



# Diálogos

ISSN 2177-2940



## Motivos religiosos do sedentarismo primitivo em Vico e das migrações dos indígenas Apapocúva-Guarani segundo Nimuendaju

[doi.org/10.4025/dialogos.v26i3.63090](https://doi.org/10.4025/dialogos.v26i3.63090)

Vladimir Chaves dos Santos

<https://orcid.org/0009-0007-0057-1718>

Universidade Estadual de Maringá (UEM). Maringá-PR, BR

E-mail: vcsantos@uem.br

### Religious motives of primitive sedentarism in Vico and the migrations of the Apapocúva-Guarani indigenous people according to Nimuendaju

**Abstract:** This comparative study aims to draw attention to the actuality of Vico's philosophy of mythology and intends to show how the 18th century philosopher starts from the materialist conception of people's culture, founded on the economic dimension of survival and personal utility, to justify just the opposite, resorting to the explanation that immaterial motivations and even contrary and adverse to individual survival, spiritual and religious, are at the foundation of society and the economy of peoples in general. This perspective of understanding culture and mythology can be reinforced by the work of the ethnologist and indigenist Curt Nimuendaju, who studied in depth several brazilian indigenous tribes, having been adopted by the Apapocúva-Guarani. Although they differ as to the function and importance of sedentarism and migrations for the culture of the peoples, both authors attribute to religion the basis for the explanation of these behaviors.

**Key words:** Vico; Nimuendaju; Religion; Myth; Economy.

### Motivos religiosos del sedentarismo primitivo en Vico y las migraciones de los indígenas apapocúva-guaraní según Nimuendaju

**Resumen:** Este estudio comparativo pretende llamar la atención sobre la actualidad de la filosofía de la mitología de Vico y pretende mostrar cómo el filósofo del siglo XVIII parte de la concepción materialista de la cultura de los pueblos, fundada en la dimensión económica de la supervivencia y la utilidad personal, para justificar todo lo contrario, acudiendo a la explicación de que motivaciones intangibles y aun contrarias y adversas a la supervivencia individual, espirituales y religiosas, están en el fundamento de la sociedad y de la economía de los pueblos en general. Esta perspectiva de comprensión de la cultura y la mitología puede ser reforzada por el trabajo del etnólogo e indigenista Curt Nimuendaju, que estudió en profundidad varias tribus de indígenas brasileños, habiendo sido adoptado por los Apapocúva-Guaraní. Si bien difieren en cuanto a la función e importancia del sedentarismo y de las migraciones para la cultura de los pueblos, ambos autores atribuyen a la religión la base para la explicación de estos comportamientos.

**Palabras clave:** Vico; Nimuendajú; Religión; Mito; Economía.

### Motivos religiosos do sedentarismo primitivo em Vico e das migrações dos indígenas Apapocúva-Guarani segundo Nimuendaju

**Resumo:** Este estudo comparativo visa chamar a atenção para a atualidade da filosofia da mitologia de Vico e pretende mostrar como o filósofo do século XVIII parte da concepção materialista da cultura dos povos, fundada na dimensão econômica da sobrevivência e da utilidade pessoal, para justificar justamente o contrário, recorrendo à explicação de que motivações imateriais e até mesmo contrárias e adversas à sobrevivência individual, espirituais e religiosas, estão no fundamento da sociedade e da economia dos povos em geral. Essa perspectiva de compreensão da cultura e da mitologia, que explora a tópica do heroísmo e da religião como fundamento da sociedade, pode ser reforçada pela obra do etnólogo e indigenista Curt Nimuendaju, que estudou a fundo diversas tribos de indígenas brasileiros, tendo sido adotado pelos Apapocúva-Guarani. Embora divergentes quanto à função e importância do sedentarismo e das migrações para a cultura dos povos, ambos os autores atribuem à religião o fundamento da explicação desses comportamentos.

**Palavras-chave:** Vico; Nimuendaju; Religião; Mito; Economia.

Recebido em: 30/03/2022

A teoria filosófica de Giambattista Vico (1668-1744) sobre a mitologia do pensamento selvagem e primitivo alimenta-se da tópica do heroísmo e da religião como fundamento da sociedade, que parece bem explorada também na interpretação da mitologia e na compreensão da religião dos indígenas guarani que povoavam o noroeste do Paraná e mais precisamente o extremo sul do Mato Grosso do Sul, de onde partiram fluxos migratórios rumo a leste, ao litoral atlântico. Tal mitologia guarani foi apresentada e analisada por Curt Unkel Nimuendaju, etnólogo brasileiro de origem alemã, que viveu com os índios Apapocúva-Guarani no início do século XX, tendo sido adotado e rebatizado por eles com o nome de Nimuendaju, tamanha a afinidade entre eles. A riqueza de seu estudo deve-se sobretudo ao seu profundo conhecimento da língua guarani, que serve de base para a reconstrução e correta interpretação dessa mitologia, o que permitiu a distinção entre os elementos genuínos e os elementos incorporados presentes na religião dos povos guarani. A riqueza filológica é tomada por Nimuendaju como fonte importante de dados empíricos; já em Vico, além disso, a filologia servia de base para voos especulativos sobre a natureza humana, conforme um método filológico-filosófico.

A tópica fundamental frequentada por Vico e Nimuendaju é a de que a religião é o fundamento da sociedade, e ambos desenvolvem o argumento de que o fundamento das sociedades selvagens não é a economia, mas a religião. É esta que, para o filósofo italiano, explicaria o sedentarismo primitivo (pós-diluviano, diria Vico; neolítico e pós-era do gelo, diríamos nós), enquanto para o etnólogo germano-brasileiro-guarani seria a religião o fator decisivo que explicaria as migrações desses indígenas guarani que povoaram grande parte do Brasil antes e durante a colonização europeia. A questão filosófica de base é se a natureza humana vive exclusivamente em função da luta pela sobrevivência, como todos os animais, ou se o que caracteriza o ser humano é algo diferente, ou seja, se o comportamento humano deve ser reduzido à simples luta pela sobrevivência ou se ele tem motivações diferentes daquelas que caracterizam os animais, no caso de Vico, ou daquelas que caracterizam os colonizadores europeus, no caso de Nimuendaju. No caso de Vico, trata-se de uma questão típica da antropologia filosófica cristã: a diferença entre o ser humano e o animal. No caso de Nimuendaju, essa diferença não faz sentido, porque para os guarani o humano, o animal e o ecossistema complementam-se constituindo uma grande comunidade biossocial, na qual todos os seres da natureza que têm alguma significância para a cultura indígena tem almas que convivem e se comunicam entre si, além de poderem metamorfosear-se uns nos outros. O universo é povoado por diferentes agentes humanos e não-humanos (deuses, animais, mortos, plantas, fenômenos naturais, objetos e artefatos), que têm percepções, apetites e cognições,

isto é, uma alma pela qual se apercebem como pessoas. Todas as coisas no cosmos são virtualmente pessoas, pois ser pessoa é uma potencialidade ontológica universal. O conceito de pessoa é anterior e superior ao de humano, e este não se refere a algo substantivo, mas a uma relação de predador e presa, sendo designado por um pronome, que indica a posição subjetiva dos seres nos mais diversos contextos da predação (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43-7). A marca linguística que caracteriza o universo ameríndio é que todos os seres são designados por pronomes, isto é, são pessoas, sendo a personificação a figura pela qual os indígenas entendem esses seres e se relacionam com eles. Na epistemologia ameríndia, conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido; a boa interpretação xamânica, por exemplo, é aquela que consegue ver cada evento como a ação de um agente, tanto melhor quanto mais intencionalidade se consegue atribuir ao agente (IBIDEM, p. 50-1). A questão para Nimuendaju é a diferença entre o nobre e digno comportamento dos indígenas e o “progresso” predatório dos europeus civilizados, argumento que explora à sua maneira, com um certo ar romântico e pessimista, o *topos* do heroísmo e do “bom selvagem”, mais especificamente, dos “bons canibais” tupinambás de Montaigne (1987, XXXI).

