que "veio a ser" através da ação dos Entes Sobrenaturais – aliado à relação dos pais. Se houve ação destes seres, o mito ganha um valor sagrado, relacionado ao processo de concepção de novas vidas. É este caráter sagrado, segundo o autor, que o mito exerce sobre a cultura que nele crê. A exemplo dos Guarani, a "palavra-alma" é uma revelação divina, que faz parte do indivíduo. Um outro exemplo de narrativas mítica Guarani que possui caráter sagrado é o cosmogônico. De maneira ordenada, Mercedes Gonzales, na obra *Nuestra Terra India a 500 años de la Conquista*, coloca uma narrativa cosmogônica Guarani na seguinte organização de eventos:

> a. O primeiro suspiro do Cosmos foi a força de Ñamandú, sua sabedoria criativa foi absoluta. Ele carregava uma vara com a qual executaria os atos fundamentais da criação.
> b. Com a extremidade inferior da vara, criou a terra.
> c. No ponto central da terra, ele criou a Primeira Palma Eterna, a Segunda Palma Eterna na Residência de Karai (leste), a Terceira Palma Eterna na Residência de Tupá (oeste), a Quarta Palma Eterna na Origem dos Bons Ventos (norte-nordeste) e a Quinta Palmeira Eterna no lugar do Tempo e do Espaço Primevo (sul). Nessas cinco palmeiras eternas, a morada terrestre é garantida.
> d. Ele criou sete paraísos.
> e. Os primeiros seres criados: duas cobras e o Tatú-Ai. A primeira cobra era toda má e foi a que sujou a morada terrestre; ela foi forçada a viver fora do paraíso; a segunda serpente de duas cabeças foi designada para proteger a Terra e Tatu-Ai para avó conselheira da Terra (GONZALES, 1992, p. 88).

Os elementos expostos, segundo Gonzales (1992), nesta cosmogonia têm grande importância como parâmetros para a interpretação da cosmovisão. Aqui, relaciona-se o mito cosmogônico ao caráter de criação supracitado por Eliade (2006). Em termos de narrativas

sagradas, é possível considerar as narrativas míticas, seu significado e a relação com a vida prática das pessoas. Sobre mitos cosmogônicos, de origem do mundo, também é importante compreender o *tempo* em que estes se inserem. Muitas vezes, a dificuldade de compreender o mito se baseia na tentativa de colocá-lo num tempo "tradicional". Porém, o tempo ou as "Idades Míticas", segundo Jacques Le Goff (1990), precisam ser consideradas de maneira particular.

> O estudo das Idades Míticas constitui uma abordagem peculiar, mas privilegiada das concepções do tempo, da história e das sociedades ideais. A maior parte das religiões concebe uma idade mítica feliz, senão perfeita, no início do universo. A época primitiva – quer o mundo tenha sido criado, ou formado de qualquer outro modo – é imaginada como uma *Idade do Ouro.* Por vezes, as religiões perspectivam outra idade feliz, no fim dos tempos, quer como o tempo da eternidade, quer como a última época antes do fim dos tempos (LE GOFF, 1990, p. 283).

O próprio Le Goff cita Mircea Eliade em seus estudos sobre as Idades Míticas, e também trata sobre um mito Guarani para dar base à sua reflexão: fala do mito da "Terra sem mal", terra, segundo ele, da "imortalidade e do repouso eterno", situada "do outro lado do Oceano ou no centro da terra", em uma espécie de "Ilha dos Bemaventurados". É o Paraíso do mito original: o atual mundo impuro e decadente vai desaparecer numa catástrofe, e somente a "Terra sem Mal" será poupada. Os homens devem, pois, tentar alcançá-la antes da última catástrofe. E esta seria uma principal razão das migrações dos Guarani (LE GOFF, 1990, p. 285).

