

Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani- -Mbya, à luz da obra de Nimuendajú

*How will this earth end? Reflections
regarding Guarani-Mbya's cataclysmo-
logy, from Nimuendajú's work*

Daniel Calazans Pierri*

Resumo: O artigo analisa e compara diferentes reflexões de pessoas guarani-mbya a respeito das possibilidades de destruição do mundo, demonstrando tratar-se de elaborações cosmológicas, frutos de intenso debate entre os índios. A comparação se estende às versões Apapokuva sobre o cataclisma, abordadas por Curt Unkel Nimuendajú, que apontava as “Lendas da Criação e da Destruição do Mundo” como principal motor da cosmologia guarani. A partir disso, à luz dos discursos mbya, discutem-se algumas das principais formulações de Nimuendajú que influenciaram a literatura, para defender a indissociabilidade entre elaborações cosmológicas e a experiência concreta nas aldeias guarani, marcadas por um contexto de destruição dos recursos naturais da Mata Atlântica, de multiplicação de obras de infraestrutura que as impactam e de apropriação territorial.

Palavras-chave: Guarani-Mbya; Terra Sem Mal; Nimuendajú.

Abstract: The paper analyzes and compares different reflections of Guarani-Mbya persons people regarding world destruction possibilities, indicating that these cosmological elaboration result in a intense debate among them. The comparison widens to the Apapokuva versions about the cataclysm, addressed by Curt Unkel Nimuendajú, who points the “Legends of Creation and Destruction of the World” as the main engine of the Guarani cosmology. It discusses some formulations from Nimuendajú that influenced literature from the point of view of mbya speeches, to defend the indissolubility between cosmological elaborations and concrete experience in the guarani villages, a context marked by the destruction of natural resources in the Atlantic Forest, by the multiplication of infrastructure projects and the impact of territorial dispossession.

Key words: Guarani-Mbya; Land Without Evil; Nimuendajú.

* Mestre em Antropologia Social pela USP. Vinculado ao Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP). Pesquisador-associado ao Centro de Trabalho Indigenista.

E-mail: danibas@gmail.com.

Cataclismologia: a lógica do fim do mundo¹

“Essa terra em que vivemos já é a quarta terra”, assim me explicou um de meus interlocutores Guarani-Mbya sobre o início do mundo. Outros guardam versão distinta, que reitera aquela tornada clássica pelos registros de Cadogan (1997[1959]), dizendo que essa ainda é a segunda terra. Mas não devemos nos espantar com a divergência entre as versões, pois o conhecimento sobre a cosmogênese e a escatologia é um daqueles “*terrains vagues*”², de que falava Manuela Carneiro da Cunha (2009 [1981]), sobre os quais é difícil obter qualquer consenso entre os índios. Curt Unkel Nimuendajú, por sua vez, também notava tal dificuldade entre os Apapokuva-Guarani, sobretudo, a respeito daquilo que ele chamava de “cataclismologia”. Não falava explicitamente da existência de mais de uma terra antes da atual, mas deixava essa possibilidade subtendida quando mencionava no plural os “cataclismas originários”: “[S]uas concepções sobre tais eventos [o fim do mundo] não estão reunidas numa lenda específica, como a da criação do mundo; o que se encontra são geralmente tradições esparsas que se referem aos cataclismas originários, bem como numerosas profecias dos pajés sobre futuras catástrofes, que apresentam diferenças idiossincráticas (1987 [1914], p. 67).”

¹ Esse artigo foi elaborado como parte de pesquisa de Mestrado (Pierri, 2013), sob auxílio da FAPESP, processo n. 2011/02777-7. Versões preliminares foram comentadas por Pablo Antunha Barbosa, Graciela Chamorro e Joana Cabral Oliveira, sem os quais o formato final deste artigo teria sido decepcionante. Agradeço a eles, e também a Maria Inês Ladeira, pela inspiração e pelo diálogo ininterrupto, crítico e produtivo ao meu trabalho, a Dominique Tilkin Gallois pela orientação sempre estimulante e a Ana Lúcia Pierri, pela última revisão do texto. Os erros e imprecisões, porém, seguem sendo de minha responsabilidade, como de costume. Todas as observações de campo aqui abordadas referem-se à minha experiência com grupos Guarani da região Sul e Sudeste do Brasil. Atuei no Centro de Trabalho Indigenista desde 2006, em projetos de apoio à autonomia das aldeias guarani no Sul e Sudeste até o início do Mestrado, período no qual continuo colaborando com as atividades de militância enquanto pesquisador-associado a essa instituição. Sem o suporte do CTI e a amizade de todos os companheiros que lá trabalham eu não teria realizado esse trabalho, e por isso agradeço. Por fim agradeço a todos meus amigos guarani, a quem dedico este trabalho e dedicarei sempre todos os outros que venha realizar.

² Carneiro da Cunha defende a idéia de que a escatologia krahô poderia “servir como um desses *terrains vagues* [...] um domínio onde se fabula com a parca sujeição de umas poucas regras.” (2009 [1981], p. 59). Ela propõe isso ao rever posição que havia formulado em sua tese *Os Mortos e os Outros*, na qual explicava a escatologia krahô “como uma especulação sobre a sociedade” (*ibid.*), interpretação que segundo ela, embora não estivesse errada “tinha de se restringir a certo núcleo e silenciar fora dele” (*ibid.*). Enquanto na sua tese ela defendia que as diferenças entre as versões sobre a escatologia krahô deveriam ser explicadas “num nível subjacente à informação, evidenciando-se princípios que regulem o surgimento inesgotável de novas versões” (1978, p. 113), no artigo em que nos inspiramos ela defende que “análises funcionais e estruturais só podem, portanto, dar conta desse núcleo reduzido de relações estruturadas entre a escatologia e a sociedade que a produz. Fora de tal núcleo, a análise deveria apoiar-se muito mais na enunciação do que na gramática” (2009 [1981], p. 60). Defendo a importância da crítica de perspectivas essencializantes do chamado “profetismo guarani”, cuja análise ganharia muito ao focar mais sobre o debate vivo entre os próprios índios, que à tentativa apressada de sínteses a respeito de sua “gramática”, embora eu não defenda de maneira nenhuma a inexistência de uma gramática simbólica comum.

Talvez essa disparidade se deva ao fato de que se trata de um tipo de conhecimento que não é passível de verificação através da observação direta. É experimentado por meio dos sonhos, ou de outras formas de comunicação com as divindades. É verdade, porém, que os sonhos guardam algum parentesco com a observação. Os Guarani-Mbya³ dizem *-exa ra'u* para o verbo sonhar, expressão que congrega o verbo *-exa*, ou olhar, observar, com o radical *ra'u* que indica o estado onírico. Para esse vocábulo, Cadogan (1992, p. 43) prefere a tradução literal: “ver en sueños”. O sonho é para eles uma mensagem das divindades, e, por isso, embora não possa ser experimentado simultaneamente por duas pessoas, é considerado como uma das formas mais confiáveis de apreensão do conhecimento. A esse respeito, meu interlocutor é claro a respeito da natureza dos conhecimentos que ele me revelava⁴:

<p>E Nhanderu Nhamandu [o Sol], aquele que ilumina essa terra, ele vai descansar na sua morada e não vai mais vir aqui. Foi assim que me contou Nhanderu Tupã, eu sonhei com isso. Ele não quer que eu fique à toa. Eu tenho que cantar.</p>	<p>Ha'e py ma ko Nhanderu Nhamandu oexa peva'e ja oamba py oguapy ta ma, ndoumoãvei ma. Ha'e rami ma Nhanderu Tupã ogueroayvu ma xee aexa ra'u. Ndoipotai aiko rive, teĩ ke aporai.</p>
<p>[...] Eu sei porque Nhanderu me deu conhecimento. Muitos rezadores não têm conhecimento. Eles contam só história que ouviram. “Dizem”, só assim que eles contam.</p>	<p>[...] Xee aikuaa Nhanderu xemoarandu ramo. Eta karai kuery oĩ oiny naiarandui. Omombe'u história guau só oendu va'e kue, je.. kova'e rive omombe'u.</p>
<p>Eu sei, sei porque Nhanderu me contou o que ele vai fazer com esse mundo. Mais tarde, ele vai acabar com nós. Porque Nhanderu Nhamandu não vai mais vir aqui. Ele vai descansar para se concentrar. Ele já trabalhou muitos dias.</p>	<p>Xee ma aikuaa, xee ma Nhanderu omombeu ramo aikuaa. Mba'e pa ojavota ko mundo pe. Kuri ve rupi ojavorã. Nhanhemomba ta. Opa ta. Nhanderu Nhamandu ndoumoãvei ma. Oguapy ta ma otonguea ta ma. Eta ara ma ha'e ombaeapo.</p>
<p>[...] E eu sei porque os Nhanderu Kuery que me deram esse conhecimento. Eu sei o que eles vão fazer.</p>	<p>[...] Ha'e ma xee aikuaa rami Nhanderu kuery xemoarandu omombeu xe vy pe. Mba'e pa ojapo ta.</p>

³ Embora a maioria dos grupos com os quais tenho contato seja falante do dialeto guarani conhecido na literatura como mbya, há uma imbricação forte nas redes históricas de parentesco com outros grupos guarani. Creio, nesse sentido, que as fronteiras entre os distintos povos guarani sejam muito mais fluidas do que a literatura as apresenta.

⁴ Todos os trechos transcritos em guarani, fazem parte de conversa gravada em 08/02/2012. As traduções foram feitas por mim e por Wera Alexandre, um jovem guarani da aldeia Peguaoty, Sete Barras/SP, a quem sou muito grato. Buscam respeitar a cadência de cada frase, embora sejam traduções com certo grau de liberdade. Para a grafia nos baseamos na proposta de Dooley (2006), por ser a mais econômica no uso de caracteres, embora não a sigamos à risca, respeitando também algumas recomendações de professores guarani, a respeito da forma de separação das palavras.

<p>Então, eu tenho mais conhecimento que todos. Eu sei o que vai acontecer. Não te contar de outra maneira, de outro jeito, de outra forma. É desse jeito que vai acontecer, vão dizer.</p> <p>Mas é mentira. Pra mim contaram e por isso eu sei. Foi Nhanderu que me contou, não foi jurua [branco], nem foi do livro. Eu sei.</p>	<p>Ha'e vy ma xee xemoarandu ve pavê gui. Xee aikuaa mba'e pa oiko ta. Nde vy pe omombe'u rã joorami e'ÿ joupí e'ÿ mboae mboae enda rami. Ha'e rengua je oiko teri he'i ma.</p> <p>Ijapu rive. Xe vy ma omombeu. Ha'e ramo xee aikuaa. Nhanderu ma omombeu ni jurua kuery ni kuaxia gui e'ÿ ma xee aikuaa.</p>
---	--

Tendo em vista essas questões, é importante sublinhar de início que a versão principal que apresentarei mais adiante não é, e não poderia ser, de maneira nenhuma consensual. As reflexões a respeito do cataclisma são fruto de intenso debate entre os Guarani-Mbya com os quais tenho trabalhado, que concebem eles próprios múltiplas possibilidades de explicação para esse fenômeno. Embora o interlocutor que privilegiarei neste artigo reitere a credibilidade de sua profecia ao enfatizar que se tratava de um sonho que consiste em uma mensagem direta de uma divindade, outros me relataram sonhos distintos, para cada um deles igualmente dotados de valor de verdade, por se tratarem de mensagens divinas. Àqueles que não tiveram a sorte de receber mensagem das divindades, resta a dúvida e a vontade de debater cada versão, estabelecendo sua própria reflexão a partir de um escrutínio da lógica interna de cada profecia, e da própria credibilidade da pessoa que relata o sonho.