Diferindo sobremaneira do modo como os indígenas guarani compreendem a animalidade, Vico na esteira de Descartes (1983, p. 55-61, 138, 223-4; 2015, p. 248-51, 270-3, 412-5) entende que os animais e os corpos vivos em geral, inclusive o humano, funcionam como máquinas. Todavia, assume tal tese, não para justificar a relação violenta e torturante no trato com a natureza e especificamente os animais (FAUSTO, 2018, p. 52), supostamente autorizada pela tese baconiana, e no fundo cristã, do império do homem sobre a natureza, do qual desconfia declaradamente (VICO, 2014, 8-11). Com base no dualismo clássico entre o ser humano e a natureza, a tese do animal-máquina é adotada por Vico para ampliar e dinamizar, por contraste, o mundo humano e libertá-lo do determinismo mecanicista que os materialistas acreditavam reger a vida humana: animais são máquinas no sentido de que mostram um automatismo no seu comportamento, que obedece, como diria Kant (1986, III), à causalidade mecânica da natureza, que condiciona todos seus atos, de modo que os animais não têm liberdade (VICO, 2005B, p. 100). Vico compreende o mundo humano como um mundo diferente desse automatismo da causalidade natural que regula o mecanismo de sobrevivência animal, como um mundo que tem uma estrutura que se constrói com outras motivações, além daquela da sobrevivência - que de fato não pode ser negada, dada a origem animal do estado de natureza, mas que não é suficiente para se compreender o comportamento humano ao longo da história. O que caracteriza o animal é a luta pela sobrevivência, mas o humano é algo mais, para Vico. Assim, o animal é visto como um ser bastante pragmático em relação à sobrevivência, ou seja, obedece rigorosamente ao princípio da autoconservação, pelo qual lança

mão dos meios mais eficientes ao seu alcance para proporcionar sua sobrevivência, isto é, sua utilidade própria: esse seria o motor do comportamento animal. Em sua “pré-história”, os seres humanos seguem esse comportamento até o momento em que começam a pensar e acreditar em deuses, de tal modo que mudam seu comportamento: deixam de viver única e exclusivamente em função da sobrevivência e ganham uma outra motivação mais decisiva: o culto aos deuses. O sedentarismo, então, procede de uma mudança de comportamento em que os humanos deixam de ser nômades e coletores como os outros animais e passam a ser sedentários e produtores, motivados, porém, não mais apenas pela sobrevivência, e sim sobretudo por crenças religiosas. A teoria de Vico acerca das causas do sedentarismo primitivo acaba por revelar como a natureza humana não é tão “pragmática” assim. Desde as suas origens, os seres humanos fazem coisas muito mais importantes do que simplesmente sobreviver.

Agricultura e sedentarismo, quem veio primeiro, quem é a causa, quem é a consequência? Poderíamos razoavelmente pensar que a causa é a agricultura, supondo que o homem tenha chegado a ela movido por seu instinto de sobrevivência, na busca por um modo mais eficaz de alimentação, o que o teria levado a se fixar. Não há como negar a importância dessa dimensão econômica da existência e da história humana. Afinal, a luta pela sobrevivência é uma condição de todo ser vivo. Mas, talvez, pelo menos entre os primitivos, a vida seja muito mais do que se alimentar e se abrigar com segurança. É preciso levar em consideração uma grande diferença de mentalidade entre nós e os primitivos. É provável que eles não vissem a sobrevivência como nós. O pragmatismo por vezes atribuído aos primitivos talvez seja um daqueles casos de projeção. Fatores psicológicos e cognitivos podem ter inviabilizado qualquer visão pragmática na vida primitiva. Medos terríveis e fantasias fortíssimas permeavam a luta pela sobrevivência entre os primitivos. Sua visão das coisas possivelmente era bem mais fantástica e a dimensão religiosa mais determinante. Nesse sentido, o sedentarismo e a agricultura primitiva têm de ser vistos inseridos num contexto muito mais amplo do que a dimensão econômica permite, envoltos em um simbolismo muito mais metafísico do que pode parecer ao pragmatismo moderno. Segundo Mircea Eliade (1984, p. 63), a agricultura é um dos planos do simbolismo da regeneração, sendo os cultos de regeneração simbólica até mesmo anteriores à agricultura, como os cultos lunares encontrados em sociedades pré-agrícolas. Vico, porém, pretende demonstrar a faceta mítica e ritualística da agricultura primitiva, na medida em que está ligada ao mito fundador da sociedade humana. Desse ponto de vista, o ato consciente da agricultura primitiva não tem intenção pragmática, mas sobretudo religiosa.

Antes de mais nada, com Vico é possível conjecturar que não foi o desejo de encontrar uma forma mais eficiente de obter alimento que conduziu o ser humano à agricultura e posteriormente ao sedentarismo, mas o contrário, movido por temor e reverência a um ser superior, o terrível deus dos

raios e trovões, primeiro o ser humano cessa o nomadismo e se detém próximo a esse deus nos sopés das montanhas, e só posteriormente inventa a agricultura como meio de compensar o fim das coletas mais ricas proporcionadas pelo nomadismo. O ser humano não se torna sedentário por causa da agricultura, mas passa a plantar, porque já está fixado nos sopés das montanhas, no intuito de se aproximar da divindade do raio e do trovão: nas montanhas ele descobre as fontes de água e o trigo queimado pelos raios, deixa de errar em função da caça, deixa de ser coletor e passa a ser produtor de seu próprio alimento. Mas a sua produção é consagrada: a queima dos campos é uma espécie de oferenda, as clareiras na selva são uma prova de identificação com a divindade, pois os campos para Vico são os primeiros altares. A civilização avança no sentido da produção, por um lado, mas, por outro, caminha no sentido da criação de um mundo diferente da selva e da animalidade, um mundo próprio com necessidades culturais.

A questão poderia ganhar mais luz com as considerações de Ernesto Grassi (1982, p. 135-6) sobre o trabalho primitivo em Vico: trata-se, não de uma atividade mecânica e puramente técnica, mas de uma estrutura engenhosa onde operam interpretações fantásticas em contínua mutação. No trabalho, é preciso estabelecer relações entre as necessidades humanas e a natureza e dar significado ao que é percebido nesse contexto. O engenho e a fantasia estariam em plena atividade nas formas de trabalho primitivo. As necessidades são interpretadas, a própria natureza é interpretada, e as relações entre as necessidades humanas e a natureza são estabelecidas pelo engenho com base em interpretações fantásticas. Quando Vico (1990, § 141) sugere que a necessidade e a utilidade são as regras do agir humano, isso não significa que essas coisas sejam sempre as mesmas ou que sejam claras e objetivas, ainda mais em se tratando de mentes dominadas pela fantasia e superstições, como a dos primitivos. As necessidades e utilidades humanas estão sempre mudando, e as formas de lidar com elas também. O trabalho é essa atividade extremamente variável, cuja função é satisfazer as necessidades humanas. Ele está na base da história humana, pois cria uma esfera propriamente humana, sobretudo em seus primeiros momentos, na medida em que humaniza a natureza. Para Vico, o mito que simboliza o trabalho e a humanização da natureza é o de Hércules, e o mais significativo dos seus trabalhos teria sido certamente aquele contra o leão da Nemeia, cuja pele acabou por lhe servir de troféu e marca distintiva de força e de sua vitória sobre a natureza. Esse leão que expele fogo simboliza para Vico a selva que foi reduzida à cultura por meio das queimadas e dos trabalhos agrícolas. Hércules é o mito que representa a obra de fundação da civilização humana. Isso significa que a agricultura, para Vico, é um ato fundador, diretamente ligado à criação da civilização, porque, segundo Grassi (1982, p. 135): “o originário trabalho humano consistiu no abater as florestas virgens e com isso criar os primeiros espaços claramente pertencentes ao homem, sendo a *ara* a origem das cidades, sede das comunidades e suas

instituições”. As clareiras abertas na selva e cultivadas pelos seres humanos, portanto, estão na origem da civilização, da criação de um mundo propriamente humano.

Do drama primitivo do cultivo dos campos, fazem parte o domínio do fogo e da selva, a descoberta das fontes de água limpa, a constituição das primeiras famílias, o sepultamento dos mortos nas cercanias dos campos, o medo e a celebração da divindade, rituais de sacrifício, entre outras coisas. O raio, que é reverenciado pelos seres humanos e que lhes traz o fogo, suscita uma mudança na alimentação, quando o trigo, assado pelo fogo dos raios, torna-se comestível e procurado, o que leva à necessidade da cultura do trigo; o fogo também permite-lhes queimar a selva e abrir clareiras para o plantio. Nos fundos dos campos, enterram os pais e marcam assim os limites e a propriedade dos campos. Constituíam suas famílias e fixavam-se nos sopés das montanhas onde se encontram as fontes de água. Note-se que o engenho humano preside essas experiências fundamentais: ele estabelece relações entre o raio, o trovão e um ser superior; entre as clareiras abertas pelo fogo dos raios e a manifestação da divindade; entre o trigo assado e o fogo; entre as sementes do trigo e a terra, de tal maneira que todos os trabalhos agrícolas, desde a queima da mata à semeadura, podem ser vistos como imitação da antropomórfica ação divina que atea fogo nas selvas com seus raios, abre clareiras e assa o trigo, que é uma semente que a terra produz através da sua própria germinação. Apenas no contexto desse quadro extremamente mágico e religioso, pode-se entender o princípio segundo o qual a história pode ser explicada com base nas necessidades e utilidades humanas (VICO, 1990, § 141). Por isso, os primeiros campos cultivados são necessários e úteis à sobrevivência e ao mesmo tempo são os primeiros templos de consagração à divindade. Uma aproximação etimológica entre “arado” e “ara” permite vislumbrar esse duplo aspecto econômico e religioso da agricultura. De fato, Vico destaca justamente o aspecto ritual da agricultura, sobretudo a queima da mata como consagração e representação da ação divina sobre a terra.