Em consonância com Le Goff, Bartolomeu Meliá coloca que a busca da "Terra sem Mal" foi um dos fatores responsáveis pelos processos migratórios dos grupos Guarani ao passar dos séculos. Em complemento, segundo Aldo Litaiff, os Guarani atuais chegaram ao litoral do Brasil no início do século XX, vindos do interior da América do Sul (Paraguai, Argentina e do estado brasileiro do Mato Grosso do Sul), forçados pela invasão de suas terras por colonizadores e pelos conflitos com outros autóctones – mas, *também*, em busca da "Terra sem Mal" (LITAIFF, 2008, p. 12). Meliá trata a "Terra Sem Mal" como um elemento de um sistema de reciprocidade, ameaçado de múltiplas maneiras, sempre procurado como uma definição essencial. Esta busca se manifesta de diversas formas, seja na migração ou até no "caminho espiritual", celebrado ritualmente e praticado (MELIÁ, 1990, p. 42).

Graciela Chamorro coloca que a expressão *yvy marãe,ỹ*, "terra sem males", é recorrente nos relatos da população Guarani da etnia Mbyá, impulsionada explicitamente a andar pelo mito de uma "terra sem males" (CHAMORRO, 2010, p. 86). Ainda na reflexão de Graciela Chamorro, existe uma *qualidade marãe,ỹ*, "sem males". Se trata de uma *característica*

que alterna o aqui e o "outro lugar". É uma reflexão voltada a uma relação entre o lugar, à relação do nativo com a natureza, numa perspectiva de atribuição de significado à própria terra. Chamorro trata tanto da terra como espaço físico e base biológica como da terra enquanto espaço primordial, onde se inaugura e renova a existência. Há uma dualidade complementar: natural e significativa. Aplicada à vegetação nativa e aos cultivos, *marãe,ỹ* indica dois espaços bem diferenciados: a mata e a roça.

> [...] deve ser suficiente, ter terra boa com mato, com água, suficiente para vida cultural. O indígena aponta para a terra vermelha, para indicar que essa é a "terra boa", em contraposição à terra arenosa. Ele explica, pensando em sua família extensa, que a terra é "suficiente" quando uns doze casais com crianças podem tirar dela o seu sustento. A terra deve possibilitar "vida cultural". Deve ser plana, de fácil acesso para os parentes se visitarem. O mato faz parte da vida cultural [...] Além de ser fonte de alimento e remédio, o mato é o local onde se aprende as técnicas e os saberes tradicionais. [...] Por fim, a terra que possibilita "vida cultural" é a que favorece a plenificação pessoal e produz, não só alimento, mas também inspiração para rezar e cantar (CHAMORRO, 2010, p. 89).

Se explicita a relação significativa entre os Mbyá e a natureza, mas em um teor significativo que extrapola o natural. A característica "sem males" não é somente uma relação com o mito, mas uma ideia de lugar onde se possa viver a cultura, onde haja inspiração para dançar, de onde se tira o alimento que nutre o corpo e dá energia para o cotidiano. O ato de contar o mito faz com que toda essa complexidade seja rememorada com ele. Há uma força no "mito-vivo", socializado oralmente, que está na vivência e faz parte da história Mbya.

NARRATIVAS MÍTICAS GUARANI: ENTRE MEMÓRIA, ORALIDADE, MULTIPLICIDADE E COMPLEXIDADE

O discurso que pode regir parte dos estudos sobre a "terra sem males", por exemplo, pode não se ocupar, muitas vezes, com a explicitação dos possíveis males que influenciaram na própria busca por *yvy marãe,ỹ*. Em situações "normais", em complementaridade com a migração relacionada à Terra Sem Males, esses povos *não abandonavam* as terras onde viviam para ocupar novas áreas. Os deslocamentos ocorriam na mesma região, sem um distanciamento grande do *tekoha* de origem. Somente em situações de crise (guerras, epidemias, opressão, devastação ecológica) estes grupos teriam adotado a migração e abandonado seus *tekoha*. (CHAMORRO, 2010, p. 100-101).