Visando a uma reflexão mais ampla sobre os contornos desse debate, outro senhor mbya me forneceu elaboração menos comprometida com qualquer uma das versões, e que me parece interessante para pensar sobre a natureza desses conhecimentos. Dizia ele que foram as divindades que criaram o mundo atual (e o outro ou os outros mundos que o precederam) e, portanto, quando quiserem têm o poder de destruí-lo. Para tanto, elas possuem várias maneiras de fazê-lo: podem mandar as águas (*yy ovu*), que resultariam em um grande alagamento⁵ (*yy ty rei guaxu*). Podem também enviar o grande fogo (*tata*), a escuridão (*pytũ*), ou ainda uma ventania (*yvytu*). Da mesma forma como há várias versões mobilizadas por diferentes pessoas guarani-mbya a respeito do próximo cataclisma, elaboradas a partir de suas experiências distintas, há também, como mencionei de início, uma variação grande entre as versões sobre o que ocorreu em cataclismas anteriores. De todo modo, esse interlocutor nos apresenta os contornos do debate indicando as possibilidades existentes a partir dos diferentes poderes que cada divindade tem em mãos.

Seu ponto de vista, porém, não passou por sonho ou mensagem direta das divindades, mas por uma reflexão lógica a respeito das distintas versões

⁵ Ou dilúvio, se preferirem a tradução cristã.

que ouviu de seus parentes. Disse-me em português que as divindades “ficam estudando, pesquisando, qual o melhor jeito de fazer, pois eles enviam almas para a terra e dependendo como for não consegue sobrar ninguém”. E continuava: “se mandarem o fogo não se salva ninguém, nem *nhe’ẽ porã* (as belas almas), então dificilmente isso vai acontecer. Se for a água ou a escuridão, com certeza, alguns podem se salvar, então isso é mais provável de acontecer”. Mesmo tomando um partido, admitindo versões que considera mais prováveis, esse senhor deixou a entender que os próprios Guarani-Mbya consideraram, como Carneiro da Cunha, que a cataclismologia é um “*terrain vague*”. É como se a forma da destruição da terra atual estivesse em aberto devido à multiplicidade de poderes distintos que emanam de cada divindade.

Nesse sentido, embora versões distintas a respeito da multiplicidade das moradas celestes, os *nhe’ẽ ru ete amba* (moradas dos pais das almas), sejam conhecidas na literatura, é oportuno transcrever aqui a explicação apresentada pelo mesmo interlocutor que me narrou sua profecia do cataclisma, e que transcreverei adiante contrastando-a com aquela apresentada por Nimuendajú:

<p>São cinco Nhanderu, todos eles são Nhanderu. O Nhanderu que criou a primeira terra é o pai verdadeiro, de todos. Ele é chamado Papa Tenonde.</p> <p>No começo, ele estava sozinho. E então ele fez um filho para si, o Karai Ru Ete.</p> <p>E o Karai Ru Ete fez também um filho para si. Os Karai Mirĩ. Ele fez muitos. Criou muitos para serem seus filhos.</p> <p>E depois Nhanderu Tenonde fez Nhamandu. E depois Jakaira. E por último fez o caçula, que é o Tupã. Tupã Ru Ete. Ele é o filho caçula.</p> <p>E hoje ele entregou esse mundo para o filho caçula. E o Tupã é o mais bondoso, por isso que estamos aqui até hoje nesse mundo.</p> <p>Hoje Nhanderu tem seus auxiliares. Quantos auxiliares ele criou na sua morada? Cidade bela. No seu pátio. É na água que a morada dele está apoiada. A água chega até o céu, até esse céu.</p>	<p>Cinco ma Nhanderu ho’ã, cinco joegua oiko. Nhanderu ijvyrupa tenonde ma tuu ete, Nhanderu Ete. Ha’e ma Papa Tenonde.</p> <p>Ha’e va’e anhoĩ ke oiko raka’e. Ha’e rire ma ha’e ma ojapo gua’y rã, Karai Ru Ete.</p> <p>Karai Ru Ete ju ojapo ju gua’y rã Karai Mirĩ Kuery ojapo. Eta ojapo. Eta ombojera. Gua’y rã.</p> <p>Ha’e rire ma py Nhanderu Tenonde ojapo ha’e ju Nhamandu. Nhamandu ju. Ha’e rire ma py Jakaira ju. Rire ijapyre va’e he’ia ma Tupã. Tupã Ru Ete. Ha’e ma ta’y japyre.</p> <p>Ha’e ma gua’y japyre pe angỹ oentrega. Ha’e vy rive ma Tupã omborayu ve’i vy rive ma ombotu’i teri. Ko mondo.</p> <p>Ko angỹ ma oguereko Nhanderu oguereko guembiguai, mbovy Nhanderu ho’ã, oamba py? Tetã porã py. Roka py. Yy py ijoko oiny. Yy py pe rami ko ara re ova’ẽ rã pe ara re.</p>
--	---

Desse modo, pode-se dizer que o fato de os Guarani-Mbya considerarem os temas da cosmogênese, cosmografia e cataclismologia⁶ como um campo em

⁶ Entendo cosmografia como o desenho a partir do qual é concebido o cosmos: a configuração das plataformas terrestre, celestes, subterrâneas, suas características, localização, etc... Entendo

aberto deve-se, antes de tudo, como defendi alhures (Pierri, 2013 e 2014), ao fato de que as divindades estão inscritas sob uma lógica da multiplicidade⁷. Meu interlocutor enfatiza que, embora no princípio Nhanderu Papa Tenonde⁸ estivesse sozinho, a partir de si mesmo ele criou quatro outras divindades, que por sua vez criaram uma série de outros auxiliares para si mesmos, de modo que o universo celeste é povoado por um sem número de pessoas divinas, com o poder de ampliar infinitamente suas criações. Justamente por essa razão, todo o cosmos é uma criação em aberto, sempre em transformação, por isso a naturalidade dos Guarani-Mbya diante da divergência aparente das versões sobre o tema.

Essa característica, embora não abordada por Nimuendajú, que dificilmente poderia fazê-lo considerando os debates da época em que escrevia, parecia de fato também fazer parte da lógica dos Apapokuva-Guarani. No trecho das *Lendas da criação e destruição do mundo*, citado de início, Nimuendajú aponta que as reflexões sobre o cataclisma “são geralmente tradições esparsas” que “não estão reunidas numa lenda específica”. Da mesma maneira, aponta que considera que a versão que ele próprio apresenta, protagonizada por *Guyrapotý*, “contém [...] alguns elementos estranhos” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 67). Ora, o que seriam “tradições esparsas” senão as múltiplas reflexões das pessoas Apapokuva a respeito de um tema em aberto como esse da cataclismologia, que deve necessariamente mobilizar explicações a respeito do que vivem os índios naquele momento atual, dando conta, por tanto, de todas as violências pelas quais passavam, expropriados de seu território? O que seriam os “elementos estranhos” senão as particularidades de uma versão pautada por reflexões baseadas na experiência própria do narrador?⁹

cosmogênese no sentido amplo dos ciclos de criação da terra e também nas narrativas a respeito da criação do universo. Por cataclismologia, me refiro, utilizando da expressão de Nimuendajú, à lógica subjacente das narrativas a respeito das possibilidades de destruição dessa terra, e daquelas que a precederam.

⁷ No artigo citado desenvolvi esse ponto, em relação ao qual me aprofundo em minha dissertação de mestrado (Pierri, 2013b). Nela, defendo que a lógica do “dualismo em desequilíbrio perpétuo”, tal como descrito por Lévi-Strauss (1993 [1991]), opera no desdobramento contínuo das divindades Guarani-Mbya, que em cadeia instaura uma lógica da multiplicidade.

⁸ Note-se que o termo Nhanderu é utilizado como designação genérica para qualquer divindade em vários contextos. Assim, quando se fala apenas Nhanderu é preciso ver no contexto se está designando o criador da primeira terra, Nhanderu Tenondé Papa, ou alguma outra divindade, criada a partir dele. Isso ficará patente nas narrativas, nas quais a mesma divindade é designada ora com seu nome específico ora com o nome genérico.

⁹ Nas diversas vezes em que menciono a importância da experiência para explicar a diferença entre as versões ou distintas elaborações cosmológicas mobilizadas pelas pessoas guarani, evoco um sentido amplo para essa palavra. Em primeiro lugar, deve-se ter em mente aquilo que Lévi-Strauss (2004[1964]) sublinhou enquanto uma “lógica do sensível” e que é base do profetismo mbya, inscrito numa oposição lógica entre aquilo que é perecível (*marã*) e aquilo que é imperecível (*marã e'ÿ*), como defendo alhures (Pierri, 2013). Em segundo lugar, a experiência de cada pessoa se refere a sua própria vivência de aprendizado, marcada por versões parti-

Certamente, a versão não deveria parecer estranha aos Apapokuva, que a escolheram para narrar à Nimuendajú, mas assim se afiguraram para o etnólogo alemão provavelmente pelo fato de que ele mesmo buscava um consenso, uma uniformidade, que, desde Lévi-Strauss (2004[1964]), sabemos desnecessária entre distintas versões. Minha suspeita a respeito dos Apapokuva é reforçada por um diálogo que tive com um Guarani cuja família já habitava o litoral paulista à época em que lá passou Nimuendajú, descendendo provavelmente dos Apapokuva ou de outro grupo com o qual o etnólogo alemão esteve em contato. Ele se identifica simplesmente como Guarani¹⁰, mas conta que seus pais (e mesmo ele próprio) falavam antigamente um dialeto distinto do mbya, atualmente por ele empregado por ser o majoritário na sua região, e por ser a língua da família de sua esposa. O primeiro dos interlocutores que citei dizia que a terra atual está sob comando de Tupã Ru Ete, que seria o filho caçula de Nhanderu Papa Tenonde, criador da primeira terra. Tupã é quem destruiria a humanidade, como veremos mais adiante, e é ele quem transmite em sonhos a mensagem sobre o cataclisma, como já aparece no trecho do relato inicialmente citado. Por sua vez, o segundo interlocutor citado dizia que o cataclisma poderia ser realizado por qualquer uma das divindades. Esse terceiro, por fim, defende que teria sido Kuaray (o Sol, outro nome para Nhamandu) quem fez a terra atual e é apenas ele quem pode destruí-la, ou ao menos delegar essa função para alguma das outras divindades, uma vez que estão todas em diálogo:

Então, esse aí, eles ajudaram né? Ajudam! Vamos supor que vamos construir uma casa, você vai... quem trabalha vai fazer o desenho... então, quando destruiu, a primeira destruição, então Kuaray pesquisou vários setores, vamos dizer, e então todo mundo ajudou. “ — Vamos construir!” Daí ninguém vai poder assim... Aí o Kuaray fala “vamos construir [a segunda terra] mas o que vier, o que tá, o que não tá, o que vai acontecer vocês não vão poder por a mão, quem vai poder dominar sou eu”. É por isso que continua assim. Então, todo mundo chega num acordo. Só que ele falou: “só eu que posso destruir de novo”. Só Kuaray. Então por isso que passou e geralmente... Se ele mandar destruir, se não mandar também ninguém pode destruir. Porque ele é o primeiro. (Entrevista gravada em 15/01/2012).

Ele me explicava que as divindades “estão divididas em vários setores”, tradução que remetia a uma comparação que frequentemente ouvi entre a forma de distribuição das diversas populações celestes e as diversas repar-

culares de cada narrativa, dependendo de quem as ensinou ou narrou. Em terceiro lugar, aos eventos específicos que passou em vida (entre os quais as expulsões e violências comumente enfrentadas pelos Guarani), e em relação aos quais as elaborações cosmológicas devem fazer sentido para poderem se atualizar.

¹⁰ E não como Tupi-Guarani, epíteto que considera impróprio, embora alguns de seus parentes próximos o utilizem como autoidentificação.

tições do Estado brasileiro. Dizia com isso que há divindades principais que comandam cada morada celeste, mas há também uma miríade de auxiliares de cada uma das divindades, de modo que também suas concepções se inscrevem sob uma lógica da multiplicidade, mesmo sendo ele um provável descendente dos Apapokuva.

Depois desses apontamentos iniciais, já é o momento de passar à descrição propriamente dita do cataclisma, apresentada pelo meu principal interlocutor mbya, e em seguida contrastá-la com aquela apresentada por Nimuendajú.