Vem da antiga tradição materialista essa ideia de que o ser humano é essencialmente igual ao animal e de que ambos têm como princípio fundamental de seu comportamento a utilidade própria, a própria sobrevivência. Demócrito, por exemplo, o grande atomista da Grécia Antiga, apresenta a primeira visão materialista e evolutiva da origem dos seres humanos, segundo a qual esses viviam como qualquer outro animal, virando-se como podiam para sobreviver, sem leis e dispersos; pouco a pouco, porém, “a utilidade ensinou-os” a ajudar-se reciprocamente contra as feras; de início, viviam na completa indigência, sem recurso algum; progressivamente, “ensinados pela experiência”, criaram habitações, dominaram o fogo, descobriram as artes “e todos os outros meios que podem trazer utilidade à vida social” (CASERTANO, 2011, p. 203). Nessa visão materialista, a explicação do comportamento humano é claramente baseada na utilidade pessoal

associada à luta pela sobrevivência. Lucrécio (LUCRÈCE, 1997, v. 930-66), herdeiro romano da tradição materialista, afirma em outros termos a mesma coisa acerca da origem primitiva e animalésca do ser humano:

[...] levavam eles uma vida errante como a dos animais selvagens. [...] Nem puderam observar o bem comum, nem conheciam quaisquer costumes entre si, tampouco tinham leis. A presa que a sorte oferecesse, cada um tomava naturalmente a sua, tendo aprendido a viver e a se valer por si só.

O que é útil aí é o que é útil para o indivíduo, é a utilidade pessoal o motor que explica o comportamento humano. Os materialistas antigos entendem, assim, que o ser humano, como os animais, visa apenas a sobrevivência pessoal, isto é, pensa apenas na autoconservação. Vico (2005A, § 341), em contrapartida, pretende distinguir os humanos dos animais: apesar de sua origem extremamente animalésca, o mundo humano não se reduz simplesmente a esse automatismo mecânico da animalidade:

Mas os homens, devido à sua natureza corrupta, são tiranizados pelo amor próprio, pelo qual não seguem principalmente senão a própria utilidade; pelo que eles, querendo todo o útil para si e nenhuma parte para o companheiro, não podem pôr em conato as paixões para as dirigir no sentido da justiça. Assim, estabeleçamos: que o homem, no estado animal, ama somente a sua salvação; tomada mulher e feitos os filhos, ama sua salvação com a salvação das famílias; chegado à vida civil, ama a sua salvação com a salvação das cidades; dilatados os impérios sobre outros povos, ama a sua salvação com a salvação das nações; unidas as nações nas guerras, pazes, alianças, comércios, ama a sua salvação com a salvação de todo o gênero humano: o homem, em todas estas circunstâncias, ama principalmente a utilidade própria. [...] Não podendo o homem conseguir aquilo que pretende, pretenda ao menos conseguir da utilidade aquilo que deve, que é aquilo a que se chama “justo”.

O conato, para Vico, caracteriza a própria liberdade humana de se comportar de maneira diferente dos animais, é a capacidade humana de resistir aos impulsos naturais e aos instintos animais, de poder traçar linhas de conduta diferentes dos animais. O conato é essa força capaz de se contrapor aos impulsos da animalidade que constroem e oprimem o ser humano. A liberdade, então, traduz-se para Vico nessa força ou capacidade de resistir ao comportamento instintivo da animalidade, capaz de determinar um comportamento diverso daquele que o instinto animal manda. Entretanto, seguindo a sua utilidade própria, os seres humanos não se contrapõem à causalidade mecânica da natureza e, no fundo, não fazem outra coisa senão se comportarem como animais única e exclusivamente em função da autoconservação. Ironicamente, a utilidade pode ser entendida de várias maneiras: pode ser pessoal, familiar, nacional ou mesmo humanitária. Em última instância,

há dois planos de utilidade entre os quais oscila o humano: o da utilidade pessoal e outro tipo de utilidade não pessoal, que pode ser chamada de utilidade social. Mas o plano em que se realiza a liberdade da vontade, isto é, o conato da natureza humana, é justamente o plano que está acima da utilidade própria pessoal. Vico pretende mostrar que nas origens pode-se verificar esse momento em que os seres humanos se distinguem dos animais, no sentido de romperem com esse princípio da utilidade própria. A ciência nova de Vico (2005A, § 347) é uma ciência das nações e, por princípio, não observa a natureza humana no indivíduo, no qual só encontra utilidade pessoal:

Para partir à descoberta de tais naturezas de coisas humanas, procede esta Ciência a uma severa análise dos pensamentos humanos em torno das necessidades humanas ou utilidades da vida social, que são as duas fontes perenes do direito natural das gentes [...].

Tal ciência das nações investiga a natureza humana do ponto de vista social, a partir do conjunto no qual se dão os confrontos humanos, sobretudo o confronto entre as utilidades pessoais de cada um. De fato, os indivíduos não conseguem fazer tudo o que querem e acabam fazendo na prática somente o que é útil para todos: precisamente nisso consiste o humano. A natureza humana não está no indivíduo, está na sociedade, e é justamente na sua gênese que se observa essa mudança de comportamento. Naquele estado bestial e animalesco do mundo primitivo, o fator decisivo que muda o comportamento, segundo Vico, é a percepção, a crença e o culto de uma divindade. Quando, então, começam a acreditar em deuses, os seres humanos mudam o seu comportamento:

Mas esses primeiros homens, que foram depois os príncipes das nações gentias, deviam pensar sob fortes impulsos de violentíssimas paixões, que é a forma de pensar dos animais. Assim, devemos retroceder a uma metafísica vulgar (que deve ter sido uma teologia poética), e, a partir daí, repetir o pensamento pavoroso de uma certa divindade, que deu norma e medida às paixões animais desses homens perdidos e as tornou paixões humanas. Desse tal pensamento deve ter nascido o conato, que é próprio da vontade humana, de refrear os motos impressos na mente pelo corpo (VICO, 2005A, § 340).

Diante desse pensamento, dessa percepção de uma divindade, o ser humano começa a desenvolver essa capacidade de refrear seus impulsos e de agir movido por outra coisa que seus instintos, isto é, começa a agir de um modo diferente dos animais:

Começou, como deve, a virtude moral pelo conato, com o que os gigantes foram acorrentados por debaixo dos montes pela pavorosa religião dos raios, e puseram freio ao vício bestial de andar errando como feras pela grande selva da terra, e criaram um costume, totalmente contrário, de permanecer naquelas terras escondidos e estabelecidos[...] (IBIDEM, § 504).

O conato é essa força, essa capacidade, esse esforço capaz de contrariar e se confrontar à opressão dos instintos e dos impulsos animais. O princípio do conato estaria, segundo Vico, na base do mundo humano. Tal princípio, nessa perspectiva, está em franca oposição ao princípio materialista segundo o qual, procurando a sua utilidade própria, o ser humano descobre um meio mais eficiente de sobreviver, que é a agricultura, pelo qual deixa de ser, assim, um animal nômade coletor e passa a ser um animal sedentário e produtor, isto é, deixa de sair por aí atrás de comida e descobre que é mais eficiente ficar em um lugar propício e fazer a sua própria comida ali, plantando e colhendo. A causa do sedentarismo na explicação materialista é a agricultura, ou seja, a descoberta da agricultura, esse modo de subsistência mais eficiente, seria a causa da fixação dos seres humanos em um determinado espaço geográfico. Ao contrário, para Vico, a causa dessa fixação na terra não é a descoberta da agricultura, mas sim a crença e o culto da divindade: os seres humanos começam a perceber os raios e trovões como expressão de uma divindade poderosa que fala com violência; espantados com essa percepção, começam a estabelecer relações com essa divindade e passam a se comportar em função dela, graças à qual desenvolvem os cultos e começam a fixar-se em torno das montanhas, onde há maior incidência de raios e trovões, onde tal divindade se faz mais presente. Assim, os seres humanos fixam-se nos sopés das montanhas por causa da crença na divindade, e não por causa da agricultura. Portanto, para Vico (2005A, § 539), a causa do sedentarismo é religiosa; os seres humanos deixam de ser nômades, não por conta da sua eficiência e pragmatismo, e sim em virtude de uma crença religiosa:

Mas estando esses heróis estabelecidos em terras circunscritas, e tendo crescido em número as suas famílias, não lhes bastando os frutos espontâneos da natureza e, para consegui-los em abundância, temendo sair dos seus confins, a que eles mesmos se tinham circunscrito por aqueles grilhões das religiões por que os gigantes tinham sido agrilhoados debaixo dos montes, e tendo-lhes insinuado essa mesma religião que deitasse fogo às florestas para obterem a perspectiva do céu, donde lhes proviessem os auspícios, - entregaram-se com muita, prolongada e dura fadiga a transformar a terra em cultivo e a semear ali o trigo, que, queimado entre dumos e espinhos, teriam talvez observado ser útil para a nutrição humana. E aqui, com belíssima translação natural e necessária, as espigas do trigo denominaram-se “maças de ouro”, sendo as maças frutos que se colhem no verão, e as espigas, colhidas no inverno pela indústria humana.