Existe uma influência do mito em relação à migração coletiva, mas ele não se enquadra em um *determinismo.* Não se trata de um "poder total" do mito. Existem fatores sócio-históricos

envolvidos que também *levam à ação coletiva* do migrar. Exatamente por isto os estudos devem ser ponderados, e, principalmente, buscar o viés empírico, de comunicação e diálogo com as próprias comunidades. Dialogar com as pessoas que vivenciam sua própria cultura, que tem suas visões de mundo e atribuem significado aos seus mitos – que no caso Guarani, se relacionam diretamente à oralidade, ao aprendizado da *palavra*.

O acesso ás narrativas míticas, hoje, se dá principalmente em texto, mesmo com socializações orais do mito feitas por diferentes povos ao redor do mundo. E é necessária cautela ao tratar do mito *escrito*, pois ele não se caracteriza como o mito *puro*. É possível pensar o mito como aspecto importante da cultura, historicamente. E, além disto, este faz parte da memória coletiva dos diferentes povos. Segundo Michael Pollak (1992, p. 201), a *priori*, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. A memória, servindo como uma propriedade de guardar, conservar certas informações, "[...] remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas" (LE GOFF, 1990, p. 423).

Existe uma relação entre o que foi testemunhado, presenciado, e aquilo que está relacionado ao que faz parte de um passado coletivo, onde não houve a presença do sujeito individual. É possível perceber a memória como uma espécie de "ponte" entre o passado e o presente. Mas mais do que isso: a memória não se dá apenas na individualidade. Os acontecimentos podem se relacionar mais à coletividade de um grupo do que ao indivíduo. Isto significa que a pessoa nem sempre participou destes acontecimentos, são eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. A memória coletiva, mesmo podendo ser testemunhada pessoalmente, pode não ser algo que foi vivido. É possível que, por meio de uma socialização histórica, com suas mudanças e tranformações através do tempo, ocorra um fenômeno de identificação com determinado passado (POLLAK, 1992, p. 201).

Embora uma coletividade, hoje, não tenha estado presente na gênese de seu próprio grupo, não tenha presenciado a cosmogonia em que crê, existe uma memória coletiva em relação a tal acontecimento, recontada e rememorada. Isto faz com que haja uma identificação com este passado não vivido. Isto não minimiza a importância ou o significado dos acontecimentos, pois existe uma identificação com um passado coletivo: é um "passado nosso", mesmo que este não tenha sido testemunhado pessoalmente.

> É muito comum escutar pessoas referindo-se à saudade de um tempo no qual ainda nem viviam, mas que nos registros legados de geração para geração lhes foi apresentado como uma boa época, como um tempo de esperanças. Trata-se de imagens disseminadas e registradas pelo senso comum, por livros, por amigos, por familiares e, também, muitas vezes, pela própria história institucional. [...] a relação da memória e tempo não vividos não se situa somente no terreno da vida pública. A saudade, ou então a execração de algum tempo que já passou, acontece também no terreno da vida privada. São lembranças disseminadas de geração a geração, por familiares e amigos, que, muitas vezes, ao qualificá-las segundo sua visão do que passou, influenciam ou mesmo determinam sua representação no presente (DELGADO, 2006, p. 17-18).

O fato da memória coletiva não ser produto de acontecimentos presenciados diretamente não tira sua importância. Existe, a partir da memória coletiva, uma conexão entre o indivíduo e seu grupo, um sentimento de pertencimento, o sentido de "meu grupo, nossa história". Os indivíduos se identificam com a história de seu grupo, partilham de uma ancestralidade, partilham uma história, e sentem-se parte da coletividade a partir de todo este contexto. A memória coletiva contribui para a construção do senso de "quem somos", do "nós". Nela, é possível perceber uma complexidade e uma característica multifacetada.