A limpeza da terra

Iniciemos com a transcrição da narrativa:

<p>Aquela [a primeira terra] não era forte. Por isso, ele [Nhanderu] a destruiu. E deitou novamente uma segunda. Porque já destruiu quatro vezes a terra. Esta plataforma terrestre. A primeira terra, depois que ele destruiu, deitou outra. E depois de destruir novamente, deitou outra. E então destruiu de novo, até fazer essa de agora. Essa é a quarta terra. Essa já é segura, como se diz. Essa terra ele estruturou com segurança. E então até hoje ela está aí.</p>	<p>Ha'e va'e ma dovarei. Ha'e ombovaipa yvy. Ha'e rire onhono ju. Segundo. Porque ko yvy, ja, irundy kue ma py rheundi. Ko yvy rupa. Primeiro yvy... kova'e ... ivaipa rire onhono ju. Até ja onhono amboa'e rire py ivaipa ju. Ha'e py onhono ju amboa'e ju. Ha'e rire ombovaipa ju, ha'e rire gua ma. Ha'e rire irundya ma ty kova'e. Kova'e ma ja oaxegura ma he'iarani. Xeguro, onhono ko yvy. Ha'e ma va'e kue ma kova'e ma ang'y reve itui.</p>
<p>[...]</p>	<p>[...]</p>
<p>Essa terra é mais forte! [...] [Por isso] esse mundo não acaba. Só vai limpar. Nhanderu vai limpar, toda a terra ruim. Esta terra ruim.</p>	<p>Kova'e ma ovaré ve! [...] Ko mondo ndopa moãi. Só omopotĩ ta. Nhanderu omopotĩ ta. Yvy ivaikue. Ko yvy ivaikue.</p>
<p>Não foi Nhanderu que deitou esta terra, que fica mais na superfície. Têm mais ou menos uns cem metros de terra ruim na superfície.</p>	<p>Ndai Nhanderu onhonõ va'e kue kova'e. Ko hi'a rykue. Por lo menos, por aí cem metros. Yvy ivaikue.</p>
<p>Ele vai limpar essa terra suja, vai levar toda essa terra ruim e jogar no mar, na borda do mundo.</p>	<p>Ha'e va'e ivaikue gui ma omopotĩ rã, ovyvvai ogueraa pa, para guaxu py, ogueraa pa yy ni yvy apy re.</p>
<p>Vai levar para longe. As pedras, as coisas ruins, vai levar tudo.</p>	<p>Ogueraa mombyryi ogueraa pa. Ko ita, ivaikue ikue ogueraa pa.</p>
<p>As pedras algumas ele vai virar tudo, levar tudo. Mas ele não vai destruir, não vai desfazer esse mundo. Com esse esteio seguro, como ele vai destruir? Só vai limpar mesmo, Nhanderu vai limpar esse mundo.</p>	<p>Ita amongue ombojere pa rã ha'e rami. Ogueraa pa. Ha'e rami ko mondo ma nondimoãi, nombovaipamoãi, ki yjyta py, mba'e xa ombovai pa ta? Omopotĩ ta Nhanderu ko yvy. Ko mondo.</p>
<p>[...]</p>	<p>[...]</p>
<p>Os Mbya vão vir de novo. Os Mbya poderiam se tornar Nhanderu Miri mas os brancos são muitos. E muitos exterminaram os Mbya e outros índios, por isso Nhanderu ficou bravo.</p>	<p>Mbya ma ou ju rã. Por causa do jurua, mbya kue'iry Nhanderu Miri meme rãgue opyta, por causa jurua eta. Eta ma undi mbya kue'iry pe. Indio kuery pe eta ma undi ae rami rã'i ipoxy Nhanderu.</p>

<p>Agora Nhanderu está bravo, e por isso vai limpar essa terra e vai acabar com os jurua.</p>	<p>Angy ma ipoxy Nhanderu. Ha'e rami ma ko yvyrupa omopotĩ ta, omomba ta ma jurua kue'iry.</p>
<p>Então Nhanderu Tupã vai vir para levar os Mbya, vai limpar a terra, e depois vai enviar novamente os Mbya para viverem aqui.</p>	<p>Ha'e mbya kue'iry ma Nhanderu Tupã ou ta, oupi ranhẽ rã, omopotĩba rire ma ombouju. Mbya kue'iry ikuai aguã.</p>
<p>Da sua morada, Nhanderu Tupã vai trazer milho, batata-doce, para os Mbya plantarem para comer. Depois de fazer tudo isso, eles vão rezar e cantar, e vão ser levados como Nhanderu Mirĩ. Assim ele vai fazer.</p>	<p>Ha'e py ma Nhanderu Tupã gui ogueru ta avaxi, jety, ha'e kuery onhoty'ixupe kuery ho'u va'e rã'i. Ha'e va'e re okaru rire ma ae ma Nhanderu pe oporai, onhendu, ha'e ramo ma ja ha'e ogueraa pa ma Nhanderu Mirĩ meme'ĩ ogueraa riny. Ha'e rami ojapota.</p>
<p>[...]</p>	<p>[...]</p>
<p>Alguns [Mbya] vão morrer também. Porque têm muitos mbya, muitos homens que têm relações com as mulheres brancas, e por isso eles erraram para Nhanderu. E como ele fica bravo com isso, eles vão morrer.</p>	<p>Amongue [Mbya] omano ta avi. Porque eta rema oĩ mbya kue'iry ava kue'i opena va'e xaryi re. Ha'e py ojavy Nhanderu pe. Ipoxy ha'e rami ma, ha'e ma omano rã.</p>
<p>E também tem muitas mulheres que têm relações com vocês brancos, e essas ele não leva mais, vão morrer todas. O corpo delas já está sujo.</p>	<p>Ha'e kunhague'i eta oĩ opena va'e pende kuery re, jurua re, ha'e va'e ma ja ndogueraa vei ma, omanomba'ipa. Hete ja ikya ma.</p>
<p>As crianças ele vai salvar. Muitos ele vai salvar. Porque eles não têm ainda nada sujo, seu sangue não se sujou ainda, eles não tiveram relações com brancos, com as brancas. E por isso ele vai se comover.</p>	<p>Kyrĩgue'i ma oxarva rã. Eta oĩ oxarva va'e rã. Ndoguerekoi teri mba'eve ikya, guguy nomongyai teri. Nopenai teri jurua re, xaryi re. Ha'e rami ae ma omboaxy'i rã.</p>
<p>Nhanderu vai se comover e vai levar todos, e depois vai enviar de novo para cá, depois de limpar a terra.</p>	<p>Nhanderu omboaxy ta ogueraa pa ranhẽ ha'e rire ombou pa ju, ha'e kuery pe. Yvy omopotĩ rire.</p>
<p>[...]</p>	<p>[...]</p>
<p>É mesmo apenas ele [Nhanderu Tupã] que cuida, ele sempre cuida dessa terra. Ele que faz chover, trovoar, atirar raios, eles estão cuidando dessa terra.</p>	<p>Ha'e va'e [Nhanderu Tupã] rive opena, ha'e sempre ocuida kova'e yvyrupa re. Ha'e va'e ma oky, ryapu, ombokapu, ha'e kuery ocuida oiny ko yvyrupa re.</p>
<p>Aquele que mandava primeiro, não cuida mais dessa terra porque ficou bravo que os brancos a estragaram.</p>	<p>Ko yvy re omanda Tenonde va'e kue ja ha'e nopenavei ma. Ombopoxy ramo. Yvy ombovai pa ma jurua kuery.</p>
<p>Eles furaram a terra, e ele não queria ver isso, acabaram com as matas, acabaram com os bichos e ainda culpam os Mbya.</p>	<p>Yvy ojo'o, oipota rami e'y oexa, ka'aguy omomba, vixo'ĩ omomba, oculpaju mbya ju oculpa.</p>
<p>Nhanderu está bravo agora, e por isso não vai mais deixar os brancos se reproduzirem.</p>	<p>Ha'e va'e py ipoxy ma Nhanderu angy. Ha'e rami kauxa ra, angy nomoembymoãvei ma.</p>
<p>Antigamente, não foi assim, na primeira terra. Ele já destruiu a terra antes, já queimou a terra, e sempre sobraram os brancos.</p>	<p>Ymã ma ramo raka'e rami e'y raka'e yvy tenonde re. Oundi yvy, okai yvy, sempre hemby ou jurua.</p>

<p>Dizem que ficou para se reproduzir de novo. Mas agora é diferente. Nhanderu Tenonde já está muito bravo, e vai acabar mesmo com os brancos.</p>	<p>Opyta ju je cria'i aguã. Angy ma anyvei ma. Ja ombopoxy Nhanderu tenonde pe. Ha'e rami ma ja omomba ete ta ma.</p>
<p>Daniel: E na primeira terra, nós brancos então já estávamos? Ou não?</p>	<p>Daniel: Yvy Tenonde py ore jurua kuery ja roiko ae ma terã anyi teri?</p>
<p>Vocês também estavam. Nas outras vezes, vocês também estavam na terra. Mesmo depois que queimou a terra ainda restaram brancos, se criaram de novo e agora são muitos.</p>	<p>Peiko ma avi. Kova'e py e'y amboa'e py. Amboa'e yvy py. Ha'e rami vy py, yvy okai ramo hemby. Opyta ju jecria va'e kue ju ma ja eta ju!</p>
<p>A primeira terra, veio a escuridão, e quando veio muitos morreram e muitos se salvaram também.</p>	<p>Primeiro yvy, pytũ oiko raka'e, pytũ ma oiko va'e kue raka'e ju eta omano rire je, eta avi oxarva.</p>
<p>Depois se reproduziram e não acabaram mais. E vocês estão aqui. Brancos. Mas não vai mais ser assim.</p>	<p>Ha'e kue gui ojecria ju ha'e rami, ndopai nunca. Ikuai ju pende kuai ju. Jurua. Angy ma ja anyvei ma.</p>
<p>Essa terra é segura. Não vai ser esmagada, não vai ser destruída, só vai ser limpa. Só vai levar embora toda a terra ruim, para a borda do mundo. Vai ficar a terra que Tupãra'y tinha deitado.</p>	<p>Kova'e py yvy ixeguro itui. Omoũ'ũ naĩ nomo'ũ moãi yvy. Nomomba moãi kova'e yvy. Só omopotĩ ta. Yvy ivaikue ogueraa pa ta. Yvy apy re. Tupãra'y onhonõ raka'e yvy va'e kue ha'e va'e kue ae ju opyta.</p>

Opondo-se a uma concepção teleológica da história, inscrita nas profecias cristãs a respeito do fim do mundo¹¹, o narrador esclarece que o cataclisma não representa uma destruição de *yvyrupa*, a plataforma terrestre. Isso porque a estrutura na qual repousa a terra atual é de pedra, “é segura”, como ele aponta. É uma estrutura *mara e'y*¹², imperecível. Na elaboração desse xamã sobre o futuro dessa terra está presente a mesma oposição da lógica do sensível

¹¹ Ouvi muitas vezes, diga-se de passagem, os Guarani debatendo profecias evangélicas a respeito do fim do mundo, às quais se opunham em todas as vezes, sob os mais diversos argumentos.

¹² Deve-se notar que a oposição lógica entre *marã* e *marã e'y* ultrapassa em muito o uso dessas palavras. Como é comum em qualquer língua, há diversas formas de se referir à propriedade sensível da imperecibilidade, e os Guarani empregam a forma mais adequada para cada contexto, o que não faz com que a matriz lógica da oposição esteja ausente. O qualificador *porã*, que na linguagem corrente pode significar simplesmente bonito, belo ou bom, quase sempre que é empregado para falar das divindades ou da sua tecnologia tem o sentido de imperecível. Aqui a terra perecível é tratada como *yvy vaikue*, que literalmente seria simplesmente “terra feia”, mas aqui fica evidente que se trata de uma terra perecível que fica sobre a superfície em oposição à estrutura imperecível do mundo, *yvyrupa*. Mesmo o termo emprestado do português, *ixeguro*, empregado para falar dessa estrutura exprime a mesma oposição lógica, utilizando-se de outro vocábulo. Em outras palavras, a oposição entre *marã/marã e'y* sintetiza um princípio fundante do “dualismo em desequilíbrio perpétuo” na sua versão guarani-mbya que pode ser expresso por uma série de outros vocábulos, a depender do contexto de enunciação. Na literatura, muitas vezes os diferentes termos que denotam essa oposição tem sido traduzidos através da oposição perfeito/imperfeito. De minha parte, prefiro evitá-la por exprimir um caráter excessivamente fixo do platonismo ocidental, ao qual o pensamento guarani tende a responder com seu caráter desestabilizante. Abordo esse tema mais detidamente em minha dissertação (Pierri, 2013).