Por causa da fixação em torno das montanhas, o recurso à coleta de alimentos torna-se precário, de modo que foi preciso descobrir uma nova maneira de sobreviver, uma nova economia, um novo meio de produção da subsistência material. A religião teria provocado a fixação na terra, e em razão dessa necessidade religiosa de estar próximo dos deuses, os seres humanos tiveram que improvisar e criar, graças a seu engenho e criatividade, um novo modo de sobrevivência. O mito de

Prometeu nada mais é, para Vico, senão o drama da sedentarização: Prometeu, o astuto previdente-providente, em nome dos recursos da humanidade, rouba o fogo dos deuses, mas depois, punido pelo roubo, é acorrentado às montanhas e fica aí preso daí em diante, embora salvo pelo trabalho de Hércules. O mito de Prometeu ganha de Vico uma moderna interpretação antropológica, que articula o advento da religião, do domínio do fogo e da agricultura, de modo que a agricultura não pode ser reduzida a uma simples forma de sobrevivência; para os primitivos, tratava-se de um ritual de consagração da divindade. Vico fundamenta tal explicação a partir da etimologia do “arado”, que, segundo o filósofo, vem de “ara”, que significa “altar”. Vico descobre essa relação etimológica entre o arado e o altar: da ara teria vindo a ideia do arado. A agricultura no mundo primitivo e selvagem está diretamente ligada ao culto.

As terras aradas foram as primeiras aras do mundo. E nelas foram feitos a Júpiter os sacrifícios dos ímpios da comunhão infame que violavam os primeiros altares, que foram os primeiros campos de trigo. O primeiro *colere* que nasceu no mundo da gentildade foi o cultivar a terra e o primeiro culto foi o erguer esses referidos altares, neles acender esse primeiro fogo, que Prometeu roubou do sol, e fazer sobre eles sacrifícios dos homens ímpios (VICO, 2005A, § 549).

A agricultura, nesse contexto, é extremamente religiosa e ritualística, envolve até sacrifícios terríveis. Fogos, cozimentos, plantações, imolações, tudo isso tem uma explicação religiosa, que envolve essa mudança de comportamento do ser humano. Trata-se de uma teoria nada convencional sobre a origem da agricultura, que, no entanto, não pode descolar-se da interpretação materialista (PACI, 1994, p 13-4; GIRARD, 2006, p. 163, 182). Pode-se dizer, por um lado, que Vico considera o materialismo insuficiente epistemologicamente para explicar no mundo primitivo as raízes da coletividade e da sociabilidade do mundo humano; por outro lado, torna-se instrumento eurístico deveras fértil para satisfazer a exigência epistemológica de explicar os aspectos concretos e materiais das necessidades e utilidades que movem a história humana, sobretudo na medida em que o processo dinâmico de humanização desde sua origem natural e primitiva é visto como um confronto com a matéria e as condições naturais, que ganha forma com a força modeladora do trabalho: por meio de noções materialistas, portanto, Vico pode dar ênfase à importância do papel do corpo, das paixões e das utilidades e necessidades materiais na história humana (GIRARD, 2006, p. 175, 181). Na verdade, não se trata de uma negação de todas as teses materialistas, mas apenas de seus princípios fundamentais. Muitas são as noções que Vico reelabora e redireciona a partir de Lucrécio (LUCRÈCE, 1997, VI), por exemplo: a origem animal do ser humano; a libido errante que caracteriza o comportamento animal dos primeiros seres humanos (GUIDO, 2012, p. 104, 114, 120); o gigantismo e a corpulência destes; a utilidade e a necessidade como critério de explicação

do comportamento humano; a origem mimética e natural da linguagem; o domínio do fogo advindo do raio. Uma vez que o corpo, a matéria, a natureza e a utilidade pessoal guiada pelo instinto de sobrevivência estão na gênese do ser humano, não se trata de negá-los, mas de controlá-los, domesticá-los, canalizá-los, pois são “ocasiões” para novas dinâmicas propriamente humanas (GIRARD, 2006, p. 172; CAPORALI, 2018, 6-7; SILVA NETO, 2018, 6-9). No caso da teoria do homem primitivo, que tem suas origens na tradição materialista, a torção é evidente: certamente é um dos muitos casos em que o feitiço se vira contra o feiticeiro, pois a teoria do homem primitivo de Vico, lançando mão de todas aquelas noções materialistas reelaboradas e articuladas em novo contexto teórico, serve, no fim das contas, para demonstrar que o ser humano, em sua essência, não é igual aos animais. Vico usa as teses do materialismo contra ele mesmo, embora acabe paradoxalmente por reforçar e enriquecer o processo que levou à consolidação da ideia do “primitivo” como ponto de partida científico para a história das nações, em detrimento do quadro bíblico ortodoxo das origens (ROSSI, 1992, p. 222, 232-3, 327-8). Se, para Lucrécio, a formação dos primeiros grupos sociais, no caso, das primeiras famílias, está em linha de continuidade com a utilidade pessoal que caracterizava o ser humano na sua animalidade e comportamento errante, em Vico, acontece nesse momento uma ruptura com a causalidade mecânica da natureza, um grande salto antropológico – na verdade, o nascimento da natureza propriamente humana, social e produzida pelo conato humano, que dará lugar, muito tempo depois, ao mundo das nações.

A ideia de que a economia dos homens primitivos não é redutível à própria utilidade pessoal, à simples luta pela sobrevivência, mas determinada decisivamente e configurada pela religião, pode ser claramente encontrada no estudo de Curt Nimuendaju Unkel sobre os indígenas guarani do Brasil no início do século XX. Nimuendaju é o nome que os Apapocúva-Guarani lhe deram, quando foi adotado pela tribo. No ritual de nomeação (NIMUENDAJU, 1987, p. 29-33), análogo ao batismo cristão, geralmente destinado aos recém-nascidos, mas também válido para a regeneração ou integração de adultos de fora da tribo, o pajé tem que descobrir de onde vem a alma da pessoa a ser nomeada, de que parte do céu ela vem para reencarnar, com o intuito de, assim, encontrar o nome apropriado de acordo com tal região celeste e as entidades que a habitam. Durante o ritual, enquanto o corpo do pajé dorme na rede da casa de danças, sua alma voa para uma certa região do céu, a fim de indagar os seres que aí habitam sobre o nome da alma reencarnada na pessoa a ser batizada (RECALDE, 1950, p. 101). Quem escolhe o nome do novo membro da comunidade não são os pais, é preciso conhecimento do mundo espiritual para tanto; o nome não é algo arbitrário, meramente convencional e designativo; o nome tem que representar, ou melhor, tem que expressar o próprio ser da pessoa. Assim, Curt Unkel, um alemão que veio muito jovem para o Brasil no começo do século XX, teve o privilégio de ser adotado pelos Apapocúva com os quais

convivia e recebeu o nome de Nimuendaju, nome da alma que reencarnou nele e que significa “aquele que cria seu próprio lugar” (IBIDEM), o que representa muito bem a condição desse estrangeiro que passa a integrar aquela nova comunidade. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* é um livro clássico da etnologia guarani no Brasil e foi publicado originalmente em alemão em 1914, mas traduzido para o português apenas em 1987. Infelizmente, a biblioteca e os arquivos pessoais de Nimuendaju, se bem que em grande parte digitalizados, perderam-se em meio às chamas que destruíram o Museu Nacional do Brasil em 2018.

