

FALA INSTITUINTE DO DISCURSO MÍTICO GUARANY MBYÁ

Luiz Carlos Borges

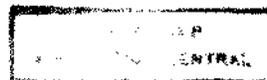
Luiz Carlos Borges

FALA INSTITUINTE DO
DISCURSO MÍTICO GUARANI
MBYÁ

Tese apresentada ao Curso de Lingüística do
Instituto de Estudos da Linguagem da
Universidade Estadual de Campinas como
requisito parcial para a obtenção do título de
Doutor em Lingüística

Orientadora: Profª Drª Eni Puccinelli Orlandi

UNICAMP/IEL
Campinas 1998



9911978

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP**

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
V.	E.
TEMPORAL	137840
PROG.	229/99
C	<input type="checkbox"/>
	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	10/06/99
N.º CPO	

B644f **BORGES, Luiz Carlos**
A fala instituinte do discurso mítico Guarani Mbyá /
Luiz C. Borges. – Campinas, SP : [s.n.], 1999.

CM-00123934-1

Orientador : Eni Puccinelli Orlandi
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Estudos da Linguagem

1. Linguística. 2. Análise do discurso. 3. Mito.
4. Língua Mbyá – Textos. 5. Índios Guarani – Religião e
mitologia. I. Orlandi, Eni Puccineli. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem.
III. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Profa. Dra. Eni Puccinelli Orlandi
Orientadora

Prof. Dr. Marcio Campos

Profa. Dra. Regina Müller

Profa. Dra. Suzy Lagazzi Rodrigues

Prof. Dr. José Horta Nunes

DEDICATÓRIA

à Lourdes Gondim
ao tempo-renascimento da memória

*“eu penei
mas aqui cheguei”*
(Luiz Gonzaga/Guio de Moraes)

*“A barra do amor
é que é meio ermo,
a barra da morte
é que ela não tem meio termo”*
(Cacaso)

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq, pela bolsa de estudo, processo nº 140334/93-9, que me possibilitou dedicar-me à consecução desta pesquisa.

Ao CNPq/Museu de Astronomia e Ciências Afins que institucionalmente abriga e incentiva as minhas pesquisas. Em particular, ao Dr. Henrique Lins Barros, cujo apoio ajudou a tornar menos dificultosa essa jornada.

Ao CNPq/Museu Paraense Emílio Goeldi, onde iniciei minha carreira de pesquisa.

Ao Instituto de Estudos da Linguagem, onde fiz minha formação acadêmica para trilhar os caminhos da Linguística.

À Profª Drª Eni Puccinelli Orlandi, cuja inspiração e orientação foram fundadoras para a realização deste trabalho.

Ao Prof. Jurandy Wanghan de quem recebi as primeiras lições, estímulo e indicação para a carreira de lingüista.

À Profª Drª Linda Gondim, pela leitura crítica dos originais e sugestões de fundo e forma.

Ao Prof. Dr. Fernando Fiuza de Mello que, munido de paciência e arte, elaborou os gráficos contidos nesta tese.

À Profª Marisa Mocarzel que, com arte e fraternal amizade, elaborou a capa.

À Lourdes Gondim, por ter acreditado e me ter feito acreditar.

A Leonaldo Borges e Celeste C. Borges, a quem, afinal, tudo devo.

À Adelaide M. Borges e Ana Rosa Borges, cujo acolhimento, paciência e carinho foram inestimáveis para o meu percurso acadêmico e de vida.

A Ana Lucia, Ana Claudia, Bárbara e Luis Paulo por terem sabido amar e compreender.

A todos que, direta ou indiretamente, afetiva ou materialmente, contribuíram para tornar possível o acontecimento tese.

SUMÁRIO

ABERTURA: O MITO E A LEITURA

1. GÊNESE, 11
2. PERCURSOS E METAS, 15
3. OS GUARANI MBYÁ: BREVES CONSIDERAÇÕES ETNOGRÁFICAS, 21

PRIMEIRO MOVIMENTO: UMA REVISITA À ORDEM TEÓRICA

1. A AD E SEU ESCOPO, 29
2. 1.1. A FUNDAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA DA AD, 30
3. 1.2. RETORNO À FUNDAÇÃO, 39
 - 1.2.1. SENTIDO, 39
 - 1.2.2. SUJEITO, 53
 - 1.2.3. DISCURSO, 60
 - 1.2.3.1. CONDIÇÃO DE PRODUÇÃO DO DISCURSO, 65
 - 1.2.3.2. DISCURSO E CONTEXTO, 70
 - 1.2.4. IDEOLOGIA, 73
 - 1.2.5. MITO E AD, 81
2. A MITOLOGIA: PROBLEMATIZAÇÃO TEÓRICA E ESCOPO, 85
 - 2.1. A DISCURSIVIZAÇÃO DO MITO EM SOCIEDADES DE TRADIÇÃO ORAL, 96
 - 2.1.1. O DISCURSO MÍTICO, 99
 - 2.1.2. O DISCURSO RELIGIOSO, 105
 - 2.2. A HISTORICIDADE E A TERRITORIALIZAÇÃO DO MITO, 123
 - 2.3. MITO E TEMPORALIDADE, 135
 - 2.4. A RACIONALIDADE MITOPOÉTICA, 147
3. O MITO E A ARTE VERBAL, 158
 - 3.1. NO CAMPO DA ARTE VERBAL: A POÉTICA DA ORALIDADE, 159
 - 3.2. A ETNOPOÉTICA OU A MITOLOGIA COMO ARTE VERBAL, 164
 - 3.2.1. TEXTO ORAL: TRANSCRIÇÃO ESCRITA E TRADUÇÃO, 168
 - 3.3. MITO E POÉTICA, 174
 - 3.3.1. OS GÊNEROS DA ARTE POÉTICA ORAL, 179
 - 3.3.1.1. OS GÊNEROS MITOPOÉTICOS GUARANI MBYÁ, 182
 - 3.3.1.2. MITOPOESIA: AUTORIA E VERSÕES, 186
 - 3.4. A MITOPOESIA GUARANI MBYÁ: O AYVU ROPYTA, 197
 - 3.4.1. AS NARRATIVAS FUNDADORAS DOS MBYÁ, 205
 - 3.4.1.1. CANTO 1: MAINO I REKO YPY KUE OU O APARECIMENTO DE ÑAMANDU: OS DIVINOS, 207
 - 3.4.1.2. CANTO 2: AYVY ROPYTA OU O FUNDAMENTO DA LINGUAGEM: OS HUMANOS, 222
 - 3.4.1.3. CANTO 3: YVY TENONDE OU A CRIAÇÃO DA PRIMEIRA TERRA, 232
 - 3.5. MITOPOÉTICA E ULTRAPASSAGEM, 240
 4. TEMPO DE CRIAÇÃO, TEMPO DE DESDOBRAMENTO: DO COSMO À CASA, 242
 - 4.1. EXCERTOS DE COSMOLOGIA MBYÁ, 249
 - 4.2. TEMPO DE RENASCIMENTO: PRINCÍPIOS DE COSMOLOGIA MBYÁ, 255

**SEGUNDO MOVIMENTO: A FUNDAÇÃO DISCURSIVA DOS GUARANI
MBYÁ**

1. OS FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO MBYÁ, 268
- 1.1. AS PALAVRAS E OS JOGOS DISCURSIVOS, 281
- 1.1.1. ESPELHAMENTO E ERRÂNCIA DOS SENTIDOS, 285
- 1.2. A RELIGIÃO GUARANI É AUTÓCTONE?, 291
2. O PROFETISMO MESSIÂNICO MBYÁ, 296
3. METAFÍSICA MBYÁ: A SEMPRE BUSCA DO ETERNO RETORNO, 302
4. A FUNDAÇÃO ESOTÉRICA DO AYVU ROPYTA: A FORMA- SUJEITO
JEGUAKAVA, 312

TERCEIRO MOVIMENTO: A HISTORICIDADE MITOPOÉTICA MBYÁ

1. OS TEXTOS COMO FATO E PRÁTICA DISCURSIVOS, 320
2. O AYVU ROPYTA COMO DISCURSO FUNDADOR, 329
3. O MITO E A FUNDAÇÃO DO ETHOS: A MEMÓRIA SOCIAL, 339

CODA: NO LABIRINTO DAS LEITURAS, 349

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, 357

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA, 366

RESUMO

A hipótese, que funda esta análise, assume que o mito desempenha um papel de discurso fundador. Não é suficiente, no entanto, assumir essa constatação e afirmá-la, é necessário apontar os mecanismos do funcionamento discursivo do mito, bem como examinar as condições de produção pelas quais o seu caráter de discurso fundador se materializa e, portanto, se historiciza nas práticas discursivas de uma sociedade de tradição oral, como a dos guarani mbyá. É este o objeto de estudo deste trabalho.

A partir dessa consideração analítica, a tese se estrutura visando desenvolver a hipótese inicial, e explicitar, com base nos textos mbyá e nos estudos de especialistas, a saturação do mito nas diversas formas de discursivização desse grupo indígena, bem como as relações de mútua determinação entre a fundação mítica e a formação imaginária desse povo.

Nas sociedades de tradição oral, mais do que em quaisquer outras, a estruturação étnica, histórico-jurídica e religiosa têm no mito a sua referência fundacional e sua sustentabilidade identitária. Assim, se o mito é capaz de refletir os estados de desenvolvimento das relações sociais, de acordo com os processos de formação e projeção de auto-imagem; de igual modo, a organização e funcionamento sociais refletem os princípios fundacionais presentes nas narrativas mitológicas estrito senso, dado que entre o mito e a sociedade estabelece-se uma dupla projeção especular.

No jogo estabelecido por esse duplo espelhamento, atua a Análise do Discurso. A análise, então, consiste em apontar as formas e as instâncias pelas/nas quais o mito fundador sustenta as redes de sentido que, por sua vez, informam e saturam o imaginário instituinte mbyá.

Um percurso metodológico dessa natureza implica, em primeiro lugar, em discutir a constituição discursiva do mito, e em relacioná-lo à historicidade e à arte. Em seguida, leva à verificação de sua insistente presença, seja no dito ou naquilo que, silenciado, é manifestação significativa; na estruturação histórico-jurídica do povo, o que inclui, no caso específico dos mbyá, a formação de uma ordem de racionalidade fundada na razão religiosa, responsável por uma de suas características mais acentuada: o profetismo messiânico e a busca da Terra Sem Males.

O estudo do discurso fundador mbyá, dada a complexidade de relações e implicações que são estabelecidas entre a ordem mítica e a social, mobilizou, para balizamento analítico, além do referencial teórico da AD, noções como magma de

significância, imaginário radical instituinte, forma e/ou imagem ideológica, e mecanismos de validade psicológica da ideologia. Este instrumental opera como investimento metodológico para abranger os mais diversos estratos e manifestações da sociedade mbyá, que são, em última instância, determinados pelo discurso mítico fundador, o qual manifesta a formação histórico-ideológica desse povo, a qual, por seu turno, constitui o cerne do seu imaginário radical instituinte.

A compreensão do mito, como magma de significância, demanda uma leitura que o entenda como constituidor daquilo mesmo que nele se representa: a razão imaginária que sustenta a sociedade. Consoante o que, é preciso compreender que a fundação significativa dessa sociedade, enquanto processo histórico-social, recorta(-se) (n) o mito. É isso que justifica dizer que as filiações de sentido, o dito, o não dito e o interdito da discursivização mbyá, significam porque o mito significa.

Palavras-chaves: guarani mbyá, língua guarani, religião, mitologia, discurso fundador, análise do discurso

ABERTURA: O MITO E A LEITURA

*Yvy Tenonde oguero-jera eý mboýve i
[antes de haver criado a Primeira Terra]
(Ayvu Rapyta: cap 1-viii)*

1. GÊNESE

O estudo da linguagem sempre me suscitou um grande interesse e curiosidade. Há(via) algo de enigmático e sedutor no fato de cada palavra e/ou enunciado mobilizar um complexo de movimentos, simbolizações e efeitos de sentido. O funcionamento do sistema língua/fala constituiu sempre uma parcela de meu interesse e curiosidade: a gramática, a semântica, as variações dialetais, as mudanças no tempo e no espaço. A maior parcela, entretanto, era constituída pelas questões de ordem ideológica: a linguagem enquanto materialidade de um processo no qual convergem simultaneamente o histórico-social, o imaginário, os processos de assujeitamento, enfim, o afloramento no dito (e no não dito) de sentidos não controlados pela intencionalidade. Aquilo que, escapando no/do sujeito, interdiz a relação defletora entre este sujeito e seu dizer.

Dentre os campos e correntes lingüísticas, a Análise do Discurso (AD), motivado particularmente pela leitura de Orlandi (1984/85, 1987, 1990 e 1992), respondia às minhas expectativas e urgências teórico-metodológicas, por oferecer a possibilidade analítica de lidar com o componente histórico-ideológico da linguagem. A própria constituição teórica da AD, cuja síntese programática tem por meta o funcionamento da relação entre a língua e a história, abria-me horizontes teóricos até então apenas ensejados.

Uma outra perspectiva veio somar-se ao meu interesse pelo estudo da linguagem: a das línguas indígenas. Trata-se de um campo sempre em aberto, dada a sua diversidade e o enorme potencial, para aplicação de métodos analíticos, cujos resultados contribuem para alargar o conhecimento acerca do objeto específico língua, bem como proporcionam um aprofundamento acerca dos elementos que constituem o homem em sua historicidade. A isso se acrescenta o fato de que, a despeito de toda produção lingüística analisando, descrevendo e classificando as línguas indígenas brasileiras, há ainda muito espaço a ser preenchido, inúmeras perguntas a serem feitas e respondidas, todo um campo de conhecimento e ação a ser ocupado. Seja no que respeita à lingüística interna ou estrutural, seja, enfim, referente a questões concernentes a todos os campos possíveis de serem abordados pelas ciências da linguagem.

É do cruzamento dessas constantes e da convergência de outras tantas variáveis que se originou esta tese. Do desejo de trabalhar a língua como materialidade discursiva da formação histórico-ideológica de um povo, bem como das relações entre sujeito e sentido, da manifestação e da instituição da sustentação imaginária de uma sociedade e das imagens que são construídas e projetadas, como parte dos procedimentos de validação psicológica e histórica da ideologia.

Não se tratava, contudo, de um projeto pacífico. A metodologia desenvolvida pela AD, para dar conta de enunciados em cuja materialidade pode-se compreender o funcionamento da relação constitutiva entre língua e história, encontra-se marcada e/ou determinada pelas características das sociedades de civilização ocidental. De modo que, determinadas exigências e pré-requisitos teórico-metodológicos, já em pleno funcionamento para analisar enunciados próprios dessas sociedades, deveriam ainda ser testados aquando de sua aplicação a enunciados de línguas indígenas, cujas condições socio-históricas de produção diferem estruturalmente daquelas.

Via de regra, a literatura de/sobre AD não contempla estudos concernentes à discursividade em línguas indígenas, considerando, ademais, que os já disponíveis constituem-se em número bastante restrito. Para tornar o quadro ainda um pouco mais complicado, a minha hipótese de trabalho versa sobre a existência de um discurso fundador em sociedades indígenas, e que este discurso manifesta-se no mito. Assim, o meu objeto de análise não se recorta entre os enunciados do cotidiano, nem tampouco entre aqueles proferidos em solenidades, sejam de ordem profano-política, ou de ordem religiosa. Minha proposta é examinar, à luz da AD, o mito como forma ou prática discursiva e, enquanto tal, no papel de discurso fundador.

A razão do mito impõe-se. A sua configuração, especialmente quando considerado o papel que desempenha em sociedades de tradição oral, é multidimensional. O mito constitui e atravessa a totalidade sócio-histórico-imaginária desse tipo de sociedade e, nesse sentido, ele é universal. As referências ao mito compõem um quadro multifacetado de linguagem, história, religião, poesia, instituição ético-jurídica e cosmologia. A sua presença revela-se, de um lado, razão de ser social e, de outro, comprovação e veracidade da auto-imagem da sociedade. A conjunção desses traços permite, então, denominá-las de sociedades de tradição mítica ou sociedades míticas.