(Lévi-Strauss, 2004 [1964]) que fundamentava o profetismo apapokuva, e que parece ter sido fossilizada na literatura apenas no interior da expressão *yoy mara e'y*, que Nimuendajú traduziu por “Terra Sem Mal”. Enquanto a estrutura das três terras anteriores a essa era *marã* [perecível, destrutível], a terra atual tem uma estrutura *marã e'y*. No pensamento mbya, é a mesma oposição lógica que contrasta todos os elementos que povoam as moradas celestes (desde as próprias divindades a toda a sua tecnologia) aos elementos que povoam o mundo terrestre (desde a humanidade a toda a sua tecnologia). Os primeiros são modelos *marã e'y* dos segundos, caracterizados, por sua vez, pela condição perecível (*marã*) de tudo o que há nesse mundo, mecanismo lógico que caracterizo como um “platonismo em desequilíbrio perpétuo” (Pierri, 2013 e 2014). Trata-se, em outras palavras, de uma reflexão mbya para o tema da “vida breve”, cuja centralidade na mitologia ameríndia Lévi-Strauss (2004 [1964]) nos mostrou há tempos.

Da mesma forma, a estrutura de *yoyrupa* é *marã e'y*, em oposição à terra ruim, *yoy vaikue* ou *yoy marã*, que repousa sobre ela. E o que vai ocorrer no próximo cataclisma é a limpeza desta terra ruim, que vai ser levada para a borda do mundo, jogada no mar, e substituída por outra terra nova, sobre a qual viverá uma nova humanidade. Essa nova humanidade será povoada apenas pelos descendentes das divindades, os próprios Mbya, uma vez que os brancos já esgotaram todas as suas chances e enervaram irreversivelmente os Nhanderu. Desde o tempo da primeira terra, os brancos estiveram em *yoyrupa*. Na primeira vez, ao que parece, Nhamandu deixou de iluminar a terra, e a grande escuridão fez com que ela se destruísse. Em uma das outras vezes veio o fogo, e mesmo assim os brancos repovoaram o mundo, e se multiplicaram tanto que passaram a ser os mais numerosos, *eta va'e kuery*, como dizem em sua língua. Agora não vai mais ser assim, Nhanderu está bravo porque os brancos exterminaram os Mbya e outros índios, acabaram com as matas, com os bichos e, ainda, os culpavam.

Pela mesma razão, Nhanderu Papa Tenonde não cuida mais desse mundo, delegou o comando da terra a Tupã, pois não suportou ver a destruição que os brancos estavam realizando. Nessa versão, foi o filho de Tupã (*Tupãra'y*¹³) o responsável por deitar a terra que repousa sobre a estrutura de pedra que sustenta o mundo. Não parece ser o caso na outra versão da qual citamos anteriormente um pequeno trecho, na qual a função de construir a nova terra depois da destruição da primeira parece ter sido executada sob comando de Kuaray (o Sol)¹⁴.

¹³ Tupãra'y é associado a Jesus em outra narrativa, sobre a qual já escrevi alhures (Pierri, 2013 e 2014).

¹⁴ Não é também a versão apresentada por Cadogan (1997[1959]), na qual seu interlocutor defende que foi Jakaira quem reconstruiu a terra atual. Cabe notar, porém, que Cadogan tam-

Entretanto a versão que agora analiso, aponta para existência de três terras antes da atual, de modo que cada uma delas pode ter sido feita por uma divindade distinta, embora eu não tenha me aprofundado na conversa sobre esse ponto. Também há uma distinção importante entre o ato de construir a estrutura da terra (*yvyrupa*) e o de deitar a terra¹⁵ perecível (*yvy vaikue*) sobre essa estrutura, e nada impede que tenham sido divindades distintas que fizeram cada um desses atos.

Percebe-se claramente, portanto, a imbricação entre a destruição das primeiras terras e a iminência de um novo cataclisma. Como nos ensinou pela primeira vez Nimuendajú, cosmogênese e escatologia são temas extremamente relacionados¹⁶. Essa ideia, que também transparecia da citação inicial de Nimuendajú quando ele defendia que os cataclismas futuros são consequência lógica das concepções sobre cataclismas originários, remete a uma cosmografia concebida a partir do movimento, tal como indicava Gallois (1988), ao tratar dos Wajãpi. Para explicitar seu argumento, Gallois citava Monod-Becquelin, que ao se referir aos Mayas dizia: “todo mundo sabe que o que ocorreu no passado pode ocorrer agora. O tempo do mito e o tempo de hoje são contemporâneos. Um evento do passado, de lá, pode se repetir aqui, agora, comigo... [...]” (*apud* Gallois, 1988, p. 55).

Uma afirmação de um outro Guaraní vai num sentido complementar, reiterando o caráter aparentemente cíclico da temporalidade inscrita nessas reflexões: dizia ele que muitos eventos que ocorreram no princípio do mundo tendem a se tornar mais frequentes agora que estaríamos próximos de um fim. Ele se referia especificamente a certos comportamentos considerados incomuns (no caso a homossexualidade), mas poderíamos pensar na mesma chave, por exemplo, as passagens nas quais o narrador da profecia transcrita acima diz que “muitos vão ser levados como Nhanderu Miri”.

Explico melhor. Escutei outra versão de profecia do cataclisma que dá uma imagem invertida desta reflexão a respeito do caráter cíclico da História. Uma senhora dizia que sonhou que o cataclisma ocorrerá logo após o

bém sublinha a falta de consenso, ou melhor, a existência de debate sobre esse tema, quando aponta que muitos dizem que foi Nhanderu Papa Miri, que fez a terra atual (1997[1959], p. 105-106), mencionando ainda que alguns defendem que esse último é filho de Nhamandu e outros que é filho de Jakaira.

¹⁵ Para que fique claro é importante enfatizar que, como no português, em Guaraní-Mbya *yvy* (terra) tem o duplo sentido de “mundo”, e de “matéria do solo”. Quando ele fala em terra ruim ou perecível (*yvy vaikue*) está se referindo à matéria do solo que repousa sobre a estrutura terrestre (*yvyrupa*).

¹⁶ Hélène Clastres defendia o mesmo argumento: “Tudo transcorre como se a recordação desse cataclisma passado somente se desse para confirmar a iminência de uma catástrofe por vir, da qual é impossível escapar, a não ser ascendendo à Terra Sem Mal” (1978 [1975], p. 49-50)

próximo rezador atingir o estado de maturidade corporal (*aguyje*¹⁷), que lhe permite alcançar as plataformas celestes levando consigo seu próprio corpo. Para os Guarani-Mbya, os Nhanderu Mirĩ a que o narrador se referia são justamente aquelas pessoas que atingiram esse estado no passado. É com a mesma designação, Nhanderu Mirĩ, que ele se referia àqueles que irão “se salvar” da limpeza da terra. Por sua vez, as narrativas publicadas por Cadogan (1997[1959]), a respeito dos ciclos de especiação¹⁸ e cosmogênese mbya, são repletas de exemplos de pessoas guarani da primeira terra (*yvy tenonde*) que atingiram o estado de *aguyje*, inclusive sobrevivendo à sua destruição. Nesse sentido, as duas reflexões apresentadas acima partem do mesmo princípio lógico, invertendo a ordem dos acontecimentos. Para um, se os eventos que ocorriam no início do mundo devem repetir-se próximos do fim, o fato de alguns eventos estarem ocorrendo é o indício de que o fim está próximo. Para a outra, considerando o mesmo predicado, no momento em que algum rezador atingir o *aguyje*, repetindo o que ocorreu no início dos tempos, será o princípio do fim.

O que ocorre, porém, é que não se trata de um fim no mesmo sentido que aquele da teleologia cristã, uma vez que estamos diante apenas de um dos ciclos de destruição do mundo terrestre, e não do “Fim da História”. Por outro lado, deve-se observar que, mesmo havendo uma lógica aparentemente cíclica na temporalidade inscrita nas diferentes versões de profecias do cataclisma, mobilizadas pelos xamãs Guarani, não se trata nunca de uma repetição automática do mesmo. Aqui, na versão analisada, já houve três terras antes dessa, provavelmente cada uma erigida por uma divindade distinta, e portanto diferentes entre si. Além do mais, diferentemente das terras que a precederam, a terra atual tem uma estrutura de pedra e, portanto, imperecível (*marã e’y*). Desse modo, o próximo cataclisma terá natureza distinta dos anteriores, por não haver possibilidade de destruição de *yvyrupa*. Da mesma maneira, não haverá mais brancos na próxima terra, o que remete a uma transformação do tema clássico dos profetismos ameríndios a respeito da inversão de tecnologias

¹⁷ Cadogan (1997 [1959]) traduz *aguyje* por ‘plenitude’ ou ‘perfeição’, tradução que considero excessivamente cristã. Muitos dos meus interlocutores, quando perguntei sobre o significado do termo, apontaram o fato de que esse estado permite passar à morada celeste, “levando consigo o próprio corpo”. Em minha dissertação de mestrado (Pierri, 2013) defendo que trata-se de um estado que deve ser buscado através de uma série de procedimentos corporais, ligados a determinados comportamentos, a dietas e ao uso de “remédios do mato”. Em outros contextos, *aguyje* é utilizado na língua mbya para indicar o estado de maturidade de frutas. *Yvapuri’a ma ijaguyje* (A jabuticaba está madura). Por isso, prefiro a tradução “maturidade corporal” para o estado no qual se está apto a atingir a morada dos deuses com o próprio corpo.

¹⁸ Entendo por especiação o processo de constituição de cada uma das perspectivas no tempo da primeira terra, no qual várias pessoas guarani são metamorfoseadas em diversos animais ou plantas, e várias pessoas *jurua* (brancos) são metamorfoseados em animais domésticos.

depois do cataclisma¹⁹. Dessa maneira, trata-se de uma temporalidade não propriamente cíclica, mas em espiral.