> O conceito de memória é crucial porque na memória se cruzam passado, presente e futuro; temporalidades e espacialidades; monumentalização e documentação; dimensões materiais e simbólicas; identidades e projetos. É crucial porque na memória se entrecruzam a lembrança e o esquecimento; o pessoal e o coletivo; o indivíduo e a sociedade; o público e o privado; o sagrado e o profano. Crucial porque na memória se entrelaçam registro e invenção; fidelidade e mobilidade; dado e construção; história e ficção; revelação e ocultação (NEVES, 1998, p. 218).

Segundo Bruno Picoli (2010), os pesquisadores que se dedicam à produção por meio de fontes orais, inferem que, mesmo quando o indivíduo que relembra apresenta uma perspectiva, uma visão de mundo única, essa só lhe foi possível dentro dos quadros sociais em que está inserido. E, a partir disso, é possível colocar que não existem memórias individuais mas sim, memórias coletivas com possibilidades de individuação. A memória coletiva não é uma sobreposição de memórias individuais, visto que estas raramente convergem, mesmo entre membros do mesmo grupo. Mesmo assim, é o que permite o amálgama social, a noção de pertencimento, de ser-estar no mundo (PICOLI, 2010, p.176-177).

Quando se trata de oralidade na coletividade, existem alguns pontos a considerar, principalmente sobre sua relação com a memória. De acordo com Meihy e Holanda (2010), ao assumir-se como manifestação contemporânea, a história oral mantém *vínculo inevitável com o imediato*, e isso acaba tornando necessário reconhecer o enlace da *memória* com *modos de*

narrar. O fato de relatar, colaborar com uma pesquisa em história oral, faz com que os indivíduos de diferentes grupos entrem em contato com a memória, seja individual ou coletiva. Para além disso, sendo que a história oral vale-se da memória, estabelece vínculos com a *identidade* do grupo colaborador (MEIHY; HOLANDA, 2010).

A transmissão oral pode ser considerada um patrimônio imaterial. É por meio desta tradição que a história, os valores e práticas dos habitantes vão sendo passados de geração em geração de modo informal (EVANGELISTA; TEIXEIRA, 2016, p. 229). É nesta socialização que há o "recordar". No contexto mítico, recordar significa resgatar um momento originário e torná-lo eterno em contraposição à nossa experiência ordinária do tempo como algo que passa, que escoa e que se perde. Traz de novo a presença dos deuses, os feitos exemplares que forjam os heróis e que perseguimos ainda hoje como modelos exemplares, nos coloca novamente em presença das tradições dos Antepassados que nos tornaram o que somos. O papel da memória não é apenas o de simples reconhecimento de conteúdos passados, mas um efetivo reviver que leva em si todo ou parte deste passado (ROSARIO, 2002, p. 3). A identidade étnica, o modo de vida e a memória dos grupos são construídas, organizadas, preservadas e, resignificadas a todo o momento, e tais processos estão ligados à sua própria transmissão. A importância da socialização se dá na construção das memórias coletivas, através da "contação" das histórias que (re)significam e (re)definem a existência coletiva (EVANGELISTA; TEIXEIRA, 2016).

O mito, além de fazer parte da memória coletiva, se relaciona à potência da palavra, pois, originalmente, é uma *história contada*. E o é ainda hoje, em sociedades nativas. Em relação aos grupos Guarani, segundo Azevedo et al (2008), sua educação é a *da palavra* e *pela palavra*. Entretanto, não somente para aprender ou memorizar palavras já ditas, mas para escutar, também, as palavras que receberá "dos de Acima", muitas vezes através de sonhos. Os Guarani buscam a perfeição de seu ser na perfeição de seu dizer, de seu falar. A Palavra não é ensinada, nem aprendida humanamente. A Palavra é um dom que se recebe dos de Acima (AZEVEDO et al, 2008, p. 11-12).