O encadeamento metodológico da hipótese contingenciava um delineamento de sua abrangência, visto que a análise não se propõe a apontar universalmente, à maneira ontologista, que o mito, em geral, funciona nas sociedades indígenas, em geral, como discurso fundador. Em primeiro lugar porque incorreria numa pretensão generalista, em segundo, porque não existe uma tal entidade onto-etnológica ou onto-sociológica **sociedades indígenas**, mas diferentes nações, cujo parentesco lingüístico e ligações históricas de modo algum silenciam essas diferenças.

De mais a mais, partilho da filiação teórico-metodológica, logo, ideológica, segundo a qual o estudo dos mitos e das sociedades que o produzem não objetiva a modelação de uma proto-estrutura mítico-arquetípica, da qual todos os demais mitos viriam a ser versões étnicas e históricas. O foco é, antes, destacar, atuando sobre as

diferenças, as especificidades mítico-sociais de cada uma dessas sociedades em particular.

No meu entender, essa é uma das características da AD: compreender, pela noção de discursividade, que é a materialidade histórica que determina o magma de significações e, conseqüentemente, que o discurso não se reduz ao que é proferido/enunciado, uma vez que se compõe de formações histórico-ideológicas relacionadas às condições materiais da existência social.

Inicialmente, o projeto de pesquisa visava estudar os processos discursivos em seu ambiente de funcionamento. A sociedade indígena pretendida para meu campo de observação seria a dos Parakanã (família lingüística Tupi-Guarani). Contudo, devido à contingências de várias ordens, malogrou-se essa pretensão. Assim, foi necessário desviar o foco analítico para a observação indireta, usando para isso o material já coletado, analisado e publicado por outros estudiosos. Dentre as várias possibilidades que se me apresentaram, decidi-me pelo *Ayvu Rapyta*, de Leon Cadogan, com farto e bem compilado acervo de narrativas míticas dos guarani mbyá do Guairá (Paraguai).

Os motivos dessa escolha podem, resumidamente, ser apresentados: a) por tratar-se de um grupo da família lingüística tupi-guarani, com a qual tenho certa familiaridade; b) por apresentar um material mítico, etnológico e lingüístico bastante completo, contendo mitos cosmogônicos, fórmulas ritualísticas, narrativas heróicas e históricas, canções infantis, manifestações poéticas individuais; c) por ser material bilíngüe (guarani-espanhol), o que propicia verificar, e trabalhar, a materialidade lingüística do discurso mítico; d) por conter análises e explicações antropológicas e lingüísticas, de maneira a fornecer, ao analista de discurso, uma boa base de orientação sobre a língua e a sociedade guarani; e) por ter verificado que a religiosidade mbyá, o primado do logos em sua constituição imaginária, oferecia um fecundo campo de análise.

Eis o desafio: operar o dispositivo teórico-metodológico da AD, aplicá-lo à discursividade de uma sociedade indígena, tendo como material de trabalho fatos discursivos, históricos, lingüísticos e etnográficos publicados em 1959 (relançado em 1992). Para balizar minha incursão pelos processos e práticas discursivas guarani mbyá, contei ainda com o auxílio de trabalhos de Clastres (1978), Clastres (1990), Meliá (1992), Schaden (1974 e 1989) e Unkel (1987), cujo eixo temático eram os guarani. Além do mais, utilizei-me de diversos outros autores, dentre os quais destaco Barthes (1973), Eliade (1985 e 1989), Lévi-Strauss (1978), Morais (1988) e Souza (1984 e 1995), para fundamentar-me em questões especificamente referentes à teorização e estruturação do mito.

Destarte, utilizando o conhecimento e as sinalizações encontradas nas obras desses especialistas, delinhei os movimentos analíticos que compõem este trabalho, o qual pretende apresentar argumentos a favor da hipótese central e demonstrar que o mito funciona como discurso fundador, bem como de que modo, e em que circunstâncias, ele se manifesta nos demais atos ou práticas discursivas do povo guarani mbyá, saturando-as e participando do imaginário radical instituinte, pelo qual se constitui e mantém sua identidade a sociedade mbyá.

Para conseguir realizar a tarefa acima proposta, busquei apoio em conceitos tais como condições materiais da existência social, imagem ideológica, forma da ideologia, processos de assujeitamento, imaginário radical instituinte, formação histórico-ideológica, levando-se em consideração, especialmente ao evocar as lições de Bakhtin (1979) de que o signo reflete/refrata a ideologia, que os processos discursivos de significação são instâncias de natureza histórica e ideológica.

Este recorte teórico, direcionador do enfoque e da condução analítica, implica na assunção da ideologia como o princípio determinante da discursividade, considerando, igualmente, que a estrutura ideológica de um povo, bem como todos os processos e mecanismos de sua historicidade, apresentam-se como dispositivos imaginários das condições materiais de sua existência. Destarte, os mitos guarani mbyá, concebidos como processos ou práticas discursivas, logo, ideológicas, refletem/refratam as condições materiais da existência social desse povo.

Todavia, ao tomar como objeto de análise a mitologia guarani mbyá, partindo da hipótese de que ele se constitui como o discurso fundador dessa sociedade, incorro em dois grandes riscos.

O primeiro concerne, como já explicitado, ao fato de não estar lidando com material de primeira mão, localmente verificado e analisado, e com o agravamento de não ser conhecedor da língua guarani. Deste modo, entre o dito e o não-dito das versões em que me baseio, posso ficar aquém e além da discursividade mbyá.

O segundo é de ordem teórico-metodológica e deriva, em grande parte, do primeiro. Corro o risco de, assumindo um (pré)construído acerca da religiosidade mbyá, enfaticamente decantada na literatura especializada, o que por si só já se constitui em um princípio ordenador de uma leitura desses mitos, imobilizar-me circulando por paráfrases — e, como se sabe, no que se refere ao exercício de uma prática teórica, um labirinto de paráfrases não configura uma apreensão analítica do objeto —, perder de vista a relação desse traço cultural com o funcionamento discursivo dos guarani mbyá.

É assim, pois, correndo no fio da navalha desses riscos anunciados que se desenvolve este percurso analítico.

2. PERCURSOS E METAS

A meta acadêmica, à luz da aplicação da AD a este tipo de discursivização, é abordar as narrativas mitopoéticas guarani mbyá em seu funcionamento como discurso fundador da sociedade e da memória social. Considerando que o texto mítico se apresenta multifuncional pois é, ao mesmo tempo, documento histórico, artístico, jurídico, religioso, cosmológico, o percurso analítico se estrutura mediante recortes que tentam mostrar cada um desses aspectos da discursividade mítica, sem no entanto perder de vista como tais recortes não se autonomizam, visto que só têm sentido quando compreendidos em sua totalidade, pois é como totalidade que o mito se historiciza em seu funcionamento instituinte.

Ademais, a análise caminha na tensão do entremeio, lidando com dados de diversas fontes, procurando contudo tratá-los mediante uma abordagem discursiva, uma vez que não pretendo fazer antropologia, filosofia, etnopoética ou etnoastronomia, por exemplo, senão que analisar o funcionamento discursivo do mito em uma sociedade de tradição tribal, e relacioná-lo ao imaginário radical pelo qual essa sociedade se institui.

Além do mais, os mitos são fontes primárias de um saber, de uma história e de um fazer artístico que devem ser estudados e difundidos, considerando com Sebag (1967) que nessas fontes se apresentam elementos de uma visão sistemática acerca do universo e das relações que o homem estabelece com seu meio. E a abordagem discursiva, cujo dispositivo teórico efetua a análise das práticas discursivas, a partir das interligações entre o lingüístico e o histórico, pode certamente contribuir para a compreensão dos processos histórico-sociais que estruturam a sociedade guarani mbyá.

Concernente a esse propósito, gostaria de lembrar as palavras de Pêcheux (1990) ao dizer que a análise do discurso se constitui na tensão entre a descrição e a interpretação. Este é também, dadas as características do meu objeto de análise, o percurso analítico a seguir, desdobrando e deslocando o mito para poder apreendê-lo em seu funcionamento de discurso fundador.

Por outro lado, a escolha da mitologia indígena e, em particular, a dos guarani mbyá, como objeto de pesquisa enseja responder, por outro lado, a uma questão institucional: que papel um lingüista, analista de discurso, desempenha em um Museu de Astronomia e Ciências Afins? Estuda as narrativas mitopoéticas, entendendo-as como produção e documentação histórica e como prática discursiva, nas quais se encontram elementos de um saber/fazer de astronomia, a formulação de uma teoria cosmológica, bem como as bases da instituição de uma racionalidade que funda e sustenta a organização sócio-cultural de uma sociedade, pois o que se reflete e se vê refletido no discurso mítico é o conjunto da sociedade (Detienne, 1976).

Assim, ao explorar o campo da mitologia indígena, o que pretendo institucionalmente é contribuir para a compreensão desse saber/fazer astronômico, os quais constituem parte integrante do conhecimento acumulado dos grupos indígenas do Brasil. Ao mesmo tempo em que, pensando igualmente na sistematização desse material como produto acessível a qualquer interessado, o ideal seria transformar esses documentos em objeto museográfico e em material de divulgação, com os quais possa beneficiar-se o público indígena e o não-indígena.

Os objetivos que direcionam a prática analítica aqui encetada dizem respeito à necessidade de estudar e divulgar os mitos cosmológicos dos guarani mbyá, à luz do dispositivo teórico-metodológico da análise do discurso, considerando que essas narrativas míticas funcionam como discurso fundador, visando, dessa maneira, contribuir para a compreensão do funcionamento discursivo de sociedades de tradição oral. Especificamente, ao analisar a mitologia guarani mbyá, tomo-a como uma forma de prática discursiva, cuja materialidade são os diversos textos, bem como a sua representação artística e ritualística. Além disso, essa posição teórica permite verificar as relações do mito com a formação histórica e ideológica, determinadas pelas condições materiais de existência da sociedade mbyá. Deste modo, os mitos, enquanto processo discursivo, serão analisados como discurso fundador, memória e arquivo, arte verbal, autoria imemorial, magma de significância e como o lugar privilegiado da formação histórico-ideológica desses guaranis.

Em suma, a análise deve levar a compreender a mitologia como ato de conhecimento acerca do mundo visto pelos guarani mbyá, e como instrumento socialmente relevante para constituição e manutenção da história e da identidade desses povos.

Tendo como referência a definição althusseriana de ideologia como um "sistema (...) de representação (imagens, mitos, idéias ou conceitos segundo o caso) dotado de existência e de papéis históricos no seio de uma sociedade dada" (Althusser, 1979:204), o que permite, por sua vez, inferir que a ideologia (e sua prática) funciona como um sistema de reconhecimento, pois a ideologia é aquilo que remete à "consciência" dos homens, à consciência de si e do mundo, meu propósito é analisar e apontar, no particular e no universal, as representações ideológicas próprias da sociedade guarani mbyá, materializadas no jogo de projeção de auto e alter imagem, como representação da consciência de si dessa sociedade, que, como tais, se encontram nas narrativas míticas, nas reflexões místico-religiosas, na produção artística, nas declarações e interpretações, na concepção, estruturação e prática religiosa e, em suma, em todas as práticas sociais dos mbyá, bem como a materialização dessas práticas em práticas discursivas.

É preciso considerar ainda que, uma vez que é a palavra que caracteriza a sociedade mbyá (domínio do cosmológico sobre o histórico-social), então, é pelo ideológico (sua representação) que se pode definir essa sociedade. Assim, se o verdadeiro sujeito mbyá não é a sociedade sócio-histórica, isto é, se na prática ideológica dos mbyá, o sujeito real não se encontra no plano histórico-social e é encarnado na/pela palavra, então o sujeito mbyá — aquele que define a sociedade — encontra-se no plano cosmológico e, nessa condição, representa-se pela palavra que é a manifestação da ordem divina no plano humano. É esta representação ideológica que se encontra no discurso mítico da sociedade mbyá, sendo que é a prática discursiva dessa formação histórico-ideológica que se constitui no objeto nuclear da tese.

Deste modo, o objetivo central é demonstrar, através do enfoque discursivo das várias instâncias em que se apresenta o mito, que este constitui um todo complexo, sobredeterminado, sendo que a sua unidade é dada pelas relações, igualmente complexas, contraditórias, entre as diversas instâncias (papéis sociais e gnosiológicos, imaginário, funções rituais etc.) que constituem o seu funcionamento, em que cada uma delas simultaneamente determina e é determinada pelas demais. É essa estrutura pluridimensionalmente estruturada que permite pensar e verificar uma dominância discursiva que, no caso da mitologia guarani mbyá, é representada pela formação religiosa e pela errância da ultrapassagem.

A hipótese central de investigação respeita à concepção de que os mitos funcionam como discursos fundadores, isto é como aqueles em que se instala uma “ruptura que cria uma filiação de memória, com a tradição de sentidos e estabelece um novo sítio de significância” e, como tal, instaura um lugar a partir do qual se fala. Os discursos fundadores são, pois, aqueles que “funcionam como referência básica no imaginário constitutivo”(Orlandi, 1993:23-4;7), de modo a instaurar sentido no lugar de outro ou de nenhum sentido. Nesse sentido é que cabe afirmar que o mito funciona como discurso fundador, uma vez que ele se institui como “o ponto inicial de uma série discursiva” (Fiorin, 1990:179) presente na sociedade mbyá. O discurso mítico fundador apresenta-se como aquele em que a voz da imemorialidade, ou da ancestralidade, dimensionada por um tempo originário, se faz ouvir através das práticas discursivas mediante a fundação de uma realidade imaginária, tornando visível o que antes não o era e trazendo para a cena discursiva o que se encontrava encoberto. A investigação aqui proposta procurará, então, averiguar as instâncias e os mecanismos mediante os quais o mito, enquanto processo discursivo, produz efeitos de sentido que fundamentam a constituição étnica e identitária dos guarani mbyá.

Como implicação, a hipótese acima leva a reconhecer que os mitos participam da construção, pelos povos de tradição oral, de sua afirmação como sujeitos dotados de uma história. Trata-se, então, de pensar o mito como um relato, documento e/ou arquivo

de capital importância para compreender o processo de constituição da sociedade guarani mbyá: sua historicização. Nesse sentido, é possível afirmar que o mito é igualmente um discurso histórico uma vez que ele é a territorialização da relação imaginária do homem com sua temporalidade, ou com suas condições de existência. O mito manifesta um aqui-agora narrado o qual se configura como lugar de apreensão de um tempo marcado pela coexistência, não-linear e, por consequência, não cronologizável. Na sociedade mbyá, particularmente, esse tempo é o tempo da cosmologia, o qual opera como referência e limite do tempo social.

Assim sendo, no percurso analítico, o mito será abordado sob um triplice aspecto:

1. Como linguagem, isto é, como processos linguístico-discursivos, através dos quais os povos representam, segmentam e nomeiam classificatoriamente o meio ambiente (seja este terrestre ou celeste) e a sua história.
2. Como reflexões que propõem uma racionalidade para a origem e as causalidades do mundo. Enquanto reflexão/racionalidade, os mitos podem ser entendidos como espelhamento da mundividência desses povos e, conseqüentemente, como práticas discursivas em que se fundam as auto-projeções de identidade.
3. Como sistema, ou aparelho histórico-ideológico, mediante o qual o povo fundamenta a sua organização social e seu existir no mundo: magmas de significância e efeitos de evidência. Em seu papel de constituinte do imaginário e do ethos¹, a mitologia se constitui em um arquivo de saberes que se difunde, por meio da memória e da oralidade, através das gerações.

Dado que “o mito é essencialmente um modo pelo qual a sociedade investe em significação o mundo e sua própria vida no mundo” (Castoriadis, 1987b:235), é esta discursividade fundadora do mito que, em sua temporalidade e verdade, atravessa a história e os processos de organização social, cosmológica e subjetiva do povo guarani mbyá. Ela se constitui, portanto, na coluna de sustentação da identidade e da razão de ser desse povo. O mito funda a história mbyá porque funda a identidade, o sujeito, a pessoa-mbyá. É o sustentáculo (a ideologia, o imaginário, a tradição) sobre o qual este povo explica a si mesmo e ao mundo. Afirmação de uma ordem fundadora pela qual os sentidos vão-se formando e institucionalizando, quer nas práticas sociais, quer no cerne da atuação do indivíduo mbyá como sujeito.