Para Nimuendaju, o que explica a organização social dos indígenas Apapocúva-Guarani é a religião. Os Apapocúva, um subgrupo dos guarani, são originários do sul do estado do Mato Grosso do Sul, região próxima às antigas cataratas de Sete Quedas, submersas pela represa de Itaipu no rio Paraná, a norte da fronteira com o Paraguai e a oeste com o estado do Paraná, isto é, situada no lado oeste do rio Paraná. A economia e a organização social desses indígenas, segundo Nimuendaju, estão profundamente enraizadas em sua religião, e não simplesmente no pragmatismo da luta pela sobrevivência. Para explicar a causa das migrações desse povo, foi preciso explicar por que eles deixaram o sul do Mato Grosso do Sul e foram procurar alguma coisa muito mais importante à leste, no litoral atlântico. Nimuendaju constata que os Apapocúva têm migrado periodicamente e sistematicamente para a costa do litoral brasileiro, mas sua explicação diverge sobremaneira daquelas que desconsideram o papel da religião, e sobretudo daquelas que, por desconhecimento da língua e da mitologia guarani, supõem que tais indígenas não tem uma religião própria, importante e decisiva.

Por muito tempo, acreditou-se que os guarani, catequizados pelos missionários das missões jesuíticas, aceitavam de bom grado a religião cristã pelo simples fato de não terem uma religião própria, de modo que toda sua religiosidade teria sido, na verdade, importada da religião cristã (NIMUENDAJU, 1987, p. 3, 27-9). Trata-se de uma problemática bastante familiar a Vico, filósofo seriamente empenhado em demonstrar que a cultura de um povo não se explica por difusionismo (BURKE, 1997, 49-51, 70). Não se pode, por exemplo, sustentar que a cultura hebraica, sobretudo a mosaica, tenha sido importada do Egito, como se fosse um subproduto da cultura mais antiga do Egito. Nesse sentido, Vico não pode considerar a cultura romana como se tivesse sido importada da Grécia, como se fosse uma reedição da cultura da Grécia clássica – mais especificamente, ele refuta a lenda de que a Lei das XII Tábuas, que funda a República de Roma, teria vindo de Atenas, como mera cópia das leis democráticas atenienses. Além disso, Vico também historiciza as culturas indígenas das Américas, interpretando-as como absolutamente autênticas e genuínas, oriundas das necessidades próprias e das utilidades próprias dos povos ameríndios. Assim foi com os hebreus,

assim também se deu com os romanos e depois com os ameríndios, entre tantos mais: tudo nasce de dentro, do âmbito das necessidades internas do povo, e não de fora. Vico defende o internalismo das culturas (IBIDEM, p. 70-1), de tal modo que, considerando o interior das culturas e cotejando-as, seria possível perceber que existe uma natureza comum do gênero humano, porque se verifica que povos completamente distantes e afastados uns dos outros, que nunca se conheceram, cultivam costumes semelhantes, e mais do que isso, compartilham da mesma dinâmica de desenvolvimento histórico. O mito de Guyraypotý, o Noé guarani que se salvou do dilúvio universal (RECALDE, 1950, p. 110), é um desses casos, entre tantos outros mitos guarani tão parecidos com os clássicos greco-romanos e hebraico-cristãos, entre outros.

O internalismo de Vico, ao que parece, coincide com o perspectivismo ameríndio, no sentido de que toda cultura se constrói e se configura a partir de uma perspectiva de vida e, portanto, nasce das necessidades e utilidades de cada povo; contudo, depende da interpretação dessas necessidades e da interpretação de sua relação com a natureza. Em Vico, o internalismo das culturas, embora conduza a um multiculturalismo, todavia não cai no relativismo, porque há uma dinâmica universal das variações culturais, diversificadas pelas múltiplas formas de relação com a natureza e o corpo. Para o pensamento ameríndio, o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade e veem os demais existentes segundo suas próprias características e potências. Por exemplo, enquanto os espanhóis verificavam se os indígenas têm alma, esses submergiam os brancos para ver se seus corpos apodreciam, de tal modo que os espanhóis nunca duvidaram de que os indígenas tinham corpos, porque os animais também os têm, enquanto os indígenas nunca duvidaram de que os espanhóis tinham alma, porque os animais e os mortos também os têm (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 35-7, 42). Além disso, a natureza pode sofrer uma metamorfose no esquema conceitual da perspectiva de vida e confundir-se com a cultura, de tal modo que para os indígenas “o sangue é a cerveja da onça”, “os vermes da carne podre são os peixes assados dos urubus”, “a mandioca fermentada é um defunto para as almas dos mortos”, “o lamaçal é um templo de cerimônias para as antas”, etc. (IBIDEM, p. 53, 64). Assim, na “epistemologia ameríndia” a natureza e os seres vivos podem ser compreendidos pelas figuras da personificação e da metamorfose, e a cultura, por sua vez, pode ser naturalizada, de tal modo que a preparação da roça coincide com a gênese do mundo, o palácio das antas é o lamaçal, a cerveja da onça é o sangue, e assim por diante. Na mitologia ameríndia, os agentes míticos se definem por sua capacidade de serem outra coisa, cada existente é semelhante aos demais sob a condição de poder ser diferente de si mesmo, de modo que a cultura pode ser entendida como a possibilidade de variação e a natureza como a própria naturalidade da variação (IBIDEM, p. 57, 61, 69). Algo semelhante ocorre no sistema metafísico de Vico (2005B),

segundo o qual tudo é feito na natureza, tudo é produção, nada é dado, tudo é obra, de maneira que o fazer, o operar, o criar são a própria natureza das coisas, sendo a natureza uma perpétua *poiesis* divina e a cultura a *poiesis* que define a própria natureza humana ao se fazer.

Após se aprofundar no conhecimento da língua e da mitologia guarani, Nimuendaju conclui que as migrações dos Apapocúva não deveriam ser explicadas pela busca de melhores condições de vida, nem por questões bélicas decorrentes da conquista territorial. Com base em registros e relatos coletados, Nimuendaju (1987, p. 8-9) constata que desde o início do século XIX as tribos guarani do sul do estado do Mato Grosso do Sul já vinham organizando um movimento religioso que promovia migrações messiânicas:

Pajés, inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos em maior ou menor número, e partiram em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da "Terra sem Mal"; alguns a julgavam situada, conforme a tradição, no centro da terra, mas a maioria a punha no leste, além do mar. Somente deste modo esperavam poder escapar à perdição ameaçadora.

Examinando mais a fundo, Nimuendaju supõe que esse movimento provavelmente remonta a origens pré-colombianas. Para ele, todos os indícios revelam que as tribos tupi e guarani que ocupavam quase todo o litoral brasileiro no momento do descobrimento estavam ali há relativamente pouco tempo. Evidentemente devem ter sido hábeis guerreiros, para conquistar grande parte do litoral brasileiro. Mas tudo indica que a motivação principal não fora simplesmente a expansão territorial, tampouco a busca por melhores condições de sobrevivência:

Seus conhecimentos navais não haviam ultrapassado os princípios mais rudimentares de uma navegação costeira; sua principal fonte alimentar não era a pesca, mas a agricultura e a caça; ainda na época do descobrimento eles tinham, de um modo geral, as características de uma tribo interiorana. [...] Tais considerações me levaram à suposição de que a mola propulsora para as migrações dos Tupi-Guarani não foi sua força de expansão bélica, mas de que o motivo tenha sido outro, provavelmente religioso; sua habilidade guerreira apenas lhes possibilitou realizar, até certo ponto, os seus planos. O século XX não raiou para os Tupi do litoral. Por isso decidi divulgar o que ouvi dos seus parentes, os Guarani do sul (NIMUENDAJU, 1987, p. 107-8).