Havendo a relação entre mito e oralidade, Pedro Inácio Schmitz (2006) coloca que os pajés estiveram ligados à perpetuação e reinterpretação dos mitos, nos quais se veiculavam as verdades fundamentais do modo de ser e de viver dos grupos Guarani. Dentre estes mitos há a narração de uma grande enchente, que lembrava aos missionários a história do dilúvio bíblico. Falava-se numa terra sem males, para onde em determinadas circunstâncias poderiam ser transportados sem morrer e onde seriam felizes indefinidamente (SCHMITZ, 2006, p. 33). Mesmo assim, não há uma aparente exclusividade do pajé no uso diário do mito, na sua

socialização ou transformação no interior das comunidades. O mito transita no pensamento coletivo e é através da palavra que ocorre sua transformação e (re)significação ao passar do tempo. Aldo Litaiff (2008), a partir de estudos dos mitos Guarani, entende que o sentido que os Mbyá, por exemplo, atribuem ao mito é negociado no interior das comunidades mediante a busca de um consenso social.

> Interpretam os mitos de acordo com seus modelos de conduta, que são crenças efetivamente compartilhadas pela maioria dos nativos, sem que, entretanto, sempre haja uma correspondência direta entre norma e ação. O mito tem um sentido estabelecido por um acordo entre os indivíduos que têm a intenção de se comunicar em sua comunidade, em consonância com o contexto social, histórico e geográfico (LITAIFF, 2008, p. 27-28).

Litaiff traz uma noção de mito como um tipo de pensamento fundador da ordem social no sentido ideológico, mas que vai sendo recontado, resignificado de acordo com os contextos: a partir de uma crença compartilhada, com um sentido acordado entre as pessoas, dado na comunicação, de acordo com o contexto social, histórico e regional. O mito pode ser visto como uma narrativa que pode se relacionar ao conhecimento da realidade cotidiana. Quando se coloca que o mito faz referência e relaciona-se com o cotidiano social, é possível refletir sobre as faces do mesmo. De acordo com Claude Lévi-Strauss, a questão fundamental do mito não está necessariamente no estilo, ou no modo da narração, nem na sintaxe: está na *história* que é contada. O significado do mito pode estar ligado com seu caráter sagrado, como em Eliade, ao mesmo tempo que ainda é *linguagem* que pode ser transformada e ressignificada, de acordo com certos contextos através da comunicação entre as pessoas. Sobre mito e *práticas*, vejamos um exemplo da etnia Mbyá:

> [...] em uma aldeia mbya, observávamos duas crianças pequenas que brincavam. Em um determinado momento, o irmão mais velho colheu um fruto mostrando ao menor a maneira correta de descascá-lo e comê-lo, fazendo analogia a um episódio do Mito dos Irmãos, onde *Kuaray*, o sol, irmão primogênito, mostra alguns frutos a seu irmão caçula, *Jacy*, a lua [...] que, mesmo se os índios mais jovens não são capazes de reproduzir os mitos [...] praticam em suas atividades diárias. [...] É através de sua própria atividade corporal que a criança Mbya descobre e integra os conceitos previstos e transmitidos por *teko* [...] Logo que eles são interrogados sobre um aspecto cultural considerado importante, quase todos os Mbya das comunidades que nós visitamos recorrem aos mitos em busca de uma explicação plausível para a realidade ou como fonte de orientação de suas ações. Ao mesmo tempo em que a história oral é lembrada no cotidiano, essas narrativas constituem a própria história da sociedade e não somente uma explicação para a realidade. Assim, o mito é uma história que postula fundamentos, mas que pode também construir o presente e o futuro em novas bases (LITAIFF, 2008, p. 29-30).

Com a colocação de Aldo Litaiff, em estudo empírico, é possível perceber o mito não somente como uma história ou modo de explicação: o mito também faz parte da história das próprias comunidades. O mito se trata de um elemento presente na memória, transmitido pela oralidade, incorporado no cotidiano e com sua importância nas comunidades. É possível perceber uma relação entre três principais pontos – mito-memória-oralidade –, pois, ao ponto que o mito é parte da história de um grupo, e este mesmo é contado através da socialização oral, seria errôneo interpretá-lo como uma simpels fantasia. O mito se apresenta enquanto narrativa integrante da identidade e da crença, com transformações através do tempo e de acordo com necessidades dentro das aldeias, a partir da comunicação e consenso comunitário. O significado, o senso de ancestralidade, a crença e o sentimento de pertencimento relacionados aos mitos parecem ter um lugar fundamental.