Ao examinar a mitologia guarani mbyá, pude verificar que a relação **homem ↔ mundo**, mediada pelo discurso mítico, estabelece uma dupla dimensão de existência. A primeira delas é o lugar da exterioridade, dos recobrimentos, de um discurso que tende à

¹. Conjunto de faculdades, paixões, hábitos. Designa a organização social, cultural e cosmológica que define um indivíduo ou um grupo social. Na literatura antropológica, é usado para referir-se ao conjunto de características físicas e simbólicas de uma sociedade.

simulação e ao despiste. Ela se manifesta no uso de roupas e costumes emprestados à tradição cristã e à sociedade envolvente; no emprego de símbolos deslocados que, de fato, apontam para um lugar do silenciamento.

A segunda é a dimensão da interioridade, das representações cósmico-terrestres. Esta dimensão existencial se constitui na referência de realidade dos mbyá. É aqui que o sujeito e o mundo são. É daqui que a vida emana e se eterniza, de onde provêm os nomes verdadeiros, aquele que só ouvidos mbyá são autorizados a ouvir e entender. Ora, sendo que é o nome que constitui a razão de ser do sujeito (o sujeito é o seu nome), então é nesta dimensão que o sujeito se constitui. Desta forma, o sujeito mbyá pode ser descrito como um sujeito-logos ou, em termos mbyá, aquele que é o portador da alma-palavra.²

O modo como a sociedade mbyá interage com essas duas dimensões mostra uma complexidade de relações **terra** ↔ **homem** ↔ **TERRA**, em que a vida se constrói na contradição entre movimentos de conformação e negação. O dilema em que se debate o sujeito mbyá decorre dessa complexidade de relações: deixar-se viver no corpo ou torná-lo leve e alcançar o ikandire. Ou, em outros termos, como realizar concretamente o legado da promessa, da qual o mito é testemunha e legitimação? O esforço do sujeito mbyá concentra-se na aquisição dos meios para realizar a transposição de planos sem passar pela prova da morte.

A partir da materialidade discursiva, assumi como núcleo de análise, no sentido de que a discursividade mbyá pode ser resumida a eles, os termos **aguyje** (perfeição), **ogüero-jera** (expansão) e **onhemokandire** (ultrapassagem). Essa tríade configura-se o fundamento do funcionamento discursivo dos guarani mbyá, como será mostrado ao longo da análise.

De par com essa tríade, encontra-se a relação **terra** ↔ **TERRA**, a qual tomo como representação da errância constitutiva que ordena o espaço discursivo dos mbyá e que tem implicações sócio-históricas bem determinadas (como as grandes migrações, por exemplo). Assim, a tríade e a relação **terra** ↔ **TERRA**, determinadores da errância mbyá, circulam pelo espaço discursivo numa polifonia de paráfrases, mas sempre retomados e sempre relacionados ao mesmo magma da significação.

Desta forma, para realizar a minha travessia do mito, entendendo-o como uma estrutura de planos coexistentes, dividi a tese em três partes ou movimentos analíticos, ao quais se juntam uma abertura e uma coda. Na primeira parte, trato de questões de fundo teórico; na segunda, partindo de referências de cunho antropológico, discuto a

² É preciso ressaltar que interioridade e exterioridade não constituem, do ponto de vista discursivo, antinomias, mas se apresentam como formas de uma fundação discursiva: a exterioridade é um movimento intrínseco da interioridade em que uma só pode definir-se em relação à outra, como parte de uma mesma heterogeneidade.

formação religiosa que preside a estruturação da sociedade mbyá e, na terceira, abordo questões mais centradas na relação dos textos míticos com a discursividade mbyá.

O primeiro movimento compõe-se de 4 capítulos, os quais tratam dos seguintes assuntos: o capítulo 1 discute os fundamentos teóricos da AD, especialmente questões referentes ao sentido, ao sujeito, ao discurso e à ideologia; o capítulo 2 trata da questão do mito, seu status teórico, o papel do mito em sociedades de oralidade, o funcionamento do discurso mítico e do discurso religioso entre os guarani mbyá, as relações do mito com a historicidade, a temporalidade e a formação de uma racionalidade; o capítulo 3 apresenta uma discussão e uma análise do mito como um documento de arte verbal, trata também da tipologização do mito, questão da autoria em geral, bem como o mito como arte verbal guarani mbyá; o capítulo 4 trata especificamente do mito enquanto documento etnoastronômico e como formulador de uma teoria cosmológica.

O segundo movimento, composto de 4 capítulos, tem por objeto específico de análise os guarani mbyá e seus mitos. Nos capítulos são discutidos os seguintes assuntos: o capítulo 1 trata da questão da formação ideológico-religiosa dos mbyá como fundamento de sua sociedade e de sua relação com o mundo; o capítulo 2 discute a importância, o papel social e a função discursiva do profetismo mbyá, bem como a sua relação com os mitos e a procura da Terra Sem Males; o capítulo 3 analisa a fundação metafísica mbyá como concepção de mundo, processo de assujeitamento, apontando que é essa visão metafísica o cerne da sua religiosidade, da busca do aperfeiçoamento pessoal e da aspiração pela terra/vida verdadeira; o capítulo 4 mostra como o conjunto de mitos mbyá se inscreve numa formação e fundação esotérica, cujo fim é a transposição de planos: da terra à TERRA; bem como é nesse processo que atuam os mecanismos de assujeitamento pelo qual o indivíduo se torna sujeito mbyá: um adornado e eleito cuja herança intemporal lhe é legada pelo mito.

O terceiro movimento apresenta 3 capítulos nos quais os textos míticos são discutidos em sua relação com a formação histórico-ideológica dos guarani mbyá: o capítulo 1 apresenta os textos como práticas discursivas, sua inserção na formação social e identitária dos mbyá; o capítulo 2 analisa o ayvu rapyta em seu funcionamento de discurso fundador e seu papel na instituição imaginária da sociedade mbyá; o capítulo 3 estuda a relação entre mito e memória social, como a base para a transmissão da tradição e a manutenção da identidade, bem como o fundamento do ser sujeito, e do modo como os guarani mbyá representam a sua fundação imaginária e sua relação com o mundo.

A formação histórico-ideológica religiosa, cujo centro é ocupado pelo logos, configura-se como a principal fonte do processo de organização social, das representações ritualísticas e das práticas discursivas pelas quais os guarani mbyá se caracterizam. Fato que se encontra em consonância com os registros históricos e estudos

acerca deste povo. A partir desta constatação, é possível afirmar que a concepção-de-mundo mbyá reflete a preponderância do cosmológico sobre o social, do mítico sobre o histórico e do tempo divino sobre o tempo humano. Por isso, o fim último ensejado pelos guarani mbyá, aquilo que corresponde a sua auto-representação, é a ultrapassagem das fronteiras entre o mundo transitório da terra imperfeita e a eternidade perfeita da Terra Sem Males.

3. OS GUARANI MBYÁ: BREVES CONSIDERAÇÕES ETNOGRÁFICAS

O termo genérico **guarani** refere-se a uma diversidade de aldeamentos que se espalham pela América do Sul (Argentina, Brasil, Bolívia, Paraguai), com denominações e etnodenominações específicas. Dentre os guarani, encontram-se, por exemplo, os Nhandeva (sul do Mato Grosso do Sul), os Mbyá, os Kaiwá (sul e centro do Mato Grosso do Sul), os Chiriguano. A língua guarani, um membro da família lingüística Tupi-Guarani, do Tronco Tupi, conta, no Brasil, com falantes espalhados por estados do Centro-Oeste, Sudeste e Sul. Os povos guarani, aparentados lingüística e culturalmente com os povos tupi, razão pela qual ambos encontram-se reunidos na mesma família lingüística, compartilham com os tupi, no que se refere à fundação mítica e aos princípios de organização social, de vários pontos em comum.

De acordo com Schaden (1974), à época do início da colonização européia, os guarani encontravam-se majoritariamente dispersos pela bacia platina. Atualmente, os guarani do Brasil, encontram-se divididos em subgrupos e, dentro dos subgrupos, em diversas aldeias, com uma distribuição bastante dispersa. Schaden (op. cit.) divide-os em 3 subgrupos: os nhandeva, os mbyá e os kayová. No interior de cada subgrupo, e mesmo com relação às filiações e aldeamentos, as denominações variam, como variam os aspectos culturais e lingüísticos que os distinguem entre si.

A distribuição dos guarani mbyá (também conhecidos na literatura antropológica como Caiguá, Kaingúá ou Kaiuá) é, de acordo com os dados, a mais ampla entre os subgrupos guarani. Eles podem ser encontrados no Paraguai — no departamento do Guairá, entre Yuty, ao sul, e San Joaquin, ao norte; e também ao norte da Argentina. No Brasil, localizam-se ao sul de Santos, oeste de Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Os mbyá brasileiros, em sua maioria, são descendentes dos mbyá paraguaios, provavelmente como resultado de levas migratórias dirigindo-se para leste, em busca da Terra Sem Males. De acordo com Dooley (1994), o povo mbyá, no Brasil, conta com aproximadamente 5.000 a 7.000 indivíduos, espalhados por cerca de 35 a 40 localidades. A língua mbyá, dentre as línguas guarani, é

a que apresenta uma distribuição mais diversificada territorialmente (Rodrigues, 1986).³

Como usualmente acontece entre os grupos indígenas, os guarani se chamam simplesmente de *Ava* (gente, ser humano), termo que, no período colonial, se opunha discursivamente à *caraiiba* (para designar o não-índio); além do mais, nas distribuições de atributos que vai de *gente* a *não-gente*, que opera no simbólico e na organização social de várias tribos, o termo *ava* estabelece a separação, no espaço sócio-simbólico, entre aqueles que são considerados *gente* e os que não o são⁴.

Se o termo *ava* designa, isoladamente ou em compostos, genericamente 'gente' (por oposição a 'não-gente', seja branco, sejam tribos rivais), os termos *mbyá* (povo, gente) e *teyi* (massa humana) também aparecem com nomeadores genéricos. Somente um subgrupo guarani se autodenomina *mbyá*, são os guarani do Paraguai, da província do Guairá. Contudo, para alguns guarani brasileiros, como para os kaygua, o termo *mbyá* apresenta uma conotação de inferioridade. Segundo Unkel (1987), o termo seria utilizado para referir à *ralé*, a povos considerados inferiores, mesmo que sejam guaranis.

Ainda de acordo com Unkel (1987), os guarani usam, para designar o povo guarani, as formas dicotômicas *nhandeva* (nossa gente, forma inclusiva) usado em situação discursiva em que os interlocutores pertencem ao mesmo grupo e *oreva* (nossa gente, forma exclusiva), quando os interlocutores pertencem a grupos diferentes. Neste caso, a cena discursiva pode compor-se de guarani versus não-guarani ou de sujeitos guarani pertencentes a subgrupos e/ou localidades diferentes). Para designar a língua que falam empregam o termo *nhandeayvu* (nossa fala). Provavelmente o mesmo processo que distingue *nossa gente* (incluindo/excluindo locutor e interlocutor) opere com relação ao atributo da língua, tendo em vista que a língua funciona como elemento identificador e, simultaneamente, diferenciador entre guaranis e não guaranis e entre os diversos grupos locais guarani.

Embora linguisticamente os povos guarani falem a mesma língua, da qual se ramificam diversos dialetos subgrupais e/ou de uso de cada aldeia, discursivamente essas diferenças linguísticas são empregadas para marcar o *outro*. Assim, a identificação de um indivíduo como pertencente a um determinado subgrupo e/ou aldeia é oferecida pela língua. Se um indivíduo fala diferente é considerado, estigmatizadamente ou não, como *de fora*, como um outro que não faz parte daquele grupo local. Deste modo, a língua, atuando em dois níveis, um macro (que distingue os

³ Para maiores informações quanto à distribuição brasileira dos guarani, consultar Schaden (1974). No que se refere à localização dos Mbyá de São Paulo, ver Guedes (1983). Quanto a informações linguísticas do *mbyá*, consultar Cadogan (*mbyá* do Guairá-Paraguai), 1959; Dooley (*mbyá* do Paraná), 1994; Guedes (*mbyá* de São Paulo), 1983 e Rodrigues, 1986. Sobre a organização social, a cultura e a mitologia guarani, ver Cadogan, 1959; Clastres, 1978; Schaden, 1974 e 1989, e Unkel, 1987.

⁴ Neste trabalho, tanto o termo genérico guarani, quanto a denominação de subgrupo *mbyá* estarão, salvo quando especificamente mencionado, referindo-se aos guarani *mbyá* do Guairá.

guarani de outros povos) e um micro (que estabelece as distinções internas), afirma-se como uma das garantias de identidade.

Em geral, os grupos guarani mantêm um intenso relacionamento social (festas, casamentos, etc.) e político entre si, baseado no livre trânsito entre as aldeias. Esta característica deste povo faz com que as aldeias terminem por desenvolver uma relação de dependência umas com as outras. De igual modo, a população apresenta um caráter flutuante, em razão dos constantes deslocamentos que ocorrem durante todo o tempo. O território guarani é composto pelo conjunto das aldeias e pelo entorno do qual cada aldeia retira seu sustento, bem como pelos locais de ocupação e pelos caminhos em que transitam (no interior da aldeia, ou desta para a roça, o rio e as áreas de caça). Além de seu caráter geográfico, este conjunto constitui o território simbólico em que se funda a identidade do povo guarani, cuja unidade sócio-econômica é a família extensa e que apresenta a assembléia como o local da vida política.

Na cultura guarani há uma predominância do discurso sobre as formas de organização territorial e social, dado que o simbólico e a representação têm precedência sobre as formas institucionais. De acordo com Viveiros de Castro (in Unkel, op.cit: xxx) no universo guarani predomina “a teologia sobre a sociologia, o tempo cósmico-escatológico sobre o espaço social”. Isso significa que o ritmo de vida dos guarani marca-se não apenas pelos ciclos do tempo-espaço social (chuva/seca, plantio/colheita, festividades, etc.) mas principalmente pelo que Schaden (1974) chama de “situações de crise” (nascimento, maturação, doenças, morte, luta pela demarcação do território, viagens, e demais acontecimentos que perturbem o equilíbrio tribal e/ou individual), as quais exigem cuidados especiais, de acordo com a tradição e os preceitos ritualísticos.

Para os guarani, a sociedade apresenta-se de caráter transitório, por isso vivem na iminência de um fim que inexoravelmente sobrevirá e os libertará. A partir disso, o espaço social se apresenta etnograficamente reduzido: “quase tudo, no essencial, se passa em ‘outra cena’; ... Trata-se do excesso ou suplementaridade do discurso cosmológico em relação à organização social” (Viveiros de Castro, 1984/85:56). Conseqüentemente, desenvolveram uma relação simbólica com seu território e suas formas de organização social, na qual a aldeia, mais que um local geograficamente determinado, constitui-se numa representação internalizada.

Neste tipo de estruturação sócio-cosmológica reside um dos elementos definidores do ethos guarani: a relação de distanciamento relativo ao espaço físico de sua existência e, concomitantemente, o estar voltado para a esfera do sagrado, não como nostalgia mas como devir. Entre os guarani, o espaço social se organiza na dimensão religiosa, daí que a visibilidade de seu aspecto físico e de sua aldeia é apenas um simulacro (o duplo terrestre) daquilo que para eles constitui a verdadeira realidade: o mundo invisível da ordem do sagrado (POVOS..., 1988). Isso posto, a sociedade

guarani caracteriza-se, quanto à estruturação e formas organizacionais (relações construídas no curso do desenvolvimento histórico), tendo como referência uma norma e um fim que lhe são impostos “de fora”, uma espécie de exterioridade, contudo, que se reflete/refrata em sua historicidade.

A visibilidade mostrada pelos guarani demonstra um desapego à aparência. O espaço urbano das aldeias apresenta-se desordenado, assim como a aparência física é de desleixo. O mesmo se dá com relação aos cuidados higiênicos. Aliás, fisicamente os guarani não apresentam um tipo tribal facilmente identificável, também neste quesito há diversidade. Quanto a emblemas físicos, só uns poucos ainda conservam o hábito da perfuração labial para uso do tembetá. Assim, o desapego às coisas terrenas, ao cuidado com o corpo e com o espaço urbano da aldeia são materializações da concepção religiosa que, verdadeiramente, funda a ética e o sentido da vida guarani. A prática ideológica dos guarani expressa uma rejeição ao mundo terreno e suas vicissitudes. Desta forma, o logos divino institui-se como o elemento fundador da vida guarani, bem como o fundamento de sua discursividade. Não é, pois, de estranhar que para eles o simbólico e o cosmológico tenham precedência e prioridade ao sistema de organização social, às instituições e ao tempo sociais.