Mas isso não é tudo. Da mesma forma como a narrativa transcrita aqui menciona estarmos já na quarta terra, outro trecho dela diz que existem também quatro plataformas, quatro mundo sobrepostos, ligados um ao outro por uma amarração:

<p>Já contaram pra você sobre o centro da terra? <i>Yvy mbyte</i>. Lá existe a amarração da terra. É uma corda que sai do centro da terra e atravessa até outro mundo. De uma espécie de gancho, ele atravessa para o outro mundo.</p> <p>Porque existem quatro mundos. É no quarto que Nhamandu vai. É a corda do centro do mundo.</p> <p>Tem uma corda, que na verdade é um vento, é um vento fino. E essa corda está esticada.</p> <p>E mundo lá fica assim por isso, lá no centro da terra é mais alto. E pra cá ele baixa mais, e fica assim. E a corda passa para o outro mundo, também pelo meio.</p> <p>E lá é o centro do mundo. É o centro exato.</p> <p>[...]</p> <p>Daniel: É uma corda boa?</p> <p>Uma corda boa. Que não vai arrebentar nunca. Foi Nhanderu que colocou ela.</p>	<p>Imaendua ma pa ndevy pe vyv mbyte? <i>Yvy mbyte</i>. Ha'e py oĩ vyv mbyte py ko mundo ixã. Peva'e. Pegui ma oaxa amboae mundo re. Ty'a gui oaxa omboae mundo re.</p> <p>Porque quatro mundo oguereko. Irundy rupi ma Nhamandu oo. Ha'e vy, ha'e py vyv mbyte xã.</p> <p>Oguereko corda'i. Corda va'e ri vyvutu, vyvutupo'i oĩ ha'e va'e. Kova'e ixã py, otira oiny.</p> <p>Mundo py peva'e py peixa opyta. Ha'e py ma yvate ve. Kyvõ ma oguejy ma peixa. Peixa opyta. Ovai katy oo oiny. Mbyte py porei, ki ha'e rami ae.</p> <p>Ha'e py ma vyv, ko mondo mbyte. Ha'e te ma vyv mbyte'i. Mbyte porã'i ha'e py.</p> <p>[...]</p> <p>Daniel: Ixã porã va'e?</p> <p>Ixã porã! Ni oxo va'e rã e'ÿ! Nhanderu já ko omoĩ va'e kue.</p>
--	---

¹⁹ Para alguns Wajãpi e seu “profetismo moderno” (Gallois, 1989), a queda do próximo céu, resultará num cataclisma, e depois desse cataclisma, uma nova humanidade aparecerá. Porém, os Wajãpi terão nessa nova terra toda a tecnologia dos brancos, que passarão por sua vez a utilizar machados de pedra e arco e flecha. Carneiro da Cunha (2009 [1973]) também mostrou como o “messianismo canela”, projetava a captura das tecnologias dos brancos, através da atualização do “mito de Aukê”. Há também exemplos comparáveis nas terras altas da América do Sul. Para os índios de Yucay, por exemplo, nas terras altas do Peru, o cataclisma, ou *pachakuti* é concebido como uma “vuelta” da plataforma terrestre, fazendo com o que está abaixo, nas plataformas subterrâneas, passe para cima, e vice-versa. Foi o que aconteceu, segundo eles, com a morte do Inca, no século XVI (Molinié, 1985; 1993). Na minha dissertação de mestrado (2013), defendo que uma inversão análoga à operada nos “profetismos” ocorre no destino post-mortem da pessoa guarani-mbya, uma vez que os deuses dispõem de protótipos *marã e'ÿ* (imperecíveis) da tecnologia dos brancos, e as almas (*nhe'ẽ porã*), já purificadas de seu espectro corporal (*a'ãg*), vão ter acesso a tudo isso nas moradas celestes. Na narrativa aqui reproduzida, pressupõe-se, por isso, que os Guarani terão acesso a essa tecnologia na próxima terra, embora eu precise ainda aprofundar mais essa conversa. De todo modo, se os brancos insistem em privar os índios das condições para atualizarem seu próprio modo de vida na terra atual, não terão direito a nada na próxima terra, o que é uma radicalização grande do predicado profético.

Esse trecho traz informações preciosas a respeito da cosmografia Guaraní-Mbya, que não haviam sido abordadas por Nimuendajú nem Cadogan, e que vou tratar ao final do artigo. Por ora, atendo-me a notar que uma reflexão feita por Gallois (1988) a respeito dos Wajãpi pode dar uma pista a respeito de como encarar a aparente coincidência nessa passagem sobre a existência de quatro terras, assim como existem quatro plataformas (sendo três plataformas celestes sobrepostas ao nosso mundo). Ela aponta que para os Wajãpi o cataclisma (ou ao menos algumas versões dele) representa a queda da plataforma celeste sobre a plataforma terrestre. Dessa forma, a cada cataclisma, a plataforma terrestre se transforma em um mundo subterrâneo, enquanto a morada dos mortos se torna a futura terra. Logicamente, se cada humanidade comprimida pela queda do céu forma uma nova plataforma subterrânea, o número de andares inferiores representaria, de certa forma, um esboço de diacronia, inscrita do espaço cosmográfico, através de algo semelhante ao que a arqueologia chama de estratigrafia. Entretanto Gallois (1988) afirma que os Wajãpi não apresentavam o menor interesse nessa correspondência lógica, quando eram inquiridos²⁰.

De toda maneira, essa versão mbya que apresento parece inverter esse predicado, fazendo corresponder no espaço cosmográfico, uma plataforma celeste (e não subterrânea) para cada um dos cataclismas anteriores, o que seria coerente com as concepções ultra-verticalizadas dos Guaraní a respeito do cosmos. Independentemente, porém, de se tratar aqui apenas de uma reflexão lógica, um esboço de diacronia está latente na longa duração, na sucessão de terras e cataclismas concebidos na narrativa analisada, cada um deles engendrando uma terra qualitativamente diferente da anterior, que culminará na próxima terra professada, na qual os brancos não terão vez.

O sonho de Guyrapotý

Embora considere estranha a “lenda de *Guyrapotý*”, Nimuendajú nos fornece sua transcrição ao fim de seu livro principal e também uma descrição resumida. A meu ver é essa última a mais interessante, por reunir reflexões que não constavam na transcrição literal. Reproduzo-a abaixo, para em seguida, comparar com o detalhamento da descrição do cataclisma narrado por meu principal interlocutor e que transcreverei na sequência:

²⁰ Molinié (1985; 1993) também apresenta para as terras altas uma reflexão interessante a esse respeito, mostrando como a temporalidade dos índios do Yucay estava inscrita no espaço. Cada *pachakuti* formava uma era nova da história na “super longa duração”, e os vestígios de cada era estão na plataforma terrestre. Depois do “tempo originário”, houve a era da dominação do Inca, e depois a era da dominação espanhola, sendo a passagem entre essas eras concebidas como um cataclisma.

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

Este desmoronamento é imaginado da forma seguinte: antes de criar a terra, Ñanderuvuçu fez a *yvy-itá* [sic.], a escora da terra. Colocou uma viga no sentido leste-oeste, e outra, por cima, no sentido norte-sul. Pisou então sobre o ponto de cruzamento deste *yvyrá joaça recoypý* (cruz eterna de madeira) e encheu os quadrantes da terra (I.I.). Quando a terra tiver que ser destruída, Ñanderyqueý (I.XLII.) tomará a extremidade oriental do braço inferior da cruz e o puxará lentamente para leste, enquanto o braço superior permanecerá em sua posição original. Com isto, a terra perde o seu suporte ocidental. Ao mesmo tempo, um fogo subterrâneo (*yvy ocái*) começa a devorar o subsolo a partir do bordo ocidental da terra; um pouco adiante, suas labaredas alcançam a superfície, e o trecho que ficou atrás desmorona com estrondo (*yvy oái*). De início lenta, depois cada vez mais rapidamente, a destruição avança de oeste para leste.

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

Aí Guyrapotý fez construir uma casa de tábuas (*yvyrá - paus, pe - chatos*) (G.VII.), e convidou sucessivamente o *juperú*, o *suruvá* e o pato selvagem para que dessem uma mão na tarefa. Todos os três, contudo, declinaram do convite; um porque queria fazer uma canoa; o outro porque queria ver se a água realmente viria; e o terceiro, porque confiava em suas asas (G. VII-VIII). Entretanto os filhos de Guyrapotý terminaram a obra e retomaram a dança de pajelança. Passados os quatro anos veio o dilúvio (*y ojaparó*), isto é: a água do mar ergueu-se como uma muralha e, inundando a serra do Mar, rolou (*ojaparó*) sobre a escora incandescente da terra, para arrefecê-la - pois Ñanderuvuçu edificaria sobre ela um mundo novo (G.IX.). (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 67-68)

A narrativa continua com a descrição de como Guyrapotý e sua família se salvaram do dilúvio, fazendo com que a casa de tábuas onde se refugiaram subisse aos céus através de cantos e danças. Um exemplo análogo àquele já mencionado acima em relação à narrativa mbya a respeito da “salvação” de algumas pessoas na condição de Nhanderu Mirĩ. Mais adiante, Nimuendajú (1987 [1914], p. 69) explica porque considerava a “lenda” estranha: porque faltariam nela duas catástrofes, “a queda das trevas” e “a chegada do Jaguar Azul”. Fica evidente que havia uma projeção de Nimuendajú ao procurar um consenso entre as narrativas, cuja variação, como apontei, é fruto da experiência e da reflexão pessoal de cada narrador. Não se trata do fim do mundo

cristão, no qual o destino de toda a humanidade é determinado anteriormente por uma temporalidade teleológica, mas de reflexões a respeito de uma História em aberto. Por isso, não se deve tratar as diferentes versões como fragmentos de um Livro do Apocalipse, estranhando possíveis incongruências entre elas. Como ensinava Lévi-Strauss (2008 [1958]), são as diferenças que devem ser comparadas, e não as semelhanças.

De todo modo, ao complementar a narrativa de Guyrapotý, o etnólogo alemão nos dá elementos interessantes de outras versões, que nos auxiliarão melhor a compará-las com as versões que transcrevo aqui. Ele aponta que os pajés apapokuva chamavam de *mbaé meguá* as formas do cataclisma (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 69), praticamente as mesmas que um dos meus interlocutores dizia serem os poderes que as divindades têm em mãos para acabar com esse mundo: a queima da terra, o desmoronamento da terra, o dilúvio, “a queda das trevas” (ou escuridão, como dizia meu interlocutor), e a chegada do Jaguar Azul. À exceção da segunda e da última modalidade, todas as outras catástrofes foram apontadas não como etapas do cataclisma, como defende Nimuendajú para justificar seu estranhamento diante da versão nativa que ele mesmo coletou, mas como possibilidades do mesmo, emanadas cada uma delas de poderes distintos das distintas divindades.

Passemos agora ao detalhamento que meu interlocutor principal fez de seu sonho. Essa descrição tem o interesse duplo de imprimir com força a marca pessoal do narrador na sua profecia, e também de complexificar a ideia de que apenas uma das formas de catástrofe seria suficiente para o cataclisma:

<p>[...]</p> <p>Lá [na morada de Nhanderu] tem muitos que protegem, e dizem “não venha pra cá”. Eles defendem juntos. É o mesmo que no sistema de vocês, quantos guardas vocês têm só pra vigiar a costa? A polícia ambiental, como vocês dizem.</p> <p>Esses que são guardiões ficam na beira do mar, cuidando das águas, com suas espingardas. E Nhanderu Tupã Ru Ete fala a eles: “Agora vocês vão trabalhar na terra”. É só falar isso, que eles já mandam a água na direção da terra.</p> <p>Quando fazem isso, essa água que eles mandam chega por meio das nuvens. É pra isso que ele tem os auxiliares.</p> <p>Às vezes, a chuva que manda é só um auxiliar. E quando aquele que cuida da água manda a chuva, não dá pra parar ela.</p>	<p>[...]</p> <p>Ha'e py onhangareko va'e eta ikuai. Any ke ou kyvõ rami. Ojoko okuapy. Onhangareko okuapy. Lo mismo que pendereko rami. Alguno pereko.... mbovy guarda pa pereko yyrembe py. Poricia ambiental he'ia rami gua.</p> <p>Ha'e rengua rixy yyrembere mboka reve ikuai onhangareko yy re okuapy. Peva'e re, pe Nhanderu Tupã Ru Ete he'i rã: “angy ma pemaepo ma vyvrypa re”. He'i ramo ma ja ha'e kuery ma yy omoanhã imboyvy kyvõ rami.</p> <p>Ha'e py tu ja oo kova'e re ko ara re ovaẽ rã yy vy. Ha'e rami aguã py oguereko guembiguai.</p> <p>Omboguata imboyvy pete'i. Yy re nhengareko va'e kue já ha'e kue ndojokovei ma. Yy ou ta.</p>
---	--