Se vai além do senso comum sobre o mito, pois este tem lugar de relevância na cultura Guarani – no caso acima, especificamente Mbyá –, e tem sua importância na história da coletividade. Está na história nativa, na história das pessoas. Segundo Chamorro (2010), sobre o mito da "terra sem males", tanto as causas do medo da destruição do mundo são eventos sócio-históricos, como a busca de uma "terra sem males" não é uma fuga da realidade terrena para as esferas celestes. Isto pois se trata da busca de uma terra tão real quanto necessária, segundo a autora: o sonho de um mundo melhorado é algo totalmente compreensível e relevante na experiência humana.

O que pode se perceber é que não parece ser acertado o estudo dos mitos tratando de generalizações, do mesmo modo que não há, necessariamente, uma narrativa mítica que permaneça necessariamente a mesma ao longo do tempo. Existe um teor de complexidade nos mitos, possíveis tranformações e uma relação destes com a realidade cotidiana dos nativos. Seja em Chamorro, colocando que as migrações Guarani não ocorreram unicamente pela busca da terra Sem Males, ou em Litaiif, com a possível ressignificação dos mitos e suas tranforamções de acordo com a comunicação e consenso dentro das aldeias, há uma multiplicidade narrativa. Neste ponto, os mitos parecem se tranformar, de acordo com as próprias mudanças nas comunidades nativas. E, ao compreender a multiplicidade da narrativas míticas, também é possível um entendimento mais acertado sobre os diferentes grupos, suas culturas, diferentes cosmovisões e as distintas narrativas significativas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na complexidade do mito, enquanto narrativa sagrada, acaba-se observando a possível relação deste com determinadas práticas e crenças. Um exemplo é a migração do povo Guarani, ocasionada, dentre outros fatores socio-históricos, pela busca da "terra sem males". A partir do mito, em seu teor significativo, se dá um processo complexo, que coloca a própria vida material em movimento. O mito se torna pensamento fundador da ordem social no sentido ideológico em certa medida, traz possibilidades, pois seu significado vai além da narrativa em si.

O mais importante, nos mitos de grupos Guarani e também de outros povos, é a *história contada*. Esta traz em si personagens, lugares e eventos significativos para o grupo que que crê na narrativa mítica. Quando se fala em mito, não se trata de valorar primeiramente os caracteres das histórias, os símbolos, mas a *propria narrativa*. E a própria narrativa pode se modificar e ser ressignificada. É possível, a partir de uma leitura analítica – e do exercício de alteridade –, aprender sobre a própria cosmovisão, sobre a vida cotidiana e sobre a cultura dos grupos Guarani através dos mitos.

Os estudos da historiadora Graciela Chamorro (2010) e do antropólogo Aldo Litaiff (2008), por exemplo, dão dois importantes indicativos: Chamorro alerta para as generalizações em relação à migração Guarani relacionada ao mito de *yvy marãe,ỹ*, ou Terra Sem Males. Esta não se deu de forma espontânea, ou unicamente pela busca da Terra Sem Males, estando relacionada, também, a questões de conflito e de forçosa saída dos nativos de sua terra, ou *tekoha*, de origem. Litaiff coloca, em estudo antropológico, as transformações das narrativas míticas no interior das próprias aldeias Mbya, a partir da crença compartilhada, com um sentido acordado entre as pessoas. Isto acontece a partir da comunicação, em consonância com o contexto social, histórico e geográfico.