Os relatos colhidos junto aos próprios Apapocúva com quem Nimuendaju convivia confirmam essa hipótese da origem interiorana desse povo e de sua recente ocupação do litoral. Tais relatos, analisados com alto rigor filológico, sustentam sua interpretação de que as periódicas migrações dos guarani para leste não decorriam, nem da ameaça de tribos inimigas, nem da expectativa de encontrar melhores condições naturais de vida do outro lado do Paraná, nem

tampouco do desejo de se integrar mais intimamente à “civilização” dos colonizadores, mas eram inspiradas principalmente pelo medo da destruição do mundo e pela esperança de ingressar na “Terra sem Mal”. Uma tal migração para o leste não derivava de uma motivação “pragmática” e gerava, na verdade, uma série de dificuldades adicionais para a sobrevivência desses povos:

(a migração) avançava muito lentamente, impondo aos participantes as mais severas privações. Os velhos debilitados e as crianças pequenas atrasavam a caminhada. As danças de pajelança de todas as noites e as prescrições de jejum tornavam difícil achar alimentos adequados. Destes, o mel era o principal, mas também ele era difícil de ser encontrado em quantidades suficientes para um número tão grande de pessoas. Quando chegava a época da derrubada, fazia-se uma pequena roça onde quer que se estivesse, e se aguardava a colheita de modo a usar ao menos parte dela durante a caminhada. A tradição dos Apapocuva narra como os retardatários eram atacados pelos animais ferozes, e como, certa ocasião, um índio se entregou voluntariamente aos jaguares como presa, para que os seus ganhassem algum terreno sobre as feras que os perseguiram e atingissem o contingente principal (IBIDEM, p. 101-2)

Isso mostra como os indígenas brasileiros não são nada preguiçosos, segundo o estereótipo dos colonizadores; pelo contrário, são extremamente determinados e obstinados nessa busca pela Terra sem Mal. Eles largam tudo e deixam tudo para trás, para continuar caminhando na sua peregrinação. Não há nada de uma conveniência preguiçosa, como sugere a maledicência do senso comum ocidental acerca dos indígenas; muito pelo contrário, são extremamente disciplinados e empenhados em suas danças rituais pelas quais buscam chegar a sua Terra sem Mal, onde não há males, nem dores e principalmente não há morte, como se fosse o reino da idade de ouro cantada por Hesíodo (HESIOD, 2006, v. 106-126).

Outra coisa que confirma o modo de vida integralmente interiorano dos guarani, oriundos das profundezas mais remotas do continente sul-americano, é a pouca familiaridade com o mar. Acompanhando os Apapocúva em sua saga rumo à costa atlântica, Nimuendaju relata a impressão dos guarani quando chegam ao mar: as ondas que fustigam a terra assomam como inimigo feroz, ameaçadora fatalidade. Eles não se estabelecem à beira mar, pois jamais tentam navegar e nem vivem do mar. A maioria acabava retornando para o planalto. Entretanto, a qualquer momento, sonhos, visões ou manifestações da natureza poderiam anunciar-lhes a destruição iminente do mundo; quando isso acontecia, o pajé organizava um ritual auxiliado por seus discípulos, no qual jejuavam e dançavam por até três ou quatro dias, no intuito de que fosse revelado o melhor caminho para a Terra sem Mal. Aliás, onde quer que estejam, fazem danças rituais religiosamente o ano inteiro, seja na expectativa da revelação do caminho, seja para resolver as inquietações que afligem a tribo, ou mesmo para reforçar seus laços de reciprocidade. É preciso muita organização e preparo

- especialmente físico - para sustentar uma dança de pajelança durante um ano inteiro. Isso mostra que, por trás de sua suposta inconstância, há muita seriedade e constância na admirável perseverança com que se dedicam a alcançar seus elevados e metafísicos desígnios (NIMUENDAJU, 1987, p. 99-100). Abandonar suas roças e campos de caça não é o que se pode chamar de pragmático, não é claramente útil tal movimento migratório no sentido da sobrevivência.

Além disso, Nimuendaju ressalta a importância dos sonhos para essa cultura indígena: a capacidade de sonhar está intrinsecamente ligada à própria noção de sabedoria (IBIDEM, p. 34). Experiências oníricas são determinantes na vida desses povos. Em razão dos sonhos, de uma hora para outra deixam os lugares em que se encontram, justamente porque alguém da tribo teve um sonho, sendo este um mal presságio. Nimuendaju conta que certa vez seu pai adotivo, que era também o pajé da tribo, acordou chorando incessantemente, não parava de chorar e cantava também sem cessar. Depois que terminou o canto, perguntaram o que tinha acontecido, e ele disse que tinha sonhado que o pessoal da tribo estava se matando por causa de um desentendimento; no entretanto, levou um golpe de foice e acabou morrendo no pesadelo. Foi o que bastou para decidir pela mudança da tribo: todos, então, arrumaram suas coisas e partiram daquele lugar. É um comportamento que não é nem um pouco “pragmático”, eles estão interessados em coisas muito mais importantes do que a mera sobrevivência, e seus interesses, suas necessidades são mediados por “corpulentíssimas fantasias”, como diria Vico. Por conta de seus trabalhos para o Serviço de Proteção ao Índio, Nimuendaju esforçava-se por criar reservas e levar os indígenas para lá; entretanto, essa ideia não era recebida com entusiasmo, pois os indígenas tinham outros interesses, muito mais metafísicos e espirituais. Certa vez, foi chamado para cuidar de um grupo que tinha se instalado às margens da represa Billings nos arredores da cidade de São Paulo, e que já estava prestes a chegar junto ao mar. Tentou de todas as maneiras convencê-los a mudar de rota em direção a uma reserva no interior do estado de São Paulo, a oeste, próxima à cidade de Rio Claro, mas sem sucesso algum. Finalmente, aceitou descer com os índios a Serra do Mar em direção ao litoral, para protegê-los e, ao mesmo tempo, mostrar-lhes as desvantagens da vida junto ao mar, onde não há muita coisa que os guarani possam encontrar para comer com seus recursos. Desolados com a lúgubre presença do mar, foram convencidos por Nimuendaju a regressar muito a contragosto. Voltaram, mas, chegando novamente no alto da Serra do Mar, arrependeram-se e deram meia volta retornando em direção ao mar. Em meio àquele impasse que o levava ao desespero, Nimuendaju relata que uma pequena menina guarani pôs a mão sobre seu ombro e disse que o que eles queriam não era comida, bebida ou proteção, mas tão somente ingressar na Terra sem Mal, onde não havia morte, nem dores, nem cansaço: “Para que precisamos de mata e terra para plantar milho? Diga-me, por que você vive falando de governo e de mata? [...] Não é, meu

irmão, nós vamos para o céu! Mamá, eu, você e todos nós” (IBIDEM, p. 106). Tal episódio serviu para convencer Nimuendaju da irreduzível motivação religiosa desse povo.

O exame acurado da língua e da mitologia dos povos guarani serve para Nimuendaju confirmar a suposição de que a base de sua organização econômica e social é a religião. Auxiliado pelos pajés que lhe contam as histórias, trata, então, de transcrever e traduzir da língua guarani dois mitos que explicam grande parte da perspectiva de vida guarani: o mito da criação do mundo (Inypirú) e o mito da salvação da destruição do mundo (Guyraypotý). No mito da criação (IBIDEM, p. 135-51), há três deuses primordiais: Ñanderuvuçu, o grande pai criador da Terra; Ñanderú Mbaecuaá, seu grande irmão; e Ñandecy, a primeira mulher, a grande mãe. Primeiro, Ñanderuvuçu traz o sol em seu peito e acha a si mesmo em meio à escuridão originária. Depois, traz consigo uma cruz de madeira, que serve como escora sobre a qual alicerça e dispõe a Terra. A forte presença das cruzes nas instalações dos guarani, inclusive nos enterros, teria sugerido erroneamente aos missionários cristãos que o povo indígena assimilava os sacramentos do cristianismo de muito bom grado, o que provaria o sucesso da catequização promovida pelas missões. Mas a cruz dos guarani não é a cruz de Cristo; segundo Nimuendaju, ela remonta à cruz da criação do mundo, e indica, na verdade, os pontos cardeais. Ñanderuvuçu cria a Terra sobre a cruz; em seguida, cria a água e acha, então, o seu irmão, Ñanderú Mbaecuaá. Ñanderuvuçu faz uma panela de barro e cria aí a mulher, Ñandecy. Ñanderú Mbaecuaá tira-a da panela, e ambos engravidam-na na casa feita por Ñanderuvuçu, deixando-a grávida de gêmeos, sendo um filho de cada um. Ñanderú Mbaecuaá vai embora e Ñanderuvuçu faz sobre a terra a sua roça de milho. Assim, as primeiras coisas que o deus criador ensina são a cerâmica, a casa e a agricultura. Ñanderuvuçu briga com Ñandecy e parte também. Ñandecy, grávida, vai ao seu enalço, mas no meio da jornada erra o caminho e é devorada e estraçalhada pelas onças, que descobrem os gêmeos em seu ventre e tentam comê-los de todas as maneiras, sem sucesso, pois seus corpos resistem graças aos seus poderes mágicos.