No que tange às atividades de subsistência e à organização econômica, os guarani baseiam seu sustento no tripé caça, pesca e lavoura, sendo que o princípio de organização que vigora, ainda que as unidades sociais sejam compostas por associação de parentes sob a direção de um chefe, é o princípio da produção/consumo comunitário. Além dessas atividades tradicionais, alguns guaranis também comercializam produtos de seu artesanato. Essa característica do modo de produção, bem como a ideologia metafísico-escatológica dos guarani funcionam como filtros que impedem que um indivíduo, baseado em seu esforço produtivo, acumule bens e, conseqüentemente, adquira prestígio social. Esta forma de conceber e de atuar no mundo também lhes determina as relações matrimoniais. Os casamentos ocorrem, via de regra dentro da comunidade guarani e, embora não sejam vedadas uniões exogâmicas, essas são raras, em função da diferença religiosa.

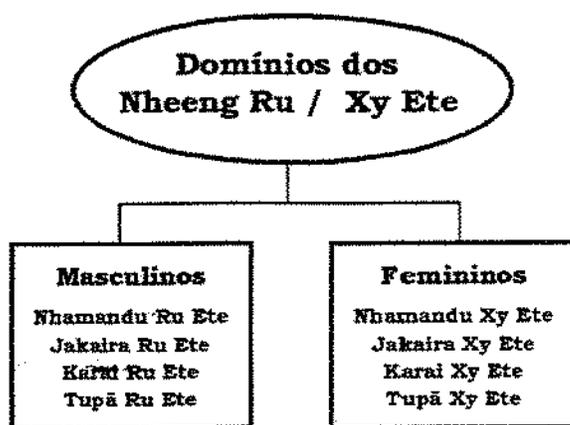
Uma outra característica importante deste povo centrado no sagrado é o ritual de nomeação. O nome, por sua ligação com a alma, constitui o símbolo tanto da condição de sujeito social, como de ser conectado aos deuses e, por isso, só é revelado aos iguais. A escolha do nome é um ritual que ocupa uma posição central na organização social e simbólica dos guarani. O cerimonial de nomeação não visa simplesmente escolher um nome e impô-lo ao novo membro do grupo. Crucialmente objetiva identificar primeiramente a procedência da alma e a que linhagem divina ela pertence, pois as almas pertencem a diferentes domínios (entre os apokúva, o domínio do herói cultural Nhanderiké é o zênite; no oriente fica o domínio de Nhandesy; e ocidente é o domínio

de Tupã).

O karai oficiante da cerimônia de nomeação, chamado de **mitã renoi a** (mitã 'criança', renoi 'chama' a 'nominalizador agentivo'= aquele que chama (dá nome) à criança), expressão que Cadogan traduz como 'o que chama ou dá nome às criaturas', diante do pedido para que o nome da criança seja escutado, responde: ery nhandeu va'erã 'havemos de escutar seu nome'. O nome é escutado quando o karai logra identificar a procedência da alma-palavra habitante que é, de fato, o nome verdadeiro da criança. É a este nome, sobre o qual não deve haver enganos, sob pena de desgraças para o nomeado, que o guarani designa por **tery mo'ã**, (de t-ery 'nome' e mo'ã 'fazer ficar de pé', traduzido por Clastres, 1959:111, como "quem-faz-se-elevar-o-fluxo da palavra").

Segundo Cadogan, há uma distinção radical entre o tery mo'ã (que identifica os patronímicos sagrados) e o tery, nome comum (indígena ou cristão). Na comunicação cotidiana (profana), as pessoas chamam-se por seus nomes comuns; o nome sagrado é aquele que os deuses usam para dirigirem-se aos adornados. De forma que **tery** ⇒ **profano/ordem social** (usado no trato cotidiano), não coincide com **tery mo'ã** ⇒ **sagrado/ordem cosmológica** (usado no trato com os deuses).

Os nomes tery mo'ã procedem de vários domínios divinos, sendo os mais importantes desses domínios pertencem aos Nheeng Ru Ete 'pais verdadeiros das almas-palavras'. E porque as divindades são masculinas e femininas, as almas-palavras procedem de domínios masculinos (Nheeng Ru Ete) ou de domínios femininos (Nheeng Xy Ete). Esse princípio de simetria, que se refere ao fundamento dual dos mbyá, estipula que os tery mo'ã masculinos sejam, em relação aos deuses, de linha patrilinear, ao passo que os femininos são de linha matrilinear.



Além desses domínios principais, há outros domínios secundários cujos responsáveis, seres divinizados, também estão imbuídos de enviar almas-palavras: Pa-pa Miri, Pa'i Pa-pa Kuarai, Karai Ru Ete Miri, Takua Vera Xy Ete.

O ritual de imposição de nome que se compõe, simultaneamente, da identificação da alma e da nomeação propriamente dita, além de servir para reconhecer as almas reencarnadas, tem a função de relacionar a alma (objeto da nomeação juntamente com o indivíduo em quem ela habitará) ao mundo divino. Para os mbyá, o nascimento de uma criança é um acontecimento de dupla natureza. É um evento sociológico, pela chegada de um novo membro do grupo, com todas as conseqüências que isso traz, notadamente como marcador de um dos momentos de crise na comunidade. Mas é, também, um evento cosmológico, pois indicador das atividades dos deuses e da existência da alma: a alma-habitante que insuflará a vida no corpo do recém-nascido.

De acordo com a formação imaginária mbyá, a criança representa um espaço que somente é vivificado quando habitado pela presença de uma parcela do ayvu (a palavra divina), parcela essa que constituirá o nheëg (a alma, a alma-habitante ou a palavra-alma) de cada indivíduo. A cerimônia de imposição do nome transforma aquele corpo (espaço vazio) em ser vivo, ao mesmo tempo em que torna o indivíduo em sujeito mbyá. O nome atribuído à pessoa representa, efetivamente, o momento em que a vida verdadeira passa a fluir no corpo. É somente a partir desse ritual que o corpo, a pessoa, estará portando o signo da divindade e, por conseguinte, a prova de seu pertencimento à nação mbyá.

O tery mo'ã é, de fato, o nome verdadeiro da pessoa. Ser verdadeiro significa ser sagrado, porque enviado pelos deuses e reconhecido como tal pelo oficiante do ritual de nomeação. Sendo de natureza sagrada, o nome é entendido como parte inextricável do ser vivo e do sujeito mbyá e, como tal, não deve ser revelado aos não-mbyá. Assim, tery mo'ã é o ser-nome, uma encarnação da alma, ou uma palavra que tomou assento — **nhemboapyka**: 'que se dá assento', 'que é concebido ou engendrado'; **mopyrõ** 'fazer pisar ou ficar de pé' ou 'fazer com que se encarne' e, por essa razão, vivifica o indivíduo.

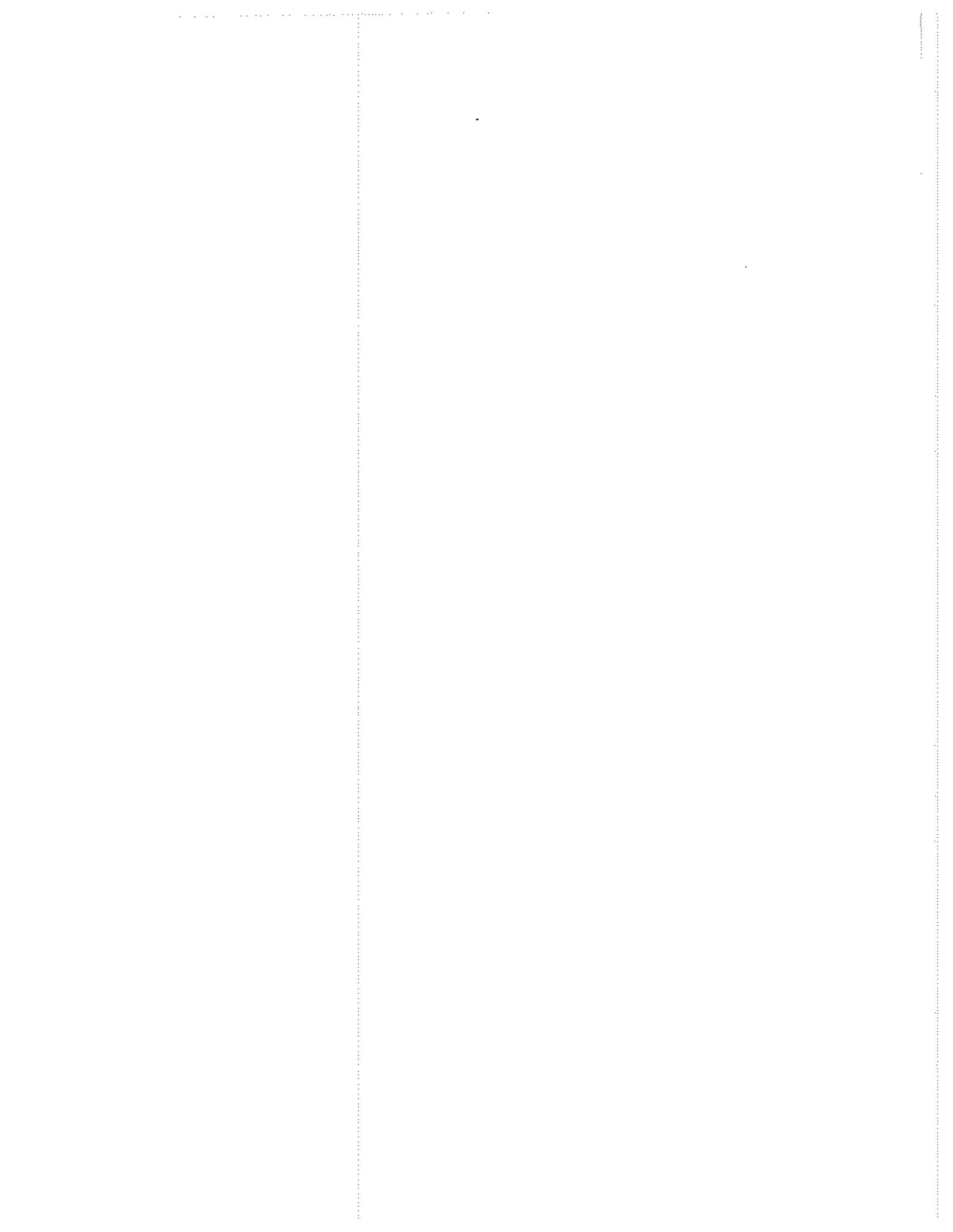
Desta maneira, um nome não representa apenas um modo de nomeação, que individualiza uma determinada pessoa, visto que para os mbyá o nome não funciona apenas como dêitico, cuja função é tornar reconhecível como parte de um grupo familiar e de uma tradição onomástico-cosmológica, mas constitui-se, de fato, na pessoa que nomeia. Para os guarani, uma pessoa não é chamada por um determinado nome, ela é esse nome. O nome mbyá é o centro e a essência de uma pessoa, sua alma: o nome é o

sujeito mbyá. Já o nome cristão, que usualmente também portam, serve-lhes de máscara discursiva no trato com os não-guarani. Em certo sentido, trata-se de um simulacro de nome, ou seu duplo profano, taticamente empregado para lhes franquear os contatos com o mundo não-guarani e, simultaneamente, para preservar-lhes o nome verdadeiro.

A fundação do homem pela palavra (ayvu ou nheég), a que recorrem os mbyá para explicar o universo, a sociedade e seu modo de ser, guarda certas ssemelhanças com a concepção que os gregos tinham do homem em sua totalidade. Segundo Castoriadis (1987a:235), para os gregos, o homem era “um ser vivo que possui o *logos*, o falar-pensar”. Vê-se, pois, que a concepção grega e a mbyá não se distanciam fundamentalmente, considerando-se que a definição de pessoa mbyá é aquela que porta a palavra-alma. Para ambas as culturas, o que torna o homem em ser vivo-falante é a palavra: o *logos* ou a alma-palavra habitante. Nos dois casos, depara-se com uma concepção do homem como essencialidade e mais, que essa essencialidade definidora do ser-homem tem na palavra o seu fundamento.

Assim sendo, como conseqüência do *logos* divino fundador e do *ethos* tribal, os guarani mbyá consideram-se os eleitos dos deuses e, portanto, os homens verdadeiros: os **jeguakáva**, ou os adornados, palavra formada de **jeguaka**, adorno de cabeça, emblema masculino, e **ava**, gente. Para especificar as mulheres há o termo **jashukáva**, de **jashuka**, adorno feminino, e **ava**, gente. A coroa emplumada é a representação da coroa ou do espectro solar, símbolo da luminosidade que, por sua vez, simboliza a face de Nhamandu, pois ele é o próprio sol. A coroa emplumada é, pois, a representação de uma representação, e corresponde, como veremos adiante, ao modo como os guarani concebem o mundo. Na mesma linha de representação e função, encontra-se o **tembetá**, adorno labial que simboliza o raio solar.

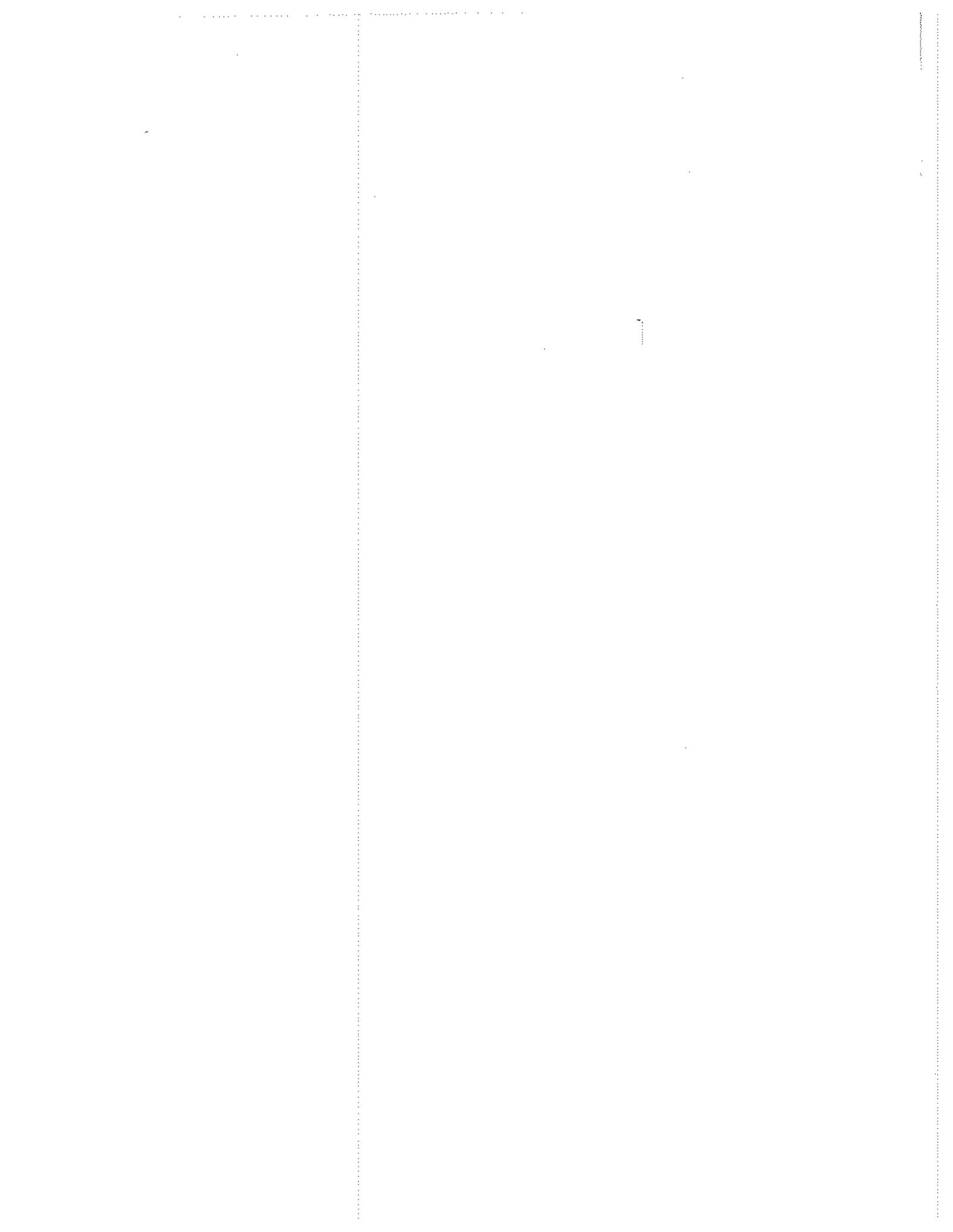
Não deixa de ser interessante verificar que entre os Tupinambá, segundo Métraux (1979) ocorria o mesmo fenômeno de representação solar. O sol era tido como a personificação de Maire-Pochy, um dos entes principais da mitologia tupinambá, de acordo com a qual a coroa solar, descrita como um adorno de cabeça, embora parecendo ser feita de plumas era, na verdade, formada por línguas de fogo.