<p>Aquele que cuida das águas, também tem vento. E não pode brincar com o dono do vento.</p>	<p>Ha'e va'e jave ha'e ve oguereko yy re onhangareko va'e yvytu ma oinoã va'e. Yvytu ja ma ni nhambojaru va'e rã e'ÿ. Yvytu ja.</p>
<p>Esses Nhanderu são chamados Tupã Kuxu'í. São eles que vão ser enviados para vir à frente. Eles vão começar revirando toda a mata, todas as pedras, eles vão vir na frente. Eles vão tirar toda a terra e lançar na água. E depois disso ainda vai vir a água. E água vai vir por baixo, levantando a terra.</p>	<p>Ha'e va'e ma Nhanderu Kuery ma Tupã Kuxu'í. Ha'e ma omboguata ta. Tenonderã. Ha'e ma ko ka'aguy aguy, ko ita ita, ombojere pa ou vy rã, ou rã tenonde oiny. Ombojere pa ko yvy yvy , oity pa rã ko yy py. Ha'e va'e rakykue ma yy ju ou rã. Ha'e ma ko yvy ma ko omboguy rã yvyru.</p>
<p>E depois vão levar tudo pra lá. Assim vão fazer. Esse é o castigo que vão fazer os Nhanderu Kuery.</p>	<p>Ha'e vy ma'ẽ ma ki ogueraa pa. Ha'e rami ojabatã. Ha'e va'e tu castigo oĩ ta. Ojabatã Nhanderu kuery.</p>
<p>São dois que vão trabalhar, são dois auxiliares de Nhanderu que vão trabalhar nessa terra.</p>	<p>Mokoĩ ombaeapo rã, mokoĩ'í ko yvyrupa re ombaeapo rã Nhanderu rembiguai.</p>

Tanto na descrição de Nimuendajú, como nessa profecia transcrita acima, o cataclisma ocorrerá a partir de múltiplos agentes. Fica claro aqui que os poderes distintos de destruição da terra (*mbaé meguá*²¹) estão literalmente associados a potencialidades de divindades distintas. De modo que se deve notar uma associação direta não apenas entre cosmogênese e cataclismologia, como entre essa última, a cosmografia e a descrição do modo de vida das divindades. No sonho descrito acima, os Tupã Kuxu'í são os donos do vento, e eles que vão revirar a terra, a mata, as pedras, jogando-as no mar. São os iniciadores do processo de limpeza da plataforma terrestre, preparando-a para um novo ciclo da humanidade. Os Tupã Kuxu'í são auxiliares de Tupã, respondem ao seu chamado. Também há outros auxiliares que virão a comando de Tupã: aqueles responsáveis pela chuva, aqueles que habitam as nuvens carregadas. Vão jogar a água que, ao contrário da versão de Nimuendajú, virá por baixo da terra (“matéria do solo”), limpando a plataforma terrestre (*yvyrupa*) para que nela se possa deitar uma terra nova, na qual pisará a próxima humanidade. Lembre-se também que o meu interlocutor dizia nos outros trechos da narrativa transcrita que Nhanderu Nhamandu, o Sol, não virá mais nesse mundo, desencadeando seu fim, de modo que podemos supor que a ‘escuridão’ também fará parte desse cataclisma.

A respeito da destruição da estrutura da terra, a partir dos seus esteios, a narrativa que apresento aqui traz uma transformação importante em relação àquela de Nimuendajú. Nesse cataclisma, não haverá destruição da estrutura

²¹ Tomo a expressão registrada por Nimuendajú, embora eu nunca a tenha escutado, e não tenha consultado os Guarani para verificar se a conhecem. Provavelmente não é empregada em mbya.

terrestre (*yvyrupa*), uma vez que ela é de pedra, e por isso é imperecível (*mara e'ỹ*). Uma narrativa semelhante a respeito da torção dos esteios da terra, que para os Guarani-Mbya não são tidos como 'cruz', me foi narrada pelo mesmo interlocutor, mas se situa no tempo da primeira terra (*yvy tenonde*)²², sendo responsável pela inclinação atual da plataforma terrestre, que foi 'calcificada' em pedra, perpetuando essa topografia.

Ocorre que aqui no domínio dos "*terrains vagues*" da cataclismologia não se trata apenas de constatar simplesmente que haveria uma versão mbya, e uma versão apapokuva do cataclisma, sendo uma transformação estrutural da outra. Em primeiro lugar, como já apontei, mesmo entre os Mbya a variação é enorme, e parecia também ser o caso para os Apapokuva. Mais do que de uma variação, é um debate. Não estamos simplesmente diante de "mitos" reproduzidos mecanicamente através da tradição oral, muito menos de "lendas", expressão utilizada à época de Nimuendajú. Estamos diante de reflexões de pessoas guarani que atualizam elementos de sua cosmologia para explicar o contexto atual no qual estamos inseridos, marcado pela expropriação territorial operada contra os índios, pela devastação da Mata Atlântica, pela intensificação exponencial de projetos de infraestrutura sobre suas áreas de ocupação e pela midiaticização de catástrofes ambientais. As "causas" do cataclisma, do ponto de vista desse xamã são justamente esses pontos: "os brancos furaram a terra", dizia remetendo à forma como os mais velhos costumam se referir à abertura de estradas, túneis, barragens, e projetos de infraestrutura em geral. "Os brancos acabaram com as matas e com os bichos", continuava, "e ainda culpavam os Guarani-Mbya", completando em referência implícita à acusação de alguns ambientalistas que defendem a expulsão dos Guarani de terras sobrepostas a unidades de conservação, como é o caso da sua aldeia.

Em se tratando de "causas", porém, é preciso todo o cuidado. Creio que a "causa" para a projeção de um cataclisma futuro pelo meu interlocutor fica evidente no relato. Mas as "causas" das chamadas "migrações proféticas" dos Guarani são cada vez mais foco de debate na literatura²³. Tudo isso motivado, é claro, pelo próprio Nimuendajú, que apresenta em seu livro uma formulação bastante taxativa para a questão:

Os fatos históricos só fazem confirmar o que os próprios índios sempre me asseguraram: a marcha para leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribo inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas **exclusivamente** ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra Sem Mal. (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 101-102; grifos meus).

²² Não haverá tempo de tratar dessa narrativa aqui.

²³ Especialmente Noelli (1999), Cristina Pompa (2003), e outros autores por eles inspirados.

Note-se que essa abordagem era extremamente inovadora para a época, e visava justamente deslocar o debate sobre as migrações tupi-guarani exclusivamente do terreno clássico onde se desenvolvia, no qual se atribuía aos índios, sem que eles necessariamente assim o apontassem, o intuito de expandir seus territórios, de fugir do ataque de outros povos, ou de buscar melhores condições ecológicas. Antes de Nimuendajú, tratar do tema significava buscar “causas objetivas”, por detrás das “crendices” dos índios, em suma. Entretanto, creio que essa passagem traz alguns elementos que obscurecem o propósito do autor, justamente por manter a pressuposição de que é possível isolar “causas” e eleger uma que fosse mais relevante que as outras, no caso o “medo da destruição do mundo e a esperança de ingressar na Terra Sem Mal”. Parece fora de dúvida que os Apapokuva de Nimuendajú temiam de fato o fim do mundo e esforçavam-se através de seus rituais por alcançar a morada celeste com seus próprios corpos, para protegerem-se do momento da destruição. Mas evidentemente essas reflexões dos xamãs com os quais Nimuendajú conviveu não estão de maneira nenhuma desvinculadas de outros aspectos como a “esperança de encontrar melhores condições de vida” diante da pressão que o processo colonizatório exercia sobre a ocupação guarani, algo que o próprio Nimuendajú admite em diversas outras passagens. Se o “medo da destruição do mundo” motivava os Apapokuva a deslocarem-se, não seria também a iminência do cataclisma, ela mesmo motivada pela crise concreta do seu mundo, resultante das intempéries do processo colonizatório, como o é para esses Mbya?

De toda maneira, creio que tratar esses aspectos como “causas” isoláveis deriva de uma compreensão limitada a respeito da natureza de reflexões cosmológicas como as que discuti aqui, veiculadas como se fossem mitos a serem reproduzidos mecanicamente de geração em geração, e capazes de motivar qualquer coisa que fosse, de maneira desvinculada da experiência concreta. Como tento argumentar aqui, não se trata de “mitos” nesse sentido estrito (e muito menos de lendas!), mas de um debate amplo no qual diversas narrativas (muitas vezes sobre sonhos) são mobilizadas para compor a argumentação e as convicções de cada pessoa²⁴. Algo comparável àquilo que notava Saéz (2002, p. 13) ao tratar de variações na mitologia pano: “Se eu estiver interpretando corretamente tais narrações, não mais se trata de mitos dos que se pode inferir alguma constante cosmológica, mas de uma cosmologia produzindo, por assim dizer, mitos em série”.

Nesse dossiê, publica-se na íntegra o “Apontamentos sobre os Guarani”, texto de Nimuendajú considerado esboço para as *Lendas da Criação e Destruição do Mundo*, à qual prestamos homenagem. Também aqui, Barbosa

²⁴ Há toda uma bibliografia dita ‘pós-estruturalista’ (na falta de melhor termo) que apresenta uma crítica à noção clássica de “mito”, e na qual me inspiro para essa discussão. Ver em especial Gallois (1994; 1996; 2012), Peter Gow (2001) e Oscar Calávía Sáez (2002).

(2013, neste número) apresenta em seu artigo uma interessante análise comparativa entre os dois textos, demonstrando descontinuidades de abordagens entre eles, o primeiro mais “historiográfico”, e o segundo mais “etnológico”, que representariam o percurso interpretativo de Nimuendajú até consolidar aquilo que o autor qualifica como a “hipótese da Terra Sem Mal”. Ele também apresenta uma reflexão pertinente sobre os mesmos deslocamentos territoriais de grupos guarani, fundada em uma comparação dos relatos apresentados por João Henrique Elliott e por Nimuendajú. Isso porque os trabalhos de Elliott, principalmente seu texto *A emigração dos Cayuáz* (Elliott, 1856), são utilizados como fonte histórica por Nimuendajú. Este, por sua vez, interpreta os deslocamentos da metade do século XIX relatados por Elliot à luz dos deslocamentos dos grupos guarani que ele próprio testemunhou cerca de meio século depois.

Dessa maneira, Barbosa (2013) nos mostra que a visão que o etnólogo alemão apresenta a respeito dos deslocamentos territoriais que ele apontava como “migrações proféticas” é composta de fontes diversas. Eu as resumiria da seguinte maneira: em primeiro lugar, a pesquisa de campo que ele fez dentre os grupos que realizavam deslocamentos no início do século XX, com os quais conviveu intensamente e aprendeu a língua. Em segundo lugar, a memória oral que os índios que ele conheceu guardavam dos deslocamentos feitos por outros grupos. Em terceiro lugar, fica evidente através do trabalho de Barbosa (2013) que, embora não cite suas fontes, Nimuendajú contrastou esses relatos orais com as descrições registradas por Elliot a respeito de deslocamentos muito semelhantes ocorridos na metade do século XIX. Haveria um contraste triplo, portanto, entre a versão apresentada por Elliot e as versões apresentadas por Nimuendajú nos seus “Apontamentos” e nas suas *Lendas*. Haveria também uma crescente diminuição das informações historiográficas em proveito de uma interpretação mais “etnológica”.

De minha parte, creio que o esforço de Barbosa (2013) em trazer luz ao pano de fundo histórico das chamadas “migrações proféticas” retratadas por Nimuendajú é tão instigante quanto urgente. Entretanto, à luz do que venho discutindo aqui, a divergência entre as versões novamente não deveria causar nenhum espanto. Embora não seja o caso no artigo de Barbosa (2013) cumprir enfatizar que problematizar essas divergências entre as versões também não deve resultar numa reação inversa àquela postura taxativa de Nimuendajú, no sentido de acreditar que os aspectos da cosmologia Apapokuva ressaltados por ele sejam meras ilusões, pouco importantes diante de “causas mais reais”, que pudessem ser isoladas da forma como os índios refletem sobre elas. Creio que a crítica de Noelli (1999) àquilo que Melià (1987, p. 36) chamava dos “desdobramentos excessivos” do “tema da Terra Sem Mal”, embora não tivesse essa intenção, reforçou aquilo que Ladeira (2007, p. 66-67) qualifica como uma resistência a tratar do assunto, mesmo onde as informações etnográficas não

permitiriam contorná-lo. A abordagem arqueológica de Noelli (1999) pressupõe, mais uma vez, a existência de “causas isoláveis” para se pensar a relação entre os deslocamentos territoriais e as elaborações cosmológicas. A meu ver, isso acaba por repor, mesmo que não explicitamente, aquela mesma atitude que Nimuendajú buscou deslocar e que opunha “causas objetivas” àquilo que era anteriormente tratado como as “crendices” dos índios.