Os heróis fundadores da nação Apapocúva-Guarani são esses gêmeos, Ñanderyqueý e Tyvýry. Eles passam a ser criados pelas onças e pela Avó-Onça, que representariam tribos inimigas, provavelmente os Kaigngy, archi-inimigos dos Apapocúva. Avisados por um jacu e um papagaio de que as onças tinham matado sua mãe, vingam-se com armadilhas inventadas para matar as onças. Daí em diante, caminham pelo mundo conquistando novos horizontes. Inventam também a caça dos quatis e dos pássaros. Inventam o remédio para veneno de cobra: Ñanderyqueý deixa-se morder pelas cobras, enquanto Tyvýry faz várias tentativas para escolher o melhor remédio; quando o remédio falhava e Ñanderyqueý morria, Tyvýry enchia-lhe a cabeça com seu sopro mágico, para que voltasse à vida. Ñanderyqueý é o próprio Hércules, o herói civilizador, por cujos trabalhos ensina as técnicas básicas que fundamentam o modo de vida guarani. Tal como Prometeu, ele

ensina a roubar e dominar o fogo dos céus, guardado pelos urubus. Ensina a queimar os campos para se fazer a roça, como Hércules, segundo Vico, teria ensinado por ocasião do seu primeiro trabalho, o de matar o leão de Neméia, que expelle fogo pelas ventas e queima a floresta neméia. Finalmente, ele cria o principal ritual religioso dos Apapocúva, em torno do qual gira todo seu modo de vida: a dança de pajelança, que é inventada no momento em que os gêmeos resolvem encontrar o seu pai. No mito, eles ficam meses cantando e dançando sem parar, até que o grande pai vem e os leva para o além, onde vão ocupar o céu. Ñanderyqueý, então, toma o lugar do pai no zênite do céu. Instado pelos filhos, Ñanderuvuçu reconstitui a grande mãe, Ñandecy, que passa a ocupar o oriente do céu, e faz Tupã, o filho caçula, o último dos deuses primordiais, que toma lugar no ocidente.

Tupã foi considerado pelos missionários como o Deus cristão dos guarani. Contudo, nessa versão dos Apapocúva-guarani coletada por Nimuendaju, a mitologia revela que ele, na verdade, é secundário. Ele é o filho caçula, e a presença dele explica somente as chuvas e trovoadas. Vive no ocidente do céu, enquanto sua querida mãe vive do outro lado, no oriente. Como eles têm um apego muito grande um pelo outro, Tupã sempre acode a mãe. Ela fica em casa e sempre o chama; quando ele vai ao encontro da mãe e atravessa o céu com sua canoa, faz um enorme barulho, que é a trovoadas chegando. Então, o enfeite que perpassa seu lábio, típico dos guarani, começa a brilhar como um raio. É o deus do raio e do trovão. Aliás, a explicação filológica de Nimuendaju seria muito bem recebida por Vico, pois pretende demonstrar que o nome “Tupã” é uma onomatopeia. Para Vico (1990, § 447), o estampido do som de “Ious” (Júpiter) dos latinos e o sibilo do som de “Zeus” dos gregos produzem onomatopeias do estampido do trovão e do silvo do raio quando cai. Analogamente, para Nimuendaju (1987, p. 116), “Tupã” seria uma onomatopeia das tempestades brasileiras, repletas de raios e trovões: “tu” significa água barulhenta (de onde vem “itu”, que é o salto ou pequena queda de um rio) e “pã” significa pancada; ou seja, Tupã é uma pancada de água barulhenta. O deus guarani do raio e do trovão é uma onomatopeia que confirma mais uma vez duas suposições de Vico, a saber, o “dicionário mental comum” e a “uniformidade de costumes” dos povos, cujas origens estariam na comum e uniforme dinâmica interna de desenvolvimento das culturas.

Dispõem-se, assim, no céu os deuses primordiais: Ñandecy, a grande mãe, no oriente; no zênite, Ñanderyqueý, o filho mais velho de Ñanderuvuçu, o grande pai; e Tupã, o caçula, no ocidente. A disposição dos deuses primordiais no céu e de tudo que lhes concerne constitui uma cosmologia importantíssima para se determinar o nome dos recém-nascidos no ritual do batismo, pois o pajé precisa saber de onde vêm suas almas para dizer seus nomes, que, por isso, devem remeter ao contexto dos deuses que ocupam tais regiões celestes. Ñanderyqueý provavelmente está

ligado à presença do sol, porque do zênite pode cuidar de toda Terra. Tupã está ligado à chuva, pois faz barulho quando se dirige à sua mãe, mas se aquieta quando se encontram. Ñandecy vive onde nasce o sol, para além do mar, onde fica a Terra sem Mal, aonde todos os Apapocúva querem chegar. É precisamente rumo a esse “paraíso” que é a Terra sem Mal, onde vive a grande mãe, que todos têm migrado, de oeste para o leste, do interior para o litoral. O oriente, onde nasce o sol, está além-mar, de modo que guarda uma certa relação com o mar. O mar sinaliza a direção do paraíso, mas ao mesmo tempo representa a mais terrível ameaça para o povo Apapocúva: o dilúvio. A qualquer momento, quando Ñanderuvuçu, o criador, despertar de sua rede, ele pode querer destruir o mundo pelo fogo a oeste e pelo dilúvio das águas a leste.

O mito do dilúvio (NIMUENDAJU, 1987, p. 153-6) compõe o mito do fim do mundo, uma escatologia fundamental para a cultura dos Apapocúva, que também confirma a “uniformidade de costumes” percebida por Vico. Além do dilúvio, faz-se presente também a ideia de uma conflagração universal: um incêndio deverá queimar a grande cruz que serve de escora da Terra. Ñanderuvuçu é o deus da criação, mas também da destruição, e, quando ele decidir, o mundo será destruído. Certa vez, ele deu tal aviso ao líder dos Apapocúva, Guyraypotý, o mítico líder fundador, e disse que a Terra iria desmoronar e que tudo seria consumido pelo fogo de oeste para leste, de modo que eles teriam que deixar o lugar onde se encontravam. Começaram, então, uma caminhada rumo a leste, até a Serra do Mar, que na língua guarani significa “dique do mar”. A Serra do Mar é como se fosse um dique que segura o mar, que o impede de invadir a Terra. A conflagração universal queimou aquela escora que servia de fundamento à Terra, que começou a desmoronar e, ao afundar, deixou o mar invadir o continente. Foi preciso, assim, chegar até o ponto mais alto da Serra do Mar e esperar aí o cataclismo, que certamente tomaria a Terra; e quando isso acontecesse, seria preciso estar preparado. Por isso, Guyraypotý fez no alto da Serra do Mar uma grande casa de madeira, que lembra Noé entre os hebreus e Deucalião entre os gregos. Toda a tribo abrigou-se ali e, conduzida por seu líder, teve que cantar e dançar sem parar, para que seus corpos ficassem leves e a casa não afundasse nas águas do dilúvio. Certa hora, depois que as águas já tinham tomado tudo, Guyraypotý subiu no telhado da casa e pediu aos pássaros que o ajudassem: os pássaros, então, pousaram em seus braços estendidos e batendo asas alçaram-no, levando consigo a casa para o alto. Por efeito do canto, da dança e do vôo dos pássaros, a grande casa, primeiro, flutuou sobre as águas, depois subiu voando até o céu e chegou ao paraíso, a Terra Sem Mal.

Seguindo rigorosamente o ritual da pajelança criado por Ñanderyqueý, Guyraypotý, através do canto e da dança, chega com sua tribo à Terra sem Mal, onde há jaboticaba, banana e mel à vontade e onde os animais predadores não entram – só entra o tatu de estimação que a filha do líder trazia escondido consigo. Lá também vivem certas aves, a arara e o sabiá, que lhes dão as boas

vindas e perguntam o que querem comer e beber. Em seguida, Ñandecy prepara um bolinho de milho doce, bananas assadas e uma espécie de cerveja chamada *caguy*. Por último, diz a eles: “Na terra a morte é o fim para vocês. Não voltem para lá, fiquem agora aqui!” (IBIDEM, p. 151). A saga de Guyraypotý é a lenda que explica exatamente o movimento migratório dos Apapocúva. Segundo Nimuendaju, esse é o mito que explica o movimento migratório que promoveu a ocupação de quase todo litoral brasileiro pelos tupi-guarani desde antes do descobrimento. Eis uma teoria completamente diferente de uma explicação materialista, segundo a qual tais povos teriam ocupado o litoral, ou movidos por conquistas territoriais, ou por sua ambição de poder, ou mesmo porque procuravam melhores condições de vida no litoral junto à civilização, o que, para Nimuendaju, é um completo absurdo: não há nada mais contraproducente do que sair de lá do interior, onde se vive bem da caça e da agricultura, e pôr a perder no litoral esse modo de vida já consolidado.