PRIMEIRO MOVIMENTO:

**UMA REVISITA À ORDEM
TEÓRICA**

Ayvu rapyta rã i oguerojera i ma vy
[Tendo criado o fundamento da linguagem humana]
(Ayvu Rapyta: cap2-iv)



1. A AD E SEU ESCOPO

A Análise de Discurso (doravante referida como AD), como disciplina acadêmica, tal qual vem sendo concebida e praticada, desde a sua fundação a partir das reflexões sobre a linguagem e as condições históricas de produção de sentido, funciona tanto como dispositivo teórico-metodológico, como uma posição para ver/compreender o mundo, de todo modo atuando como uma prática de leitura e programa de reflexão (Orlandi, 1990). Reflexão que atravessa o fato em observação, estende-se à teorização acerca dos discursos e da produção/construção dos sentidos e do aparato que os recorta/analisa e, finalmente, à reflexão acerca dos mecanismos de assujeitamento e alienação em operação na sociedade.

Falar em AD é, por sua vez, falar numa rede de possibilidades de leituras e de posições ou filiações teóricas. Mesmo deixando de lado a questão referente à constituição e à operacionalização de outras tantas correntes denominadas AD, como as baseadas em modelos estritamente lingüísticos (na tradição harrissiana, por exemplo), ou em modelos pragmático-cognitivos (Van Dijk, por exemplo), e restringindo-se o comentário teórico restrito à AD, convencionalmente chamada de “tradição” ou “escola” francesa, ainda assim ela é polissêmica. O desenvolvimento histórico e a dispersão (em diferentes filiações teóricas: marxistas, psicanalistas, etc.; em situações acadêmicas e geográficas distintas) promoveram condições para que se desenvolvesse uma diversidade que, por sua vez, permite que se formem múltiplas redes de filiações interligadas a uma unidade dialética que configura o campo desta disciplina.

Dentro deste quadro de diversidade, cabe situar a filiação teórico-metodológica que conduzirá a leitura dos mitos guarani mbyá que proponho realizar ao longo deste trabalho. Minha leitura, reflexão e análise, no âmbito da AD, tem como referência imediata a prática teórica que vem sendo desenvolvida por Eri Orlandi (especialmente 1987, 1988, 1990). Sobretudo porque seu programa de reflexão acerca da AD e sua prática teórico-analítica vêm sendo realizados em situações voltadas centralmente para a análise das discursividades brasileiras. Especificamente, porque em Orlandi (1984/85 e 1990), a mitologia indígena é enfocada e problematizada em sua relação com o dispositivo teórico-metodológico da AD.

O que a autora discute nesses dois trabalhos é se é possível aplicar este dispositivo, criado para dar conta de problemas bem delimitados por um tipo específico de sociedade (as sociedades ditas ocidentais, de escrita e/ou de civilização do tipo européia), a materialidades discursivas de outras sociedades como as indígenas, marcadas lingüisticamente pela oralidade; ética e culturalmente pela ancestralidade; bem como juridicamente e institucionalmente, pelo consuetudinário e pela transmissão

oral. Enfim, trata-se de refletir sobre o instrumental acadêmico e suas possibilidades analíticas face a dados e fatos que são recortados de contextos tão distanciados do do analista: de que modo?, como isso pode ser feito e com quais conseqüências?, o que, a partir desta imposição metodológica, será visto?, que imagens serão projetadas?, quais os limites, os deslocamentos, os simulacros? De maneira que, dialogicamente, busco responder ao desafio teórico proposto por Orlandi no artigo de 1984/85.

Evidentemente, não tenho a pretensão de, nestes comentários preliminares, de traçar um panorama crítico-teórico exaustivo acerca da AD. Em primeiro lugar, porque o objeto central deste trabalho é a questão mitológica, seu recorte, particularmente a fundação mítico-discursiva dos guarani mbya, sua leitura e sua compreensão, à luz da AD. Em segundo, porque há já uma abundante literatura acerca desse assunto. Entretanto, ao lidar com a AD, é inevitável enveredar pelo campo da reflexão teórica. Especialmente em vista do fato, já mencionado, de que a AD, além de dispositivo analítico, é, pela própria natureza da sua constituição e do seu objeto específico, a discursividade, um programa de reflexão.

Retorno, então, ao ponto de partida: fazer um percurso reflexivo a partir dos conceitos básicos que são trabalhados na AD (o sujeito, o sentido, o discurso, a materialidade, as condições de produção, a leitura, a ideologia), sempre tendo como centro nodal que orienta essa reflexão, o problema da mitologia indígena. Isso é crucial. O sentido de fazer esta passagem pelo teórico se sustenta na necessidade de entender o mito (sua construção, sua reprodução e sua institucionalização) como fato discursivo, ou seja, como objeto de análise da AD, para, então, estabelecer uma prática analítica. Atingir essa meta implica, necessariamente, no estabelecimento de uma discussão teórica a respeito da AD e de seu instrumental, tendo como limite a sua aplicabilidade a uma produção (prática) discursiva de todo modo estranha às formas e aos sentidos e, por que não?, a uma materialidade lingüística próprios das sociedades dominadas pela escrita e pelas formas de civilização influenciadas pela concepção européia de mundo.

1.1. A Fundação Teórico-Metodológica da AD

Uma questão sempre invocada ao se falar da AD diz respeito a sua posição dentro do amplo campo das ciências da linguagem. Qual o seu papel e qual as suas relações com a lingüística? Devido à natureza de sua constituição epistemológica, a AD também apresenta relações com as ciências sociais e com a psicanálise. Desta forma, falar deste(s) papel(is) e destas relações implica atravessar concomitantemente a história e o arcabouço teórico da AD.

Orlandi (1990: 25), retomando Pêcheux, afirma que “a AD constrói um lugar particular entre as disciplinas lingüísticas e as ciências das formações sociais”. Este construir um lugar particular, este deslocamento na tensão que a AD prefigura tanto no que respeita à Lingüística, quanto às Ciências Sociais, relaciona-se diretamente com a construção mesma da AD enquanto disciplina, ao mesmo tempo em que traz conseqüências para a sua prática analítica.

Há várias obras que apresentam um estudo/comentário histórico da AD, os contextos de sua inauguração, os desafios epistêmicos que tem enfrentado e a delimitação de suas fases e tarefas: Robin, 1977; Gadet & Hak (orgs.), 1990; Maingueneau, 1990; Orlandi, 1987, 1990; Brandão, 1993; Maldidier, 1994. Acerca dos problemas de sua fundação teórico-metodológica e de sua operacionalidade, incluo, além desses, Fiorin, 1990; Orlandi, 1987 e 1994; Pêcheux, 1988, 1994; Henry, 1992; Maingueneau, 1990, 1993; Maldidier et al, 1994; Leite, 1994. Como sempre, cada um desses trabalhos compõe uma rede de remissões e de interdiscursos. Como não se trata, volto a insistir, de realizar uma revisão bibliográfica da AD, mas tão-somente de estabelecer, no que concerne ao ponto de vista analítico e reflexivo que adoto, a minha rede de filiações e remissões (interdiscursividade), quero crer que o elencamento acima é suficiente par cumprir este objetivo.

Inúmeras correntes contribuem para a forma(ta)ção da AD, o que, no entanto, não faz dela uma interdisciplina ou um amálgama ad hoc de elementos díspares. Muito ao contrário, a AD se configura como uma síntese dialética, via o deslocamento crítico mediante o qual ela se institui como especificidade de método e de prática, a partir desses elementos fundadores que lhe dão origem. Os principais tributários formadores da AD são: a Lingüística, as Ciências Sociais, em especial o materialismo histórico e a questão da Ideologia, a partir dos estudos de Althusser; a psicanálise, particularmente a questão do inconsciente, notadamente sob a influência dos trabalhos de Lacan.

Eis, pois, o quadro epistemológico no qual se constitui a AD, de acordo com a sistematização de Pêcheux & Fuchs ([1975] 1990:163-164), em que se recortam e se articulam as seguintes áreas de conhecimento:

- a) o Materialismo Histórico (como teoria das formações sociais e de suas transformações, no que se inclui a ideologia);
- b) a Lingüística (simultaneamente como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação);
- c) a teoria do discurso (como teoria da determinação histórica dos processos semânticos).

Essas três áreas, representadas pela formação social, pela língua e pelo discurso — como seus conceitos fundadores —, encontram-se atravessadas por uma teoria da

subjetividade de natureza psicanalítica. O quadro epistemológico delineado acima coloca em cena problemas concernentes a 1) uma concepção de língua; 2) relação entre a lingüística e a AD; 3) a espessura opacificante da língua; 4) uma concepção de sujeito descentrado.

Sendo uma síntese dialética dessas três áreas formadoras, a AD encontra-se em contínua relação de crítica e de deslocamento a cada uma e ao conjunto delas, incluindo-se aí a questão do inconsciente. Deste modo, a AD estabelece-se em estado permanente de tensão, do qual resulta um (re)pensar(-se) internamente quanto à sua estruturação epistemológica e, externamente, em sua relação (crítica) com as demais ciências da linguagem. É um dos problemas de ordem teórica acerca do qual o analista de discurso deve refletir reside justamente neste atravessamento desta teoria da subjetividade que é da ordem do inconsciente. Esta questão se desdobra, conseqüentemente, no problema da relação, ou do estatuto, dentro do quadro epistemológico da AD, da Ideologia e do Inconsciente. A este respeito, assume relevância a análise que faz Leite (1994), seguindo uma posição teórica psicanalítica, da utilização, pela AD, de conceitos e instrumentais da psicanálise.

O inconsciente e a ideologia, conquanto pertençam a diferentes ordens conceituais, partilham propriedades que, com relação a seus efeitos, podem ser consideradas similares, resguardadas as suas especificidades. Neste sentido, pode-se dizer que a ideologia é solidária com o inconsciente, visto que ambas afetam o sujeito e sua alienação fundamental (Orlandi, 1992). Ambas descentram o sujeito, uma vez que se referem justamente àquilo que, no sujeito, permanece alheio, descontrolado, à qualquer manifestação de vontade e/ou de consciência do EU (como referência à ilusão subjetiva de unidade, como o lugar da não-dispersão), ou da sociedade. A discordância constitutiva entre o sujeito e o eu opera, quer seja considerado o inconsciente ou a ideologia, como responsável pelos processos de produção de sentido. Quanto a esse particular, essas duas construções teóricas, guardadas as suas especificidades, compartilham do fato de não pertencerem ao campo da individualidade, mas de se encontrarem relacionadas ao sujeito, ou melhor, à forma-sujeito como historicidade.

Dai que na AD — a qual trabalha fundamentalmente com questões de subjetividade e de sentido (como resultado do movimento de (re)introdução na ordem do lingüístico dessas questões que tinham sido foracuidas na inauguração saussuriana) — o aporte à teoria freudiana do inconsciente e da subjetividade tem se apresentado, no percurso de sua constituição, como intrínseco e não como um mero recurso instrumental. Fato que justifica movimentos de articulação crítica entre o ideológico e o inconsciente (entre o materialismo histórico e a psicanálise), como um recurso teórico que procura dar conta de inúmeros problemas relativos à discursividade — seja da

ordem do sentido e do sujeito, seja da ordem das condições de significação e da própria discursividade enquanto inscrição, na língua, da exterioridade.

A esse respeito é esclarecedor o que diz Orlandi, ao comentar que embora algumas noções operadoras na AD sejam tomadas ao campo da Psicanálise, elas são, entretanto, utilizadas mediante um deslocamento que as enquadra no campo específico de atuação da AD, ou seja que “essa especificidade está em que a articulação dessas (...) noções se dá, na análise de discurso, em relação à ideologia e à determinação histórica e não ao inconsciente, como é o caso da Psicanálise” (Orlandi, 1992:16).

Isto é, embora o campo teórico da AD comporte tais noções, é no domínio da ideologia e das condições históricas que o seu processo analítico atua, entendendo que os efeitos de sujeito, de sentido e de discurso, em suma, que as articulações entre real-imaginário-simbólico devem ser entendidas enquanto efeitos derivados dos mecanismos ideológicos, na descrição de fatos discursivos.

Percorrendo os trabalhos dedicados a analisar a AD, ou ainda aqueles que são produzidos a partir da utilização de seu dispositivo analítico, verifica-se que diversas são as respostas e as posições críticas desses autores. E mais, essas questões não cessam de produzir inquietações e novas reflexões visto que as respostas apresentadas representam uma tomada de posição face a prática analítica da AD que, por sua vez, se refere a particularizações teórico-ideológicas de cada autor.

Minha posição quanto a este tópico específico, assumindo, também, como marco de referência, que tanto a ideologia quanto o inconsciente têm participação relevante no que se refere à produção dos sentidos, tende a considerar a prevalência do ideológico, de cuja ordem participa, também, o inconsciente. Isto é, embora reconhecendo o papel do inconsciente na constituição da subjetividade e, portanto, como elemento sem o qual falar de produção de sentido(s), enquanto analista de discurso, seria negligenciar aspectos fundamentais constitutivos, ou estruturantes, das formações de significâncias, o ideológico assume um papel de maior relevo teórico, uma vez que é o marxismo que assumo como referência de reflexão. Deste ponto de vista, é a partir da noção mesma de ideologia que as questões relativas à subjetividade, às condições de produção dos sentidos, à discursividade, etc, encontram-se problematizadas.

A prevalência (e não primazia) teórica do ideológico em relação ao inconsciente não significa o estabelecimento de uma hierarquia linear, mas se refere a uma coexistência dialética, num todo estruturado, entre estes dois conceitos operacionais face à natureza do signo lingüístico, de que fala Bakhtin (1979). Afirmar, por outro lado, que a ideologia é prevalecente, constitui-se, sobretudo, numa posição de caráter gnosiológico, no sentido de assumir que a consciência é uma atribuição de ordem ideológica. Trata-se, em suma, de uma questão de dominância ou, em outros termos, da

determinação em última instância (Althusser, 1980), a qual organiza o todo articulado da estrutura e pela qual se engendram não só as relações mas a própria hierarquia articulada de cada um desses níveis estruturados, e cuja coexistência não pode ser pensada a partir da lógica conjuntista da sucessão continuada, senão que no tempo e lógica da hierarquia articulada e descentrada.

Trata-se decerto de uma escolha (filiação) teórica que, evidentemente, produz suas conseqüências quanto ao modelo de AD. Conseqüências relativas à reflexão (tensão, deslocamento) a respeito da fundamentação e do funcionamento da AD e também aquelas relacionadas ao tipo de leitura/análise que produzirá concernente aos fatos discursivos.

A partir dessa filiação teórico-metodológica, o que visa é compreender o funcionamento da formação econômico-social de uma determinada sociedade que, em última instância, determina as condições reais da existência social. De forma que os principais marcos conceituais de uma análise que leva em conta a prevalência da ideologia, no quadro da análise de discurso, compreendem as noções de processo histórico (modo/relações de produção e organização social; enfim, aquilo que pode ser definido como as condições materiais de existência), de ideologia (sistema de produção/reprodução de representações e de assujeitamento, relacionado às ritualidades e às instituições, o imaginário, a linguagem e os processos de produção de sentido(s)), numa perspectiva em que estes elementos são compreendidos como redes de processos, relacionados a fatores de ordem material, cuja historicidade reflete/refrata as condições objetivas nas quais se fundam as sociedades.