Visando contribuir para esse debate, voltemos às reflexões dos Guarani-Mbya, que também falam do cataclisma, mais de cem anos depois do momento em que Nimuendajú esteve entre os Apapokuva. Em primeiro lugar, cabe lembrar que o relato que transcrevemos aqui sobre o tema não se trata de um mito, mas da descrição de um sonho, concebido enquanto mensagem direta de uma divindade. Esse mesmo xamã me contou a respeito dos sonhos que o motivaram a realizar longa caminhada até se estabelecer na aldeia onde se encontra atualmente, visando realizar as preparações corporais necessárias a atingir o estado de *aguyje*, do qual falei anteriormente. Levando em conta o fato de que ele mesmo articula deslocamento espacial e sonho, creio que, para avançar na discussão, é importante aprofundar um pouco a reflexão a respeito do estatuto do sonho nas teorias de conhecimento guarani, mote pelo qual iniciei esse artigo.

Acompanhei em campo o processo de formação de algumas aldeias, em especial na região do Vale do Ribeira, em São Paulo, nas quais era possível encontrar lideranças xamânicas, motivadas por sonhos. Deve-se ressaltar, entretanto, que a eleição de lugares por meio de sonhos não é um fator causal em si, muito menos que pudesse excluir outros planos de causalidade. O relato desses xamãs a respeito de suas trajetórias de vida²⁵ revela um encadeamento dos acontecimentos que indica que o sonho obtido, e tido como revelação das divindades, funciona antes de tudo como uma matriz interpretativa dos acontecimentos que se sucedem nas localidades efetivamente habitadas por seus grupos, que podem ou não indicar se determinado local habitado corresponde ou não ao sonho/revelação obtido.

Dito em outras palavras, quando um xamã tiver um sonho que ele interprete como uma mensagem de uma divindade indicando que há um lugar mais adequado para seguir com seu grupo e constituir uma aldeia, ele passará o tempo em que se estabelece na localidade inicialmente reconhecida como correspondente ao sonho questionando-se, com base na avaliação a respeito da qualidade de vida que obtiver para si e seu grupo, se realmente encontrou o lugar exato que lhe foi indicado. Caso morra alguma criança, por exemplo, ou a lavoura do milho não vingue, ou ocorra algo de ruim, provavelmente chegará à conclusão de que aquele lugar não era efetivamente o local revela-

²⁵ Incluindo aqui entrevista que fiz com o interlocutor principal desse artigo, a respeito de sua trajetória de vida, e que será impossível transcrever aqui.

do, ou que ele não soube a maneira certa de agir. Mas dificilmente imaginará que não deve fiar-se no sonho. Em diversas ocasiões, testemunhei episódios como esses, que resumo aqui. Da mesma forma, devo notar que os sonhos são matéria de conhecimento que ultrapassa em muito a chamada “busca da Terra Sem Mal”. Alguns interlocutores me afirmavam se fiarem nos sonhos para constituir suas aldeias, mesmo afirmando que não é mais possível atingir o estado de *aguyje*, uma vez que a dieta alimentar necessária para isso não seria mais possível de se obter. Outros se fiam nos sonhos e continuam buscando o *aguyje*, mesmo que também estejam preocupados com a qualidade de vida nas terras que ocupam.

Mas o que digo para as “causas” também vale para as “motivações”. Creio que seja oportuno antes de tudo abandonar por completo a expressão “motivações mítico-religiosas”, que se tornou um bordão da literatura sobre os Guarani a partir de Nimuendajú. Não porque as motivações derivadas da chamada “busca pela Terra Sem Mal” não estivessem, ou não estejam presentes em determinados grupos, mas justamente porque não é possível isolá-las de outras motivações derivadas da pressão colonizatória e da “esperança de encontrar melhores condições de vida”. Em poucas palavras, porque não estamos diante de uma religião, mas de uma cosmologia. As “motivações” e a interpretação cosmológica dessas causas são apenas facetas distintas do mesmo fenômeno. O exemplo do estatuto do sonho é ilustrativo: ele opera como uma matriz interpretativa em relação à qual a experiência concreta é contrastada no processo de reflexão para formar explicações e para orientar as ações. O mesmo poderia ser dito das narrativas míticas, porque o narrador é um pensador, como aponta Saéz ao situar a importância de Lévi-Strauss para a crítica da noção clássica de mito:

Embora tenha sido criticada por desterrar do mito o agente (o narrador, o intérprete), a análise estrutural inaugura uma concepção em que ele passa, de um transmissor mais ou menos idiossincrático da tradição local, a ser o ponto de articulação de uma tradição global e multidimensional, e nesse sentido um pensador. A combinatória dos mitos, quando levada a efeito, não seria em si mesma uma ‘reflexão’? (Saéz, 2002, p. 8).

Como apontei, essas reflexões, além de serem fundadas na variação do repertório mítico, baseiam-se na experiência pessoal de cada narrador, gerando debate. Se algum xamã pode fiar-se em seu sonho e convencer os outros a fazê-lo, nada exclui outros pontos de vista, de outras pessoas guarani, que escolham enfatizar outras motivações para formação de aldeias.

Dessa forma, não se deve questionar se elementos da história imediata de determinados grupos, como baixas decorrentes de epidemias, expulsões, guerras ou até negociações com não indígenas para efetuar deslocamentos ou fixação em determinados locais passariam a deixar de ser fatores que orientam as ações dos índios apenas porque determinadas narrativas que as

explicam apresentam elementos que evocam as concepções cosmológicas do grupo. Isso porque as elaborações cosmológicas se atualizam justamente para explicar esses eventos que aparecem para determinada historiografia como “fatores causais” e nunca os excluindo²⁶.

As profecias do cataclisma narradas por meu interlocutor são claras no sentido de articular explicações a respeito da situação concreta em que vivem com as projeções sobre o fim do mundo. A interpretação que ele próprio faz do sonho, que lhe aparecia como imagem da limpeza da plataforma terrestre, é explicada por sua situação concreta, pelo extermínio e devastação provocados pelos brancos. Uma vez que se trata do mesmo tipo de conhecimento, é difícil acreditar que o mesmo não valha para o sonho de *Guypapotýj*.

Além do Mar

Pissolato (2006) argumenta com razão que o cataclisma não aparece como temática de “todas as rezas” guarani-mbya, como parecia ser o caso entre os Apapokuva, ao menos no momento em que Nimuendajú os conheceu²⁷. Vai mais além ainda, em ponto com o qual não tenho como concordar, dizendo que entre os Guarani Mbya “[n]ão se menciona o fim desta Terra ou seu ‘cansaço’ como faziam os Apapokúva” (2006, p. 304). Além desses relatos apresentados aqui, a literatura já trouxe anteriormente outros exemplos contemporâneos de reflexões sobre o cataclisma. Para citar apenas um, Aldo Litaiff (1996, p. 116-117) transcreve uma profecia interessantíssima de um xamã do litoral carioca, que associava o “cataclisma originário”²⁸ com o risco de uma catástrofe envolvendo acidentes na Usina Nuclear de Angra I, construída próximo à sua aldeia, que fariam o “mundo acabar com fogo”. Assim como nas reflexões de meus interlocutores, ele buscava uma interpretação de eventos contemporâneos, atualizando concepções cosmológicas. Além disso, mobilizava o “debate” a respeito das formas de destruição da terra, do qual falei aqui.

Todos dialogando de alguma maneira com Nimuendajú, autores contemporâneos que escreveram sobre os Guarani-Mbya²⁹ buscaram aprofundar uma

²⁶ “A aproximação simbólico-religiosa atemporal é insuficiente, quando despida de conteúdo histórico-social, assim como é insuficiente aproximar-se do fenômeno reduzindo-o à sua causalidade material. As utopias e os mitos não dizem respeito só ao mundo espiritual” (Chamorro, 2010, p. 101).

²⁷ Dizia Nimuendajú: “Dificilmente se fará uma dança de pajelança sem que se mencione o *mbaé meguá* – isso quando ele próprio não é a principal motivação” (1987[1914], p. 70).

²⁸ “O primeiro terminou com água, este aqui marcaram para ser com fogo [...] O branco, estudou, sabe escrever, já sabia que o mundo vai acabar com fogo, então disse, ‘vamos fazer a Usina Nuclear o quanto antes pra tudo terminar logo com fogo’” (Litaiff, 1996, p. 116).

²⁹ Ver especialmente Ladeira (2007 [1992]; 2008 [2001]); Garlet (1997) e mais recentemente Pissolato (2006).

reflexão a respeito da territorialidade guarani, motivados pelo intenso debate que até hoje é central na disciplina a respeito daquilo que o etnólogo alemão qualificou em suas *Lendas da Criação e Destruição do Mundo* como as “migrações religiosas”. Fazendo campo quase cem anos depois, em outro contexto histórico, percebemos uma territorialidade muito complexa, que não envolve de fato uma conexão tão direta quanto queria Nimuendajú entre o “medo do Fim do Mundo” e deslocamentos territoriais. Como já apontado, a questão da relação entre esses deslocamentos e a “busca da Terra Sem Mal” também é posta à prova por vários autores, inspirados por Noelli (1999) e Melià (1990). À revelia desses últimos, porém, acredito, como Ladeira (2007, p. 66-67), que acabou se construindo uma atitude de negar qualquer realidade ao tema, mesmo em contextos nos quais a etnografia é repleta de indicações nesse sentido, como entre os Guarani-Mbya. Muitos têm postura muito mais cautelosa e interessante, como Chamorro (2010), que se esforça por comparar o lugar distinto que o tema da “Terra Sem Mal” teria em cada um dos povos guarani.

De minha parte, o que também é notado por essa autora (Chamorro, 2010, p. 88-89), creio que a importância da oposição sensível entre *marã* (perecível) e *marã e'ÿ* (imperecível) no pensamento mbya ultrapassa em muito a discussão sobre as motivações, passadas e presentes para deslocamentos territoriais. Essa discussão, que foi iniciada por Ladeira (1999) e ofuscada pela crítica de Noelli (1999), ainda merece ser muito mais aprofundada. De certa maneira, creio tratar-se de uma crítica inversamente simétrica à de Melià (1990) a respeito dos “desdobramentos excessivos” do tema da Terra Sem Mal, tão urgente quando a “crítica historiográfica”. Porque o que é excessivo a meu ver é o tratamento substantivista dado à expressão *yoy mara e'ÿ*, quando é cada vez mais necessário mostrar a penetração que a oposição sensível entre *marã* e *marã e'ÿ* tem, ao menos no pensamento mbya. Mostrei como ela operava na profecia do cataclisma, discutida aqui, no que concerne à estrutura de pedra da terra atual. Também em outra passagem da narrativa, a corda que liga a plataforma terrestre às plataformas celestes é qualificada como inquebrantável, em oposição, evidentemente a qualquer corda que pela experiência concreta sabemos que se arrebenta com o tempo, que é perecível. Também a tecnologia dos deuses, como já mencionei, é considerada *marã e'ÿ*, em oposição às mercadorias descartáveis dos brancos. Aquelas espingardas dos guardiões de Tupã Ru Ete que ficam na beira do mar, por exemplo, também são tidas como *marã e'ÿ*. Nesse plano, creio que mesmo a comparação que Chamorro (2010) empreende em relação à importância da “Terra Sem Mal” para cada um dos diferentes povos guarani ganharia certamente outros contornos, porque imagino que, mesmo que a expressão *yoy mara e'ÿ* possa não ser empregada por outros povos guarani que não os Mbya, ou os Apapokuva, a oposição sensível entre aquilo que é perecível e aquilo que não se destrói pode ter também grande penetração em seu pensamento.