Mesmo se considerarmos a utilidade que representa a rotação das culturas para não cansar a terra, as migrações nunca ocorrem por questões econômicas simplesmente, são ciclos simultaneamente ecológicos e espirituais. A terra nunca é um simples meio de produção econômica, é acima de tudo a casa onde se canta e dança para se alcançar a plenitude, é o lugar da experiência religiosa (MELIÀ, 1990, p. 36, 39). Os ciclos migratórios estão em sintonia com o princípio metafísico-biológico segundo o qual tudo nasce, vive e morre. A terra é móvel e mutável e está sempre ameaçada pelo desequilíbrio e o esgotamento. Os guarani têm uma consciência aguda da fragilidade e da instabilidade da terra: a qualquer momento a cruz de Ñanderuvuçu, a escora da terra, pode cair. Por isso, o mito do dilúvio e a ameaça do fim do mundo estão na raiz dessa cultura e dos seus movimentos migratórios (IBIDEM, p. 41). Além disso, o mito da criação não se refere apenas à fundação e assentamento da terra, mas também ao seu desdobramento contínuo, representado pelas andanças dos gêmeos fundadores, Ñanderyquey e Tyvýry, e do pajé salvador, Guyraypotý, heróis ao mesmo tempo agricultores e migradores. O mal da terra pode vir da ameaça dos inimigos, pode vir da ação depredadora dos colonizadores, pode vir do cansaço da terra, mas sobretudo da doença e da morte na aldeia, das suas insatisfações sociais ou inquietações religiosas. A terra boa não se define somente pelas condições de caça ou de plantio, é sobretudo na aldeia onde se dá a plenitude da vida guarani com a dança de pajelança, que reforça as relações de reciprocidade através do convite ritualizado para a festa. Contudo, é também na aldeia que se dá o mal maior: qualquer coisa que estrague a festa religiosa, por exemplo, é o supremo mal. A terra tem uma dimensão humana e espiritual, ela é boa quando tem uma casa de danças e um pátio, onde os guarani buscam a plenitude espiritual e reforçam sua religiosidade e reciprocidade. Aliás, a língua guarani atesta não só a riqueza linguística para designar tipos de solos, matas, vegetais e características ecológicas, mas também demonstra que a agricultura dos guarani está impregnada de

sentido religioso (IBIDEM, p. 39). O espaço cerimonial é o centro da vida guarani, e o pai-xamã, seu líder político-religioso, é a mais arcaica forma de organização social entre os tupi-guarani (IBIDEM, p. 42). Por isso, seu grande herói não é um grande guerreiro, mas um grande pajé com poderes excepcionais. Sua principal função é garantir as condições para a busca da Terra sem Mal e o caminho espiritual através da dança de pajelança, de modo que deve se responsabilizar por interpretar o mal que ronda a comunidade; entretanto, a percepção do mal nunca é uma mera avaliação econômica, mas uma consideração de fatores ecológicos, perturbações sociais e inquietações religiosas. No fundo, não é a migração nem o messianismo em si que definem o modo de ser guarani, mas a economia comunitária de reciprocidade voltada à busca da plenitude espiritual do grupo através da sua religiosidade e especialmente das festas e danças de pajelança (IBIDEM, p. 43-5).

Como se pode notar pela sua mitologia, os Apapocúva-Guarani são simultaneamente agricultores e migradores, o que é favorecido nas regiões quentes, como as do Brasil, que têm tempos de plantio e colheita mais de uma vez ao ano. Seja como for, segundo os relatos de Nimuendaju, os Apapocúva-Guarani geralmente pioram as condições de sobrevivência com as migrações, sem contar os jejuns e as restrições que lhes impõem suas práticas religiosas, o que poderia explicar o seu suposto pessimismo. Quanto a isso, parece que Nimuendaju errou em sua interpretação do pessimismo dos indígenas guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. xxiv). Eles não se preocupam com a mera sobrevivência, só querem ir para a Terra sem Mal e preparam-se religiosa e heroicamente para tanto. Não se trata, porém, de uma negação da existência, de uma negação da vontade, de um niilismo total, mas de um “espírito trágico”. As evidências arqueológicas indicam, antes, alegria de viver e gozo, grandes festas e convites recíprocos: é o que expressam as grandes panelas de *caguy*, com capacidade para até mais de 300 litros, bem como a beleza dos seus adornos e das demais cerâmicas (MELIÀ, 1990, p. 34). Pode-se dizer que um deus Baco os instruiu (NOELLI; BROCHADO, 1998), de tal modo que não podem ser simplesmente considerados eternos fugitivos, pessimistas e desgraçados. A busca da Terra sem Mal tem várias formas e está sempre ligada ao modo de viver a reciprocidade comunitária no convite para a festa religiosa e na dança ritual. Para concluir com uma indicação teórico-filosófica, além da interpretação nietzschiana do “espírito trágico” dos indígenas guarani e da interpretação deleuziana de seu “perspectivismo” e “multinaturalismo”, gostaria de sugerir também uma chave de leitura inspirada em Vico, à luz da tópica do heroísmo e da religião como fundamento da sociedade, com a consideração do espírito heroico, do vigoroso conato e das corpulentíssimas fantasias dos guarani descritos por Nimuendaju.

## Referências

- BURKE, P. *Vico*. São Paulo: UNESP, 1997.
- CAPORALI, R. “O ‘artesão’ e a ‘rainha’”. Livre arbítrio e divina providência em Giambattista Vico”, in *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá: EDUEM, 2018, v. 40, n. 1.
- CASERTANO, G. Os Pré-Socráticos. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.
- DESCARTES, R. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Campinas: Unicamp, 2015. Edição bilingue, apresentação geral, apêndices, tradução e notas por César Augusto Battisti e Maria Carneiro de Oliveira Franco Donatelli.
- DESCARTES, R. *Descartes. Discurso do Método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Introdução de Gilles Gaston-Granger; prefácio e notas de Gerard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.
- ELIADE, M. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- FAUSTO, J. “A cadela sem nome de Descartes: notas sobre vivissecação e mecanomorfose no séc. XVII”, in *Dois pontos*:. Curitiba, São Carlos: UFPR/UFSCar, 2018, v. 15, n. 1, pp. 43-59.
- GIRARD, P. “La tradizione epicurea e lucreziana nella filosofia di Giambattista Vico”, in *Quaderni Materialisti*. Milano: Edizioni Ghibli, 2006, n. 5
- GRASSI, E. “La priorità del senso comune e della fantasia in Vico”, in *Riverso, E. (Org.) Leggere Vico*. Milano: Spirali Edizioni, 1982.
- GUIDO, H. “A Vênus pudica, a natureza libidinosa. Notas para um confronto entre Vico e Lucrécio”, in GUIDO, H.; SEVILLA, J. M.; SILVA NETO, S. A. (Orgs.). *Embates da razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2012.
- HESIOD. *Theogony, Works and Days, Testimonia*. Edited and Translated by Glenn W. Most. Cambridge/London: Harvard University Press, 2006.
- KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LUCRÈCE. *De la nature*. Paris: Flammarion, 1997.
- MELIÀ, B. “A Terra sem Mal dos Guarani. Economia e profecia”, in *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 1990, v. 33, pp. 33-46.
- MONTAIGNE, M. *Ensaio*. Tradução de Sergio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- NIMUENDAJU, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec – Edusp, 1987.
- NOELLI, F. S.; BROCHADO, J. P. “O cauim e as beberagens dos Guarani e dos Tupinambá. Equipamentos, técnicas de preparação e consumo”, in *Revista do Museu de Arqueologia e*

Etnologia. São Paulo: USP, 1998, n. 8, pp. 117-128.

PACI, E. *Ingens Sylva*. Milano: Bompiani, 1994.

RECALDE, J. F. “A criação do mundo e o dilúvio universal na religião dos primitivos guarani”, in *Boletim da Sociedade Amigos do Índio. Separata da Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1950, n. 2, pp. 100-11.

ROSSI, P. *Sinais do tempo. História da Terra e história das nações de Hooke a Vico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SILVA NETO, S. A. “Entre acaso e destino. Vico e o conceito de Providência Divina”, in *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá: EDUEM, 2018, v. 40, n. 1.

VICO, G, “Princìpi di scienza nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni”, in *Opere*. Milano: Mondadori, 1990. A cura di Andrea Battistini, pp. 415-978.

VICO, G. *Ciência Nova*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005A.

VICO, G. *De Antiquissima Italorum Sapientia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005B. A cura di Manuela Sanna.

VICO, G. *De nostri temporis studiorum ratione*. Pomigliano d’Arco: Diogene Edizioni, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Nimuendaju e os Guarani”, in NIMUENDAJU, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec – Edusp, 1987.