Enfatizar as condições materiais de existência não significa reportar-se a um conceito empírico, pura constatação daquilo que existe, mas sim evocar um conceito teórico relativo à "própria existência do todo em um 'momento' determinado (...), a relação complexa de condições de existência recíprocas entre as articulações da estrutura do todo" (Althusser, 1979:182). Ora, falar de condições materiais da existência é falar em historicidade, uma vez que o momento determinado o é pela/na história e nas condições em que acontece.

Ao analisar a constituição teórica da AD me reportei aos comentários de cunho teórico que, por exemplo, Leite (1994), Maingueneau (1990) e Orlandi (1987, 1990 e 1994) apresentam em seus trabalhos. Gostaria, no entanto, antes de passar às questões conceituais, de insistir nas relações entre a AD e a lingüística, visto que a materialidade específica do discurso é a língua. Insistir, igualmente, na discussão sobre o lugar que cabe à AD dentro do quadro das ciências da linguagem. E, na seqüência desses assuntos, falar das tarefas da AD no que concerne à leitura que faz de seu objeto específico de conhecimento: a discursividade.

Considerando que a língua é a possibilidade ou a materialidade específica do discurso, não é sem razão que a pressuposição da lingüística se faz no interior da AD, visto que é no/pelo lingüístico que o discursivo comparece. É preciso, no entanto, ressaltar que o recurso ao lingüístico (ou à teoria lingüística) implica ao mesmo tempo um deslocamento em relação a este campo.

“O objeto da Lingüística é a língua (e é tarefa do lingüista dar conta desse objeto que ele considera autônomo) (...), o objeto da AD é o discurso, que supõe uma autonomia apenas relativa do lingüístico (e é assim a língua para o analista de discurso) já que ele postula que a linguagem tem uma relação necessária com a exterioridade e a possibilidade de encontrar regularidades no discurso se vincula ao fato de referi-lo às suas condições de produção.”

(Orlandi, 1994:295)

Diante de um enunciado qualquer, a lingüística se ocupa das sistematicidades estruturais da língua, busca-lhe as regularidades enquanto manifestação de uma estrutura: a estrutura fonológica, os processos morfossintáticos, o componente semântico. Na perspectiva da AD o dito se apresenta como um dado no qual as condições nas quais ele se produziu e que nele se inscrevem, bem como os efeitos de sentido que produz se constituem nas metas da análise. Assim, fenômenos sociolingüísticos não são estudados em sua intrínseca referência ao sistêmico, mas naquilo que a historicidade (as condições de produção) faz intervir no enunciado. Falar em condições de produção no que tange à discursividade significa ater-se à língua, como parte inextricável do processo sócio-histórico e, como tal, refletindo/refratando as diversas posições ocupadas pelo sujeito.

Vê-se, pois, que a língua de que trata a AD não possui o mesmo recorte que a língua objeto teórico da Lingüística. Tratam-se mesmo de duas concepções diferenciadas de língua, que não se recobrem. Face a um determinado fenômeno de língua, a AD e a lingüística constroem objetos distintos. Isto porque, na formação do objeto língua, para a AD, intervém a historicidade, como fator constitutivo tanto da produção lingüística quanto dos processos de significação.

Deste modo, ao analisar uma seqüência qualquer emitida, seja ela oral ou escrita, a lingüística constrói, a partir das relações desta seqüência com a estrutura da língua, um enunciado, um texto. Ao analisar esta mesma seqüência, relacionando-a com suas condições de produção (sua historicidade), o objeto que a AD constrói é um discurso, entendendo-o como inscrição de efeitos lingüísticos materiais na história (Pêcheux, 1994). Por conseguinte, as marcas lingüísticas não constituem, de fato, enquanto

pensadas como relativas a uma estrutura e funcionamento autônomos face à exterioridade, objeto de reflexão da AD. Para um analista de discurso, essas marcas se configuram como indicativos de efeitos de sentido, cujas relações entre si não são nem transparentes nem diretas (por exemplo, as relações entre as marcas lingüísticas e a significação, ou ainda, entre texto e condição de produção), visto que, de acordo com Bakhtin (1979), o que define o signo lingüístico é o fato dele refletir/refratar a ideologia.

A configuração desse quadro epistemológico se viabiliza, uma vez que, na perspectiva da AD, a linguagem não se define como um fato ou um fenômeno matemático, objeto de uma abordagem puramente exteriorizante. Antes, a linguagem é uma síntese, resultante de um processo histórico-social, entre o biológico, o físico e o social. Mais ainda, é somente como processo e produto social que a linguagem pode ser globalmente compreendida, dado que, além de ser veiculadora da ordem simbólica e da representação, a linguagem é, por sua vez, simbólica e representação.

Assim sendo, não compete à AD tratar de seqüências lingüísticas enquanto tais, considerando-as como autônomas e referidas a uma estrutura ou a um sistema auto-suficiente. O objeto específico da AD é o discurso em cuja materialidade lingüística inscrevem-se o sujeito e o sentido, compreendidos como forma-sujeito e forma-sentido uma vez que estes encontram-se definidos "historicamente no imaginário da sociedade" (Orlandi, 1992:101), sendo que ambos são determinados pelo processo sócio-histórico.

Ao dizer discurso, o que está sendo implicado é que a AD procura dar conta de um região onde se interligam os processos e as condições mediante os quais os sentidos são constituídos. Grosso modo, trata-se da articulação entre o lingüístico e o histórico, concebidos, aliás, como concomitantes no que se refere ao processo histórico-social formador da sociedade. Concomitância que se encontra na base do fundamento teórico proposto pela AD, mediante o qual no enunciado lingüístico se encontra inextricavelmente presente o histórico-social, na forma de representações do sujeito, dada a natureza imaginária das relações que ele estabelece com as suas condições de existência social, e considerando que este é já e sempre um efeito do ideológico. Portanto, o lingüístico, como materialidade discursiva, porque supõe um sujeito, apresenta-se marcado por efeitos de ideologia.

A concepção de que o signo lingüístico pertence à ordem do ideológico, conforme a proposta de Bakhtin (1979), ressoa na concepção discursiva de que o dizer e o sentido se apresentam caracteristicamente como opacos e espessos. Ou seja, para a AD os sentidos do dizer não se reportam a um determinado conteúdo que um (re)corte pudesse tornar visível. Antes, os sentidos apresentam uma espessura, uma opacidade que, simultaneamente, os revela e dissimula. Esta parece-me uma interpretação que

pode ser depreendida da fórmula bakhtiniana segundo a qual o ideológico se reflete/refrata no signo lingüístico (em termos de AD, na materialidade lingüística).

Ao fazer menção ao jogo duplo (entre signo lingüístico e ideologia) de refletir e refratar num único movimento, Bakhtin expõe o fato de que as análises conteúdo negligenciam o caráter ideológico do signo e trabalham, por conseguinte, com/na ilusão da evidência dos sentidos. Considerado a partir de uma concepção bakhtiniana, o signo lingüístico mostra (ilude), ao mesmo tempo em que desloca, torna transparente a sua natureza ideológica.

Para a AD a questão primordial, do ponto de vista de sua fundamentação teórico-metodológica, é o princípio de que aquilo que é próprio ao discurso não ocorre “depois, como algo secundário e acrescentado (ou excrescente) ao que é lingüístico” (Orlandi, 1990:26). O discursivo (no que implicam os processos do campo ideológico e do inconsciente) comparece no lingüístico como estruturante. Não há porque pensar em tratar o lingüístico e o discursivo como duas instâncias que, por ocasiões fortuitas, se associam. Recordando que a materialidade específica do ideológico é o discurso e que a materialidade específica deste é a língua e, finalmente, que o signo lingüístico é ideológico, vê-se que diante de qualquer enunciado lingüístico estão operando estes três níveis indissociavelmente. Por esta razão igualmente, o exterior referido acima não se configura como aquilo que se encontra de fora do processo constitutivo da língua, mas como aquilo que opera sobre o lingüístico como referência à historicidade do dizer. Em outros termos, o exterior funda o interior daquilo que é lingüístico. Daí que a “AD pressupõe a Lingüística e é pressupondo a Lingüística que ela se distingue da análise clássica de conteúdo. A AD pára na materialidade da linguagem, não a atravessa como algo transparente (e sem historicidade) em busca de um conteúdo mais além” (Orlandi, 1994:297).

Assim, o dizível não depende diretamente das intenções do falante, isto é, daquilo que ele pretende significar, pretensão fundada na ilusão de que o sujeito, identificado com o eu, é capaz de significar, isto é de ser o responsável pelo que diz e significa, mas das situações históricas da sociedade e da posição que este ou aquele sujeito ocupa face a isso. Para a AD, o dizível se produz na relação do sujeito com as diversas formações discursivas a que se filia, isto é, nas quais ele inscreve o seu dizer, como condição para que o seu discurso faça (tenha) sentido. Sempre lembrando que a posição de sujeito se reporta à ordem do ideológico. Grosso modo, a formação discursiva diz respeito àquilo que pode ou não (deve ou não) ser dito por um sujeito, circunscrito a determinado contexto (condições de produção). Por conseguinte, para que um discurso tenha sentido é necessário que ele se inscreva numa rede de sentidos.

O mesmo raciocínio se aplica em relação ao interdiscurso, como aquilo que no dizer se repete, pois se insere na ordem do histórico e, portanto, funciona, na discursividade, como a condição que, de fato, possibilita o dizer. Deste modo, o fazer sentido remete a uma rede de eventos significativos que, por sua vez, sustenta os sentidos que estão sendo produzidos. Não se trata, pois, de algo que agregasse ao dito como exteriorização da vontade e/ou da consciência do sujeito. Daí o fato de que para fazer sentido é preciso estar já na ordem do simbólico. Cada sentido inaugurado já traz consigo os efeitos dessa rede de sentidos na qual se encontra inserido, como efeito de pré-construído. Sendo o efeito de pré-construído referido a essa rede de sentidos que sustenta o dizer, tem-se, pois, que o pré-construído comporta o já-dito como fundação do que é dito.

Eis aí uma das marcas da historicidade que torna possível o dizer porque o reporta a outros dizeres, isto é, ao movimento do processo histórico-social. Não é demais insistir que a materialidade do signo, que permite o jogo (histórico-social) dos sentidos determina-se duplamente pelo histórico: pelas condições de existência da sociedade, e pela história dos processos de instituir e significar o sujeito e seu dizer. Creio que uma boa imagem para descrever esse processo é a expressão guarani de **ogüero-jera**, para significar aquilo que, no curso de seu próprio desdobramento, causando novos desdobramentos, deflagra um processo de expansão. Voltarei à exploração deste conceito mais adiante, quando tratar da materialidade lingüística da mitologia guarani. Em Castoriadis encontra-se uma abordagem da significação que entendo ser possível remeter às condições do dizível e do repetível, conforme enfocados pela AD:

“Tudo aquilo que é, de uma maneira ou outra, captado ou percebido pela sociedade, deve significar alguma coisa, deve ser investido de uma significação, e muito mais ainda: é sempre previamente captado na e pela possibilidade de significação, e é somente em e por esta possibilidade que pode finalmente ser qualificado ou privado de significante, insignificante, absurdo. É claro que o absurdo não pode aparecer - mesmo e sobretudo quando permanece irreduzível - a não ser a partir da exigência absoluta de significação”

(Castoriadis, 1982:274)

Vê-se, pois, que, na formulação de Castoriadis, assim como para a AD, é a possibilidade de significação que investe de sentido os acontecimentos do mundo e que tanto os acontecimentos como a possibilidade de significação pertencem ao processo histórico. Creio ser possível relacionar o “previamente captado na e pela possibilidade

de significação”, de Castoriadis, com a formulação de que a condição para fazer sentido é que já haja sentido. E mais, que todas as atribuições de sentido (e mesmo de não-sentido) só são possíveis no interior — “na exigência absoluta” — da própria significação. Em suma, não há sentido inaugural, se por isso pode ser entendido a existência de um sentido sem filiação, visto que cada sentido se processa no magma sócio-histórico das significações. De forma que cada sentido só se investe de significação dada a existência dessa possibilidade histórica de significar.

1.2. Retorno à Fundação

Ao lidar com a proposta teórico-metodológica da AD e pensando as suas implicações epistemológicas, de um lado, e de outro, as implicações enquanto uma prática analítica cujo objeto se define pela interseção entre o lingüístico e o histórico-social, e se o meu objeto de estudo é a discursividade mitopoética dos guarani mbyá, torna-se necessário fazer uma revisão crítica de alguns de seus operadores teórico-analíticos mais importantes. Este procedimento se justifica pela necessidade de estabelecer uma passagem para o campo do discurso mítico, no qual as noções de sentido, sujeito, discurso, ideologia, em que pesem similaridades abstratas, não se apresentam nas sociedades indígenas, da mesma maneira que no campo discursivo das sociedades de escrita e, especialmente, aquelas de tradição européia.

1.2.1. Sentido

Diversos são os sentidos de sentido. Em outras palavras, muitas (e, por vezes conflituosas) são as formas (teorias, metodologias, modelos analíticos) pelas quais o problema da significação pode ser focado e determinado: qual a sua natureza, de que modo ela se processa nos enunciados, como os falantes, e em que condição, depreendem e jogam com as possibilidades do(s) sentido(s)?

Ao considerar discursivamente a questão da significação, verifica-se que o sentido não apresenta limites, ou fonte de origem. Dizer que o sentido não comporta limites não é o mesmo que afirmar a sua deriva absoluta. O deslimite do sentido provém de sua historicidade, visto que, se o sentido é relativo às formações histórico-ideológicas, então, cada contexto discursivo determina um recorte ou cristalização no magma das significações (Castoriadis, 1982). O que permite dizer que o sentido é o lugar de um termo ou classificação em um sistema de relações com outros termos, e se define, portanto, como um processo histórico-social (Castoriadis, 1982; Guimarães, 1995). Assim, cada sentido particular se apresenta como uma forma histórica do magma de significância ou da cadeia de eventos significativos, o que, por sua vez, permite

afirmar, com Orlandi (1990:42), que “o sentido não tem origem. Não há origem do sentido nem no sujeito (onto), nem na história (filó). O que há são efeitos de sentido.”

Uma vez que sentido e sujeito são constituídos simultaneamente, não há como pensá-los como entidades isoladas, só posteriormente reunidas. E a razão pela qual eles são indissociáveis é que ambos são constituídos mediante efeitos ideológicos. É por isso que não se deve buscar uma origem do sentido nem no sujeito nem na história, se sujeito e história forem considerados como conceitos absolutos. Tratar sujeito e história como categorias absolutas seria entendê-los de uma perspectiva metafísica, como manifestações do ser, do qual tudo derivaria.

De acordo com Castoriadis (1982), o que se apresenta diante do homem é, sempre, o processo ou, longas cadeias de transformação sem marco zero, uma vez que não há um só momento em que este processo não esteja ou tenha estado ocorrendo. Outra vez é preciso estar atento para o fato de que não se trata do processo formulado como entidade absoluta, como a idéia matriz/motriz, a que tudo, finalmente, se reduziria. Trata-se, antes, de reconhecer que estamos sempre em meio a um processo de natureza histórica e social que, por seu turno, constitui, via relações e representações, imaginariamente nossa realidade.

Dizer, então, que o sentido não tem origem significa a impossibilidade de estabelecer uma história, uma fonte, visto que não há como circunscrever um ponto que possa assumir-se como um marco inaugural: aqui o dizer começou a ter/fazer sentido. Afirmar que o sentido não tem origem significa também que não há um ser (sujeito ou história) do qual se possa dizer: Eis a fonte do (nosso fazer) sentido.

Posto que o sentido é sempre um processo e processo complexo de contradições (Althusser, 1979; Castoriadis, 1982), afirma-se, pois, a impossibilidade constitutiva (histórica e discursivamente) de teoricamente encontrar uma suposta unidade simples originária, a célula original (o tempo-zero do Big Bang¹) a partir da qual ter-se-iam desencadeado os processos complexos da significação. Por mais que se recue no tempo, o que será apresentado (mesmo quando se pensa o recomeçar/refundar do processo de significação: a sua historicidade) como dado, será um processo o qual se afigurará como uma unidade complexa já processada processando-se.