Entretanto, já que não é possível avançar muito nesse debate, limitome a introduzir um novo elemento que permite complexificar o problema da relação entre os deslocamentos territoriais realizados por alguns grupos guarani e a chamada “busca da Terra Sem Mal”. A esse respeito, transcrevo um último trecho do diálogo com meu interlocutor, que permite lançar luz sobre um aspecto pouco notado da cosmografia Guarani-Mbya:

<p>Esse mundo é grande. Em cima da terra tem um mar. E embaixo da terra tem um mar muito grande. Embaixo da terra é só água.</p>	<p>Ha'e mundo tuvixa. Ko mundo ary ju ko para guaxu itui kova'e. Ko yyguy ri ma para guaxu tuvixa va'e ma itui. Kova'e yvy guy rupi yy anhõ.</p>
<p>Este mar embaixo da terra é só água e é maior que este mundo. É desse mar que Nhanderu pega água pra fazer chuva. E ela não é salgada. É água do mar maior a que está embaixo dessa terra. O mar que a gente vê é pequeno comparado com esse que tem embaixo da terra e que não é salgado.</p>	<p>Yy anhõ kova'e, ko mundo gui ituvixa ve va'e itui. Ha'e gui ma ha'e va'e regua gui ma Nhanderu ogueru yy. Ha vy ma omboky aguã. Ha'e ma nae'ëi. Para guaxu ve gui. Ko mondo iguy gua. Ko para guaxu itui kova'e yy e'ë'i ma, itui ma kyri'ĩ. Ko mundo guyry itui ma tuvixa. Nae'ëi.</p>
<p>Em cima da terra, aqui em cima, essa água é salgada, já está toda salgada. Mas embaixo, não é salgada. Então, é daí que ele pega água pra fazer a chuva.</p>	<p>[...] Ko mondo ary kova'e ary ko yy e'ë itui ma já e'ëba ma. Iguyry gua ma nae'ëi. Ha'e gui ma oky, ogueru oky rã.</p>
<p>Então, por isso que tem a nascente, essa que chega nas cachoeiras e nos rios, ela nunca vai acabar. Elas vêm diretamente debaixo da terra. Vem desse mar grande, que não é salgado, é de lá que chega a nascente.</p>	<p>Ha'e vy yvu ko nascente oĩ, nunca nascente oĩ ko cachoeira ova'ë yvu, ova'ë yvu e nunca opa rã. Ndopai rã nunca. Ki ma ou ko mundo va'e guy gui. Ko para guaxu itui va'e, ko yy e'ë va'e'ÿ. Ha'e gui ju ma ova'ë. Yvu.</p>

Outra passagem da cosmogênese Guarani-Mbya³⁰ é necessária para compreender a concepção de espaço, mobilizada nessa narrativa. Muitos dizem que a primeira terra, quando foi gerada por Nhanderu Tenondé, foi gerada sobre uma grande água, na forma de uma pequena ilha, que não tinha mais que o tamanho da planta do pé de Nhanderu. Posteriormente, essa ilha foi sendo ampliada e formou a terra, ou mais precisamente o continente americano, no tamanho que ele tem hoje. Esse local onde se iniciou a terra é justamente esse centro do mundo, *yvy mbyte*, no interior do continente, que aparece no outro trecho, anteriormente transcrito.

O espaço terrestre, como apontei, é chamado *yvyrupa*, termo cuja tradução literal é suporte ou plataforma terrestre. É dito suporte porque é concebido como uma estrutura, dentre outras, que sustenta uma ilha concebida

³⁰ E que coincide com narrativas Kaiowa a respeito do tema, registradas outra vez por Chamorro (2010).

como um amontoado de terra, que existe em meio a um universo feito de água. Meu interlocutor nos esclarecia que existem quatro mundos, quatro plataformas, uma situada em cima da outra, sendo a última delas a morada de Nhamandu, o Sol. Dizia também, ao falar da morada de Tupã que “é na água que a morada dele está apoiada. A água chega até o céu, até esse céu.” Nesse último trecho, por fim, explica que, tanto embaixo como em cima dessa terra, há uma grande água, há um mar, que não podemos ver. Desse modo, a plataforma terrestre, *yvyrypa*, é concebida como uma estrutura que sustenta uma ilha, em volta da qual há mar por todos os lados, por cima e por baixo.

Como é sabido, Nimuendajú aponta que encontrou grupos guarani que se deslocavam em direção ao litoral paulista, inspirados por líderes xamânicos para atingir em vida a morada dos deuses, que ele escolheu traduzir por Terra Sem Mal. Dizia também, o que quase nunca é notado³¹, que embora os Apapokuva apontassem a Terra Sem Mal como se situando além do mar, parte deles a colocava ao leste enquanto outros falavam “de uma outra Terra Sem Mal localizada no centro da terra”. Veja-se um trecho que descreve a complexidade da trajetória de um desses grupos:

[D]epois de curta permanência [no litoral], convenceu-se da impossibilidade de alcançar a Terra Sem Mal por esta via, retornando com seu bando para o interior. Na região de Brotas todos seus seguidores, com exceção de dois, sucumbiram ao sarampo. Ele próprio voltou para o Iguatemi, onde novamente reuniu adeptos, percorrendo com eles a região do Ivinhema e uma grande parte do estado do Paraná, **à procura daquela outra Terra Sem Mal, que segundo a tradição deveria encontrar-se no centro da terra. Nesta empresa morreu, em 1905, no alto Ivahy. Seu sucessor o pajé Antônio Tangará, conduziu a maior parte dos seus adeptos de volta para o leste**, primeiro para o Rio Verde e de lá para Piraju, de onde, em 1912, eu trouxe o bando de trinta e três cabeças para o Araribá. Ali Tangará morreu neste mesmo ano. (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 15. grifos meus).

Embora trate aqui dos Apapokuva, em relação aos quais pouco sabemos a respeito das concepções sobre a cosmografia, a indicação de Nimuendajú de um acesso à Terra Sem Mal em *yvy mbyte*, contrastada à uma concepção *mbya* do cosmos que aponta para um universo feito de água, no qual as moradas terrestre e celestes são pensadas como ilhas³² reforça a necessidade de explorar com muito mais profundidade as relações entre profetismo e cosmografia. Afinal, se entre a plataforma celeste e plataforma terrestre há água por todos os lados, para atingir a morada dos deuses, seja saindo do litoral, na extremidade do mundo ou do interior, no centro do mundo, será preciso

³¹ Importante exceção é o artigo já citado de Chamorro (2010).

³² A esse respeito, os trabalhos de Ladeira (1990; 2007 [1992], p. 142-144) são os únicos que conheço que avançam numa discussão a respeito da importância da imagem das ilhas na cosmografia Guarani-Mbya.

atravessar as águas, o grande mar que a gente não vê. A meu ver, não se trata de buscar um lugar específico, que não se sabe onde é, mas de preparar seu corpo para estar apto a conviver com os corpos das divindades, na morada de onde veio a alma daquele que atingiu esse estado. No momento em que se atingir o *aguyje*, esteja onde estiver, as divindades virão buscá-lo.

Esse ponto mostra mais uma vez que embora “os índios Guaraní [sejam] tão conhecidos [...] e os especialistas [tenham] se ocupado deles até demais” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 3), muito pouco continua se sabendo sobre eles. Se algo nunca se tornará supérfluo para quem se empenha nesse intuito é a obra de Curt Unkel Nimuendajú.

Referências

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. *Série Antropologia*, Brasília, n. 174, 2002.

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Fundación León Cadogan/CEADUC/CEPAG, 1997[1959].

_____. *Diccionario Mbya-Guarani - Castellano*. Asunción: Fundación León Cadogan/CEADUC/CEPAG, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963. In: _____. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009 [1973].

_____. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação” In: _____. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009 [1981].

CHAMORRO, Graciela. Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. *Indiana*, n. 2, p. 79-107, 2010.

CLASTRES, Hélène. *A terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978 [1975].

DOOLEY, Robert A. *Léxico guarani, dialeto mbya*. Summer Institute of Linguistics, 2006.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Movimento na Cosmologia Wajãpi*. Criação, Expansão e Transformação do Universo. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 1988. [versão digital conforme revisão de 1996].

_____. O Discurso Wajãpi sobre o Ouro: um Profetismo Moderno. *Revista de Antropologia*, v. 30, p. 4570-4680, 1989.

_____. *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994.

_____. *Imagens do contato*. In: REUNIÃO DA ANPOCS, 20., 1996, Caxambu. GT História Indígena. *Resumos...* ANPOCS, 1996.

_____. Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã. *Cadernos de Tradução*, v. 2, n. 30, p. 63-82, 2012.

- GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. Dissertação (Mestrado em História Íbero-Americana) – PUC-RS, Porto Alegre, 1997.
- GOW, Peter. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LADEIRA, Maria Inês. *Yy paũ ou yva paũ: espaço mbya entre as águas ou o caminho aos céus. Os Índios Guarani e as Ilhas do Paraná*: São Paulo. Centro de Trabalho Indigenista, 1990. [online]. Disponível em: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/LaderiaMI_Mbya-aguas-ceus_b.pdf>. Acesso em: 27 maio 2013.
- _____. *Jaguata pyau: a terra onde pisamos*. [Video]. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1998. DVD. 49 minutos.
- _____. Yvy marãey; renovar o eterno. *Suplemento Antropológico*, v. 34, n. 2, p. 81-100, 1999.
- _____. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP, 2007 [1992].
- _____. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, Constituição e Uso*. Maringá: Eduem, 2008 [2002].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008 [1958].
- _____. *Mitológicas I: o cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1964].
- _____. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991].
- LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbya*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- MELIÀ, Bartomeu. *Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundames, 1987.
- _____. A Terra Sem Mal dos Guarani. Economia e profecia. *Revista de Antropologia*, v. 33, p. 33-46, 1990.
- _____. La Novedad Guaraní (Viejas Cuestiones Y Nuevas Preguntas). Revisita Bibliográfica (1987-2002). *Revista de Índias*, v. 64, n. 230, p. 175-226, 2004.
- MÉTRAUX, Alfred. Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique Du Sud. *Revista Del Instituto de Etnologia de La Universidad Nacional de Tucumá*, v. 2, p. 61-91, 1931.
- _____. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1979.
- MOLINIÉ, Antoinette. Tiempo del Espacio y espacio del Tiempo. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 71, p. 97-114, Paris, 1985.
- _____. Une mémoire crucifiée. In: BECQUELIN, Aurore; MOLINIÉ, Antoinette (Orgs.). *Mémoire de la Tradition*. Nanterre: Société d'ethnologie, 1993.
- NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Edusp-Hucitec, 1987 [1914].
- _____. Apontamentos sobre os Guarani. *Revista do Museu Paulista*, v. 8, p. 10-57, 1954.
- _____. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*. IBGE/Pró-Memória: Rio de Janeiro, 1981 [1944].

NOELLI, Francisco. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da 'Terra Sem Mal'. *Suplemento Antropológico*, v. 34, n. 2, p. 123-166, 1999.

PIERRI, Daniel Calazans. *A antropologia de André Thevet: uma crítica etnológica de sua obra e uma visão do xamanismo e do perspectivismo na cosmologia Tupinambá*. Relatório Final de Iniciação Científica. São Paulo: Fapesp, 2005. [mimeo]

_____. Por sobre os ombros de um viajante: ensaio sobre o movimento, o perspectivismo e o xamanismo na cosmologia Tupinambá a partir da obra de André Thevet. *Cadernos de campo*, v. 15, n. 14/15, p. 145-166, 2006.

_____. O dono da figueira e a origem de Jesus (Tupãra'y): Uma crítica xamânica ao cristianismo. *Revista de Antropologia*, 2014. [no prelo]

_____. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS/FFLCH/USP, São Paulo, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth. *Duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya-Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

POMPA, Cristina. *A religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

SÁEZ, Oscar Calávia. A variação mítica como reflexão. *Revista de Antropologia*, v. 45, n. 1, p. 7-36, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté*. Os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Palavras indígenas: doze narrativas sobre a origem do mundo, a chegada dos brancos e os 500 anos. In: RICARDO, Beto (Org). *Povos indígenas do Brasil 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2001.

Recebido em 23 de dezembro de 2012

Aprovado para publicação em 18 de janeiro de 2013