A partir de uma tentativa de compreensão dos mitos, é possível expandir os conhecimentos sobre a própria cultura Guarani, numa perspectiva de valorização, em detrimento da representação social errônea que se estabeleceu sobre os povos originários. Os mitos nativos não são somente narrativas, que são recontadas e se resignificam, mas uma categoria de pensamento que trata da vida, de aprendizado e do sagrado através da linguagem simbólica. Se relaciona à identidade e à memória coletivas. Ao tratar dos mitos, se está tratando de um aspecto importante na complexidade da cultura nativa, e o olhar a partir da *palavra* parece indicar um caminho acertado para compreender os grupos nativos originários – em suas complexidades e multiplcidades.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Marta; BRAND, Antonio; HECK, Egon; PEREIRA, Levi Marques; MELIÁ, Bartomeu. **Guarani Retã 2008:** Povos Guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai. UNaM, ENDEPA; CTI, CIMI, ISA, UFGD; CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI. 2008.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história:** especialidades e abordagens. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta:** Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. EDUSP, 1959.

CHAMORRO, Graciela. Imagens espaciais utópicas: símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. **INDIANA,** n. 27, 2010.
LITAIFF, Aldo. Mitos e práticas entre os Guarani. **Tellus,** n. 14, abr. 2008, p. 11-37.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral:** memória, tempos, identidades. Belo horizonte: Autêntica, 2006.

ELIADE, Mireca. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

EVANGELISTA, Breno Luiz Tommasi; TEIXEIRA, Laura Mineiro. Mito e memória entre comunidades tradicionais. **Transversos:** Revista de História, v. 7, n. 7, set. 2016.

GONZALEZ, Mercedes. Los guaraníes. *In*:_____. **Nuestra Terra India a 500 años de la Conquista.** Buenos Aires: Letra Buena, 1992, p. 86-89.

LANGER, Johnni. Mythica Scandia: Repensando as Fontes Literárias da Mitologia Viking. **Brathair,** v. 6, n. 2, 2006, p. 48-78.

LE GOFF, Jacques. Idades Míticas. *In*:_____. **História e Memória.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1990, p. 246-280.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. *In*:_____. **Antropologia Estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 237-265.

LÉVY, Pierre. **As tecnologias da Inteligência**: o futuro do pensamento na era da informática. São Paulo: Editora 34, 2004.

LITAIFF, Aldo. Mitos e práticas entre os Guarani. **Tellus,** n. 14, abr. 2008, p. 11-37.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. **História oral:** como fazer, como pensar. São Paulo: Editora Contexto, 2010.

MELIÀ, Bartolomeu. A Terra Sem Mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia,** n. 33, 1990, p. 33-46.

NETO, Edgard Ferreira. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História:** ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 313-328.

NEVES, Margarida. História e memória. In: MATTOS, Ilmar R. (org). **Ler e Escrever para Contar:** documentação, historiografia e formação do historiador. Rio de Janeiro: Access Editora, 1998.

PICOLI, Bruno. Memória, História, Oralidade. **Mnemosine,** v. 1, n. 1, jan./jun., 2010.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PRONAPA. **Arqueologia brasileira em 1968.** Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1969.

ROSARIO, Claudia Cerqueira do. O lugar mítico da memória. **Morpheus,** n. 1, 2002.

SALLES, C.; PIERRI, D.; CASTILLA, E.; LADEIRA, M. I. **Atlas das terras indígenas no Sul e Sudeste do Brasil – 2015.** São Paulo: CTI: IPHAN, 2015.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.** São Paulo: E. P. U/EDUSP, 1974.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. Migrantes da Amazônia: A Tradição Tupiguarani. In: **Arqueologia do rio Grande do Sul.** São Leopoldo: IAP, 2006, p. 31-64.

SOARES, André Luis Ramos; KLAMT, Sergio Celio. Tradição Guarani. *In*:_____. **Antecedentes Indígenas:** pré-história compacta do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Martins Livreiro – Editor, 2005, p. 49-53.