Conseqüentemente, não é possível postular a existência de um sentido-zero, ou de um tempo-zero do sentido, como um ponto inaugural aquém do qual reinasse o não-

¹. Vé-se aqui o porquê do mítico de toda ciência (especialmente a cosmológica) a despeito de seu aparato físico-matemático, que tenha a pretensão de investir no desvelamento das causas originais. Trata-se de uma busca pelo tempo-zero da origem, como uma unidade simples: o ponto extremamente concentrado em suas contradições estruturais que, “explodindo”, deflagra a geração da totalidade do universo. Acontece que fica sempre por explicar (falta constitutiva desse real teórico) o momento singular anterior à explosão. Eis aí o ponto cego, o calcanhar de Aquiles da teoria e, portanto, sua natureza mítica.

sentido. Como não há o tempo-zero do sentido, não é possível estabelecer uma antítese real entre o sentido e o destituído de sentido. Não ocorre a passagem, que seria lógico pressupor caso houvesse o sentido-zero (o momento em que não houvesse ainda sentido), deste não-sentido para o sentido². Pressupor esta passagem seria assumir, por conseqüência, que houvesse um fora da ordem do sentido e que, por alguma razão, este caos, esta noite originária do (não-)sentido, a partir de algum evento singular, tivesse se transformado na ordem do sentido.

Podem-se, também, pensar o não-sentido relacionando-o ao silêncio. Neste caso, o silêncio representaria a parte do sentido que se apaga no dizer e o não-sentido se definiria como aquilo que não está dito, ou que pode sempre ser dito. Contudo, ainda aqui nos encontramos na ordem do sentido, uma vez que o silêncio não significa ausência de significação. O silêncio é condição do dizer e do sentido (Orlandi, 1992), considerando-se que este é o espaço estabilizado em aberto do dizível, de forma que o dito se faz pela dupla determinação do já dito e do dizível. Por isso apagar, como foi empregado acima, não é o mesmo que anular. E, por essa razão, o que não está dito também significa, ou seja, o não-sentido significa, visto que, sendo constituinte do processo histórico-social, é parte inalienável da significação.

Deste modo, o sentido se constitui no e pelo processo sócio-histórico, o que permite reconhecê-lo como uma categoria ideológica, marcada pela dispersão. Afirmar que o sentido se constitui na dispersão não implica supô-lo em um cenário desordenado, no qual deslizariam erráticamente. Ao contrário disso, a dispersão constitutiva dos sentidos refere-se a um dos elementos produtores da significação, no quadro marcado pela conjunção/disjunção da linguagem e do sujeito, bem como pelo impulso da metaforicidade próprio da discursividade. O jogo entre sentido, não-sentido, e sem-sentido faz-se num movimento dialético da incompletude estruturante da significação, como efeito simultâneo da ideologia e das relações imaginárias desenvolvidas pelo sujeito, bem como de um efeito da incompletude instituinte da linguagem. Ora, sendo a ausência associada ao silêncio fundador, ou àquilo que garante a possibilidade do (novo) sentido, como parte do mecanismo de representação/ação da ideologia, então, a passagem do não-sentido ao sentido e ao sem-sentido processa-se no campo mesmo desse "vazio", como possibilidade sempre em aberto de preenchimento.

Falar de sentido é, por conseqüência, referir-se a seus efeitos em situações e condições específicas, historicamente determinadas e, portanto, ideologicamente condicionadas. Estabelecer, discursivamente, que falar em sentido refere-se à noção de

². O que não é o mesmo que dizer que não há passagem do não-sentido ao sentido e deste àquele. O que afirmo é que, mesmo essa passagem se desenrola já e sempre na cadeia (ou seja, na ordem) da significação.

efeito de sentido, na medida em que o sentido só se define como um “em relação a”, implica em dizer que o efeito-de-sentido é também um conceito relacional ou intervalar, que remete à relação dos textos com sua condição de produção, entre os diferentes textos (intertextualidade) e do dito com o já-dito (interdiscursividade), pelo qual se evoca espectralmente o não-dito. A noção de efeito de sentido implica que um texto ou um discurso não deve ser compreendido como um objeto-em-si, mas como um objeto-para, isto é, que se remete a uma relação entre locutores.

Conseqüentemente a essa posição teórica relativa ao (efeito de) sentido, verifica-se que o espaço do sentido é a multiplicidade: um sentido é sempre um desdobramento de/em outro(s). É por isso também que um sentido só se configura como tal se pertencer à ordem simbólica, visto que fazer sentido (instaurar/produzir efeitos de sentido) pressupõe a cadeia ou rede de sentidos inscritos na história e no imaginário social. Fora da ordem do sentido (daquilo que é já constituído de sentido e, portanto, capaz de atribuir sentido) não há possibilidade do sentido realizar-se.

A afirmação de que para fazer sentido (analisá-lo, interpretá-lo e discorrer sobre ele) é preciso já estar na ordem do sentido é análoga a de Castoriadis, segundo a qual para fazer história e para dela tratar, é preciso encontrar-se na ordem da história:

“Quando falamos de história, *quem fala?* É alguém de uma época, de uma sociedade, de uma classe determinada — em suma, é um ser histórico. Ora, exatamente isso que fundamenta a possibilidade de um conhecimento histórico (posto que somente um ser histórico pode ser uma experiência da história e disso falar), é o que impede que este conhecimento possa um dia adquirir o estatuto de saber totalizante e transparente (...). O discurso sobre a história está incluído na história.”

(Castoriadis, 1982:46)

Considerando que o sentido se apresenta como uma rede de efeitos inscritos na história e, por conseguinte, na memória social (sem o que não haveria efeito de pré-construído), pode-se dizer que o sentido apresenta uma itinerância. E, conseqüentemente, que ele não se deixa apreender ou conter, escapando às interpretações e às intenções. Não há controle sobre o sentido, do mesmo modo que não há controle sobre o real do dizer, pois, a intenção do dizer revela-se um reflexo da ilusão constitutiva do sujeito, pela qual ele se representa a fonte e o fim do seu dizer e do (seu) fazer sentido.

O sentido, como produto ou efeito do ideológico, escorre nos limites do dizível (e/ou do legível). Esta inapreensibilidade do sentido está relacionada, a meu ver, ao fato da palavra, do discurso, ou do signo lingüístico refletir/refratar a ideologia, o que faz

com que o sentido manifeste uma espessura semântica e ideológica tal que se torna opaco aos interlocutores, o que também significa afirmar que ele se encontra difuso pelo dizer e, como tal, “deve ser apreendido ao mesmo tempo na língua e na sociedade” (Orlandi, 1990:32).

E que papel cabe, nos processos discursivos de produção de efeitos de sentido, à intencionalidade, como emergência da consciência de um Eu falante? Em primeiro lugar, o sentido não decorre do que o sujeito deseja, ou não, significar, não lhe cabendo a decisão acerca dos sentidos dos seus enunciados, pois a significação se produz nas condições mediante as quais o sujeito enuncia e se encontra inserido na discursividade. Todo sentido se insere em uma memória e, nessa perspectiva, refere-se a um saber, a uma ordem ou filiação de fatos, valores, juízos. Em suma, todo sentido reclama-se de uma historicidade:

“... e quanto a ser alguém capaz de dizer de facto e exatamente o que sente ou pensa, imploro-te que não acredites, não é porque não se queira, *é porque não se pode*. Então, por que é que as pessoas falam tanto. É só o que podemos fazer, falar ou nem sequer falar, tudo são experimentos e tentativas.”

(Saramago, 1980:125-6. Grifos LCB)

Dado que o sujeito não é uma máquina destituída de consciência e de memória, o sentido não (lhe) é dado, nem (lhe) é exterior. Por conseguinte, sendo o sujeito um ser voltado à significação e visto que a história se processa com e nos sujeitos, é este que, na confluência da realidade do mundo com sua posição relativa (sócio-psico-cultural), faz sentido. Destarte, nem o sentido, nem o discurso, por se constituírem na relação do sujeito com a história, encontram-se isentos de um certo grau de intencionalidade.

Pensar, no entanto, a ordem do sentido no campo da intencionalidade é voltar a tomar o indivíduo investido na condição de sujeito psicológico, aquele para quem a consciência e o controle dos fatos da linguagem e da enunciação são a condição mesma da significação. Assumir o ponto de vista da intencionalidade significaria pensar que enunciar é, então, estabelecer uma relação na qual, de uma parte encontra-se um sujeito absolutamente dotado da intenção de significar (condição da enunciação), de outra, um sujeito (igualmente dotado) capaz de apreender, em sua totalidade, o que está sendo intencionalmente significado. Barthes (1973) postula um campo de intencionalidade que operaria, como resultado da ação de um sujeito dotado de consciência significante, no interior mesmo da língua, pois esta já conteria um “aparelho de signos destinados a

manifestar a intenção de utilizá-la; é o que poderia chamar-se a *expressividade da língua*" (p. 272).

Ainda que sedutora, a abordagem barthiana pressupõe estrutura significativa inata à língua, uma espécie de em-si significativa autogerador dos sentidos e, potanto e entretanto, deixa de fora a questão, crucial para a significação, da historicidade, pois, como afirma Castoriadis (1992), sendo o mundo sócio-histórico um mundo de significações, estas só se sustentam enquanto formas instituídas. O que, por sua vez, remete à "naturalidade" dos fatos ideológicos e de-sua validade psicológica (Gramsci, 1978 a e b; Lane, 1985). Ora, se no sujeito estão atuando, sempre, constitutivamente, forças que não são parte do mecanismo de controle consciente do sujeito (em sua condição de Eu), tais como a ideologia e o inconsciente, então a intencionalidade se relativiza e revela-se um componente do jogo de ilusão que, de fato, constitui a consciência do sujeito, como "efeitos de evidência produzidos pelos mecanismos ideológicos" (Orlandi, 1992:16).

A situação conversacional ou enunciativa assim esboçada sugere uma relação que se estabelece entre indivíduos igualmente aparelhados para significar, sujeitos que não são histórico-sociais mas psicológicos e individuais, sob a condição de que o contexto situacional da enunciação não apresente discrepâncias (lingüísticas, culturais) entre os participantes da ação; dado que, para serem efetivas a situação enunciativa e a significação, deve existir entre eles uma cooperação. Vê-se, pois, que essa concepção intencionalista, ao excluir ou desfocar os processos histórico-sociais da condição de significação, termina por ceder à sedução da subjetividade, uma vez que esta depende majoritariamente da disposição (capacidade e desejo) individual de significar, no interior das convenções institucionais da sociedade.

A dificuldade, e em consequência a crítica, relativa à concepção da interação lingüística como decorrente de uma espécie de pacto entre subjetividades opera em dois níveis. Primeiramente, o conhecimento lingüístico partilhado não é simétrico, seja no eixo social (assimetria sóciolingüística), seja no territorial (assimetria dialetal). Simultaneamente, em qualquer contexto conversacional, as posições de sujeito não são homogêneas, considerando que as formações discursivas diferem e, algumas vezes, divergem e confrontam-se. Deste modo, o contexto e a interação comunicativa podem melhor ser descritos como determinados por uma assimetria constitutiva.

Discursivamente, a intencionalidade (do dizer, do significar) se constrói na relação e na coerção contraditória entre aquilo que remete o sujeito, bem como a sua responsabilidade e autonomia face a seu dizer, às condições históricas em que vive e às condições de produção deste dizer. Assim, a intenção do sentido, como se o dizer fosse transparente à ação do sujeito e como se o significar derivasse efetivamente de sua

intervenção na linguagem, revela-se uma ilusão discursiva do sujeito. Essa ilusão, que é constitutiva da forma-sujeito, é determinada historicamente pela constituição da sociedade e pelas relações (sociais e imaginárias) que nelas são desenvolvidas.

Desta forma, considerar o sentido tendo como base apenas a intenção do sujeito é reduzir todo o processo de significação a uma perspectiva conteudística, ou à pura subjetividade. Como já foi visto, a significação, porque determinada pelas condições sociais, é histórica. Sejam quais forem os componentes que entram no processo de significação, é somente em relação à historicidade (um acontecimento enunciativo determinado pelas condições históricas que igualmente determinam as posições enunciativas dos sujeitos desse evento), que se pode falar em efeitos de sentido. O sentido só pode ser definido como síntese de muitos constituintes: o dito, o já-dito e o não-dito; o discurso; o inter e o intradiscurso; o jogo das formações ideológica, imaginária e social; a memória; a experiência individual; o conhecimento; o (desejo) inconsciente, etc. Por isso, o sentido não se apresenta como uma dissipação ou uma instância de plena indeterminação, destituída de história. O sentido produz-se no quadro de uma dimensão histórica que é este e não outro; embora, considerando a questão da flecha do tempo e dos acontecimentos, pudesse ter sido.

Assim, o que caracteriza o processo dos sentidos não é um evento isolado ou dependente da intencionalidade do eu psicológico individualizado, mas a condição segundo a qual cada sentido se integra em uma cadeia de outros sentidos coexistentes, também historicamente construídos, e sem o que não se efetiva a significação. A condição, então, de significar escapa aos liames da intenção e do controle individual, para ser determinada pelas condições gerais e específicas nas quais o sujeito social e o seu dizer, em sua historicidade, instituem e são instituídos (n) a significação. Em outras palavras, a condição primária e inalienável do significar é que já haja sentido. O que significa dizer que não há como buscar/encontrar uma origem do sentido, porque o limite dessa busca é a incomensurável cadeia de significação, a qual, por sua vez, é a fonte de outros e novos sentidos, ou a memória histórica e lingüística do dizível: o interdiscurso.

Vê-se, pois, que não é na condição de fonte do seu dizer que o falante/sujeito significa, mas a significação é historicamente constituída, mediante a posição de sujeito no acontecimento que o falante ocupa. Ora, essa posição de sujeito, por seu turno, resulta de processos histórico-sociais determinados. O sentido se apresenta, então, como um processo complexo de efeitos de memória, acontecimentos, posições de sujeito e cruzamentos discursivos, considerando ainda que os recortes enunciativos apresentam um caráter polifônico, pois todo enunciado apresenta diálogo interno que atua na constituição do sentido (Guimarães, 1987 e 1995).

Por sua vez, o jogo da intenção se realiza no movimento aparente de selecionar sentidos. Trata-se de um movimento do sujeito em direção à escolha e à fixação de sentidos para que signifiquem de forma controlada, isto é, de acordo com a direção interpretativa que o sujeito deseja dar ao seu enunciado. Impulsionado pela intencionalidade, o sujeito procura concentrar/controlar os sentidos a fim de evitar a sua dispersão. É o que se depreende de enunciados do tipo: “o que eu quero dizer é...”; “eu não quis dizer isso”; “não era isso o que eu tinha em mente”; “minha intenção (não) era...” e outras fórmulas reveladoras desse jogo de seleção/estabilização de sentidos que, de fato, é uma ilusão constitutiva de que é o sujeito que controla o sentido, ou seja, um efeito derivado das formações ideológica e imaginária, de cujo funcionamento, aliás, depende a vida social.

Assim, o campo da intencionalidade, como reflexo da ilusão constitutiva do sujeito (e da língua), refere-se a um “querer dizer consciente do sujeito”. Querer dizer que implica em escolher entre sentidos possíveis ou permitidos pelas condições de produção do discurso, ainda que os mecanismos de escolha sejam, por sua vez, efeitos das formações discursivas do sujeito. A intencionalidade atua, por assim dizer, em um conjunto de possibilidades significativas (denotativas, etimológicas, metafóricas) da rede complexa e multidimensional dos sentidos. Dessa forma, o querer dizer consciente do sujeito, a sua intenção do sentido, opera numa superfície rasa, no jogo emerso dos sentidos decorrente da interação social (escola, cultura, saber), sendo, de todo modo, determinado, em última instância, pelo jogo histórico dos sentidos, os quais permanecem não-controlados (descentrados) pelo sujeito.

Por estar relacionado às diversas formações discursivas e sociais, o jogo das intenções do sujeito, que deve ser entendido como forma interiorizada da relação homem/mundo, mediante um processo de abstração e autonomização da consciência face à realidade concreta em que os sujeitos subsistem, é, por sua vez, um produto da história, assim como a consciência, o inconsciente, o desejo, e enfim, tudo aquilo que diga respeito à natureza humana (Marx & Engles, 1975).

Engels (apud Williams, 1979), em carta a Block, dizia que a história é feita pelos homens sob condições que, em síntese, não são determinadas por sua vontade ou intenção. Da mesma forma que os sujeitos “fazem” o sentido daquilo que dizem, ainda que esse sentido já esteja determinado pelo entrelaçamento das formações pelas quais inexoravelmente encontram-se sobredeterminado, por se tratar de seres sociais de linguagem. Em sentido mais geral, a intenção do sentido é um produto, uma cristalização institucionalizante, uma projeção subjetiva (ideológica, portanto) de todo

um processo histórico-social, que faz da intenção uma imagem dialética³ desse processo.

Ao tratar de questões relativas ao sentido (unívoco/indeterminado) e ao sujeito (fonte do sentido/porta-voz do sentido), Geraldi (1993) as problematiza mediante uma crítica em que rejeita as posições teóricas fundadas no eu psicológico, na univocidade absoluta do sentido, bem como aquelas que, preconizando o assujeitamento totalizante do sujeito, submetem-no a uma estrutura hermética. O referido autor se inscreve numa terceira via teórica, cuja concepção de historicidade da linguagem define-a a partir do trabalho dos sujeitos em situações enunciativas dadas. Essa concepção relativiza o papel do sujeito e de seu trabalho na constituição dos sentidos, concebendo-os teoricamente em uma posição intermediária entre as noções de sujeito como produtor absoluto do sentido e de sujeito assujeitado, porta-voz da “hegemonia discursiva de seu tempo” (Geraldi, 1993: 16).

A terceira via, concepção teórica que também se pode ser depreendida em Possenti (1990), estabelece limites entre as noções antipodas do sujeito psicológico e do sujeito assujeitado, numa espécie de compromisso teórico-ideológico segundo o qual, ocupando uma posição intermediária (equidistante?), o sujeito (ou o indivíduo na condição de forma/posição (de) sujeito numa situação interlocutiva qualquer), ao significar, opera a partir de dois eixos historicamente constituídos: em parte o sentido resulta de sua observância àquilo que lhe é exterior (o assujeitamento, as condições históricas e sociais que lhe determinam, pelo jogo da interdiscursividade, o dizer); em parte, o sentido se constrói pelo desejo e pela possibilidade de significar da qual o sujeito é dotado, portanto, que lhe é inerente por se constituir em elemento de seu conteúdo psicológico.

Quanto a isso, cabem duas observações. Primeiro, o entendimento equivocado do processo de assujeitamento como camisa-de-força, aquilo que sendo produto da hegemonia ideológico-discursiva exclui a “criatividade” individual. Ora, se assim fosse, não haveria lugar para a polissemia, para a expressão individual, ao menos fora dos limites estabelecidos por esse bloco histórico. Segundo, a concepção de que o que escapa no sujeito, da camisa-de-força do assujeitamento, constitui a matéria de sua capacidade individualizadora, ainda que submetida à historicidade. No entanto, mesmo levando em conta que fatores como intencionalidade e criatividade individual se inscrevem no processo de significação, essa inscrição só é possível no âmbito mesmo de uma formação histórico-ideológica, fora da qual o sentido, se houvesse, seria de uma tal

³. Conceito desenvolvido pela Escola de Frankfurt e que está sendo utilizado para significar a cristalização de processos históricos. Como algo que, saturado de historicidade, se projeta na consciência individual e se representa, na consciência do sujeito, como a imagem de uma totalidade.

indeterminação que impossibilitaria qualquer situação de interlocução. Ou seja, não haveria, de fato, sentido, visto que esse se define em relação ao interdiscurso.

A noção teórica de assujeitamento e, em termo amplos, da impossibilidade de domínio, por parte do sujeito, dos processos de significação, não significa tornar o sujeito em um ente desprovido de liberdade e de quem fosse anulada a capacidade de pensar/transformar, pois se assim fosse, além de não haver sentido, não haveria tampouco história. Ao contrário, o assujeitamento constitui-se no processo histórico resultante das condições materiais da existência social⁴, e das relações que os homens, como sujeitos, contraem a cada momento de seu devir. Assim, o assujeitamento promovido pelos aparelhos ideológicos não transforma os indivíduos em sujeitos subordinados, mas em sujeitos históricos.

Dois outros fatores ainda a considerar. O primeiro diz respeito ao fato de que ao falar em hegemonia ideológico-discursiva e em aparelho ideológico, o que está sendo dito é que a ideologia, e portanto a discursividade, não é homogênea, absoluta, unívoca, mas se constitui no jogo da coexistência ou da polifonia das formações ideológicas. A segunda, evocando Gramsci (1978a), é que os sujeitos, por pertencerem a uma dada ordem histórico-social (logo, ideológica e discursiva), são sempre sujeitos-massa e, por conseguinte, sujeitos conformados a um tipo qualquer de conformismo. Em termos althusserianos, o conformismo gramsciano se expressa pelo conceito de sujeito assujeitado, no sentido de que, simultaneamente, o sujeito é constituído na e pela sujeição, e esta se estabelece no momento mesmo em que ocorre a interpelação do sujeito.

Codo (1986), ao afirmar que nenhum ato de consciência individual será capaz de livrar o homem do sistema pelo qual encontra-se determinado, deixa a descoberto a condição de sujeito-massa do conformismo gramsciano. Dizer conformismo ou homem(sujeito)-massa significa pensar a ordem constitutiva da sociedade, uma vez que:

“Aquilo que mantém uma sociedade reunida é evidentemente sua instituição, o complexo total de suas instituições particulares.”

“Somos todos, em primeiro lugar, fragmentos ambulantes da instituição de nossa sociedade — fragmentos complementares, suas partes totais.”

“A instituição produz indivíduos conforme suas normas, estes indivíduos, dada a sua construção, não apenas são capazes de, mas obrigados a, reproduzir a instituição”

(Castoriadis, 1987:229-30)

⁴ Entendo por condições materiais da existência social o conjunto das condições que o homem enfrenta/transforma no meio em que vive e de cuja interação resultam os fatos históricos.

É, então, somente no interior dessa rede de relações contraditórias, no jogo entre a ilusão operatória do sujeito como fonte do dizer e do papel do sujeito como homem-coletivo, a partir da qual, de fato, a possibilidade do dizível e da significação se opera, que posso concordar, embora em um outro plano/posição, com a assertiva de Geraldí (1993:136), segundo a qual no processo discursivo comparece “o fato de o sujeito *comprometer-se* com sua palavra e de sua *articulação* individual com a formação discursiva de que faz parte...” (grifos do autor). Ora, é precisamente esse o jogo discursivo/significativo, considerando que o comprometimento do sujeito com sua palavra e sua articulação individual com a formação discursiva é já, por sua vez, um efeito ideológico, a partir do qual cada sujeito, ao assumir plenamente sua liberdade e criatividade individual, se encontra constitutivamente alienado dos mecanismos de assujeitamento.

E, todavia, o sentido escapa. Escapa porque não pode ser contido pela/na subjetividade, pois, sendo um produto da história (tal como o é a subjetividade), não se restringe ao dito. E aqui entram na cena discursiva inúmeros (e incontroláveis) fatores de dispersão: o não-dito, as formações discursivas e suas cadeias de sentidos, a memória social, o jogo ilusório da transparência que deflete a opacidade constitutiva dos sentidos. Escapa porque opaco ao sujeito do discurso, uma vez que o sentido, contrariamente ao que o sujeito é levado a imaginar, não é auto-evidente, mas uma função das posições ideológicas em jogo na cena discursiva e das condições histórico-sociais que determinam a produção das palavras (Orlandi, 1988).

A insistência acerca da opacidade do sentido responde como contraposição ao fato de que, para o sujeito, a língua (e o sentido) se evidencia como transparência. Contudo, o efeito de evidência, ou efeito de transparência da linguagem, pelo qual uma palavra ou um texto liga-se naturalmente à referencialidade e apresenta, portanto, um sentido literal, já é, por sua vez, um efeito ou uma imagem ideológica. Trata-se, certamente, de um efeito da validade psicológica da ideologia, pelo qual esta se faz reconhecimento/desconhecimento para o sujeito que, imbuído de sua representação imaginária do mundo, acredita sinceramente nas evidências que lhe são apresentadas, tornando-se esquecido do processo de seu assujeitamento.

Instaura-se, então, uma ilusão de transparência que torna possível indagar pelo sentido verdadeiro, o sentido real de um texto ou de um discurso, como se o sentido estivesse lá, nas linhas e nas entrelinhas, na conotação/denotação da palavra, como conteúdo imóvel, íntegro, à espera da interpretação. Quando, de fato, o efeito ideológico da transparência ou da evidência do sentido apaga a historicidade dos processos de significação. Ademais, tratar discursivamente da transparência e da opacidade do

sentido, e do fato deste encontrar-se sujeito à ordem do histórico-social, implica também em fazer menção ao jogo da literalidade e da metaforicidade do sentido⁵.

Aduzir que a língua possui, naturalmente e como condição básica, um sentido literal, significa supor que haja um processo de naturalização da língua e do sentido, e mais, que essa naturalização constitutiva dispensaria o processo sócio-histórico, da mesma forma que a afirmação do sentido literal, como normalidade, opacifica o seu processo de literalização. Deste modo, a afirmação do sentido literal denuncia os processos histórico-sociais de sua instituição, ou seja, a sua relação com as formações histórico-ideológicas dominantes na sociedade. O sentido literal traz consigo as marcas das condições de produção que foram determinantes ao longo da história da palavra, da língua e da sociedade. Fazendo uma analogia com o que afirma Marx (1975) na Tese VII sobre Feuerbach, só se pode pensar discursivamente o sentido literal como produto histórico em aberto ou em processo, que se engendra e se institui em uma forma determinada de sociedade na qual significa e produz efeitos.

Considerando a atuação simultânea e conflituosa entre os processos parafrásticos e polissêmicos, joga-se, na discursividade, com a interação que é, ao mesmo tempo, confronto entre os agentes do discurso. Se assim o é, então, o sentido apresenta-se múltiplo e não há porque estabelecer um sentido que seja literal, em sua relação com os demais. Pensar este tipo de relação implica em estabelecer que há um sentido central (contido no dizer ou na palavra, como autônomo das condições históricas das significações e substancialmente ligado à subjetividade), às margens do qual outros sentidos possíveis (conotativos, derivados, dedutíveis, metaforizáveis) gravitassem.

Assim, estabelecer a literalidade de um sentido é pensar, antes e a partir do jogo da multiplicidades de sentidos possíveis, as relações de efeitos discursivos e de dominância que, no processo histórico, terminam por institucionalizar um desses sentidos possíveis, como parte dos mecanismos ideológicos de direcionamento da significação. Antes de considerar o sentido literal como um sentido em si mesmo, ou como propriedade intrínseca do enunciado ou da palavra, deve-se entendê-lo como um efeito discursivo, no qual atuam constitutivamente as condições que, em suma,

⁵ A discussão em torno da literalidade e da metaforicidade do sentido enquanto processo de significação, tal qual levada a cabo por Possenti (1990), supõe a existência de um corte estruturante entre esses dois efeitos de significação e, ao mesmo tempo, uma contraposição à afirmativa de que o sentido literal é um efeito de evedência ou da transparência da linguagem. Ora, o cerne da questão não é o estabelecimento da diferença, como efeito do processo histórico, entre literal (dado como *primário*) e metafórico (dado como deslocamento daquele, ou atribuição posterior), mas ao fato de que o literal e o metafórico são simultaneamente constituídos (Henry, 1992, 1993) pelo mesmo movimento de significação, e ao que afirma Pêcheux (1988) de que o processo de significação é constituído pela metáfora. Desse modo, a questão literal versus metafórico se revolve no âmbito das determinações históricas do dizer, sendo que o sentido literal resulta de um efeito ideológico como cristalização ou direcionamento do sentido.

determinam os processos de significação. A partir desta perspectiva teórica, não há como estabelecer centros e margens, ou somente margens descentradas de sentidos, pois o que estes formam, em sua dispersão, são expansões multidimensionais.

A pergunta, óbvia, que se segue é: de que maneira, então, um sentido se institucionaliza como já literal? As respostas não são tão óbvias. Será preciso remeter a todo processo histórico-social das incessantes operações de instituição, no jogo social das interações, das condições de produção, das formações discursivas e ideológicas, das formações dos blocos históricos, no âmbito da relação força/poder, e das formações hegemônicas. Enfim, a todo um complexo multidimensional e concomitante do processo que determina não apenas as formas de organização social, mas igualmente o que podemos pensar e o que podemos dizer. E os sentidos, como constitutivos desse processo, obviamente não se encontram isentos de sua determinação.

Em vista disso, o sentido literal, longe de ser auto-evidente, encontra-se, antes, diretamente afetado por um processo de sedimentação e dominância — aquele que estabelece, no jogo das significações, que efeito de sentido será dominante — cujo elemento determinante é a interdiscursividade.

Isso significa que a cristalização do sentido resulta de um processo histórico-social balizado pelas relações objetivas e imaginariamente instituídas que vão sendo construídas a partir das condições reais, históricas, da existência. Não há, pois, como pensar a literalidade fora dos processos históricos de significação e, como tal, fora da ordem institucional (Castoriadis, 1992).

Diante deste quadro, posso, então, considerar, como Orlandi (1992), que aquilo que constitui a propriedade do sentido é a incompletude. Uma incompletude instituinte, radical, que não pressupõe que possa vir a ser completada, nem no desejo do sujeito, nem em sua estruturação histórica. Digo que esta incompletude do sentido é discursivamente instituinte porque não se opõe à completude, isto é, porque é sempre como incompletude que ele se apresenta como condição mesma de significação do discurso, e porque leva à construção, pelo sujeito, do efeito de literalidade, o qual pode ser entendido como a busca por um sentido uno, isto é, completo, sem fissuras, sem itinerâncias. E assim, por entender que o sentido manifesta este tipo de imagem, considero que o discurso, enquanto produção de efeitos de sentido(s) entre locutores, se constitui num magma de significância.

“A linguagem se relaciona com o magma das significações”
(Castoriadis, 1982:369)

Para caracterizar o espaço em que a significação se processa, Orlandi desenvolveu o conceito de “sítio de significância”, o qual dá conta de um locus no qual, não simplesmente o(s) sentido(s) operasse(m) em permanente estado de semovência, mas no qual a exigência absoluta de significação exercesse seus efeitos. Minha interpretação dessa metáfora, todavia, correlaciona-se à prospecção arqueológica, entendendo que o conceito de sítio de significância reporte-se à noção de sítio arqueológico (local onde se localizam objetos de valor arqueológico, local de escavação para encontrar esses objetos).

Assim, falar em sítio de significância implica em pensar um local estratificado, um local predeterminado onde, escavando-se (atravessamento discursivo da espessura das palavras), serão encontrados os sentidos (em estado de repouso, à espera, à semelhança dos objetos arqueológicos). Nessa leitura, o sítio de significância, pensado como uma topografia, não consegue dar conta do movimento da significação, e da uma simultaneidade que é a errância dos sentidos.

Assim, em função das razões apresentadas e dos meus propósitos, o conceito de magma das significações, proposto por Castoriadis (1982), afigurou-se-me como mais adequado para dar conta desse locus discursivo. O termo magma, para se referir a uma estrutura-em-fluxo desprovida de contornos e/ou limites, em estado não-sólido, denota, melhor do que sítio, o estado de mobilidade e instabilidade em que se processam as significações. O magma de significância (decalcado de sítio de significância) corresponde a um estado no qual os sentidos encontram-se em permanente ebulição e fusão de matérias heterogêneas (dispersão, hemorragia), cujo resfriamento (processos histórico-discursivos de cristalização), por sua vez, produz matérias diversas (os efeitos de sentido).

O magma de significância representa o momento em que, na interlocução ou nos enunciados, as diferentes formações discursivas explodem, dando origem à hemorragia insustável dos sentidos (Barthes, 1973). Trata-se, pois, de um locus discursivo em que se processa a heterogeneidade dos sentidos. Assim, estando relacionado aos processos histórico-sociais, o conceito de magma de significância interage com o de memória discursiva e com todos os processos de constituição imaginária. Isso posto, é possível mesmo afirmar que o magma de significância é um componente do imaginário instituinte da sociedade e, como tal, funciona como um complexo de significações que define a produção de sentidos em uma dada sociedade (Castoriadis, 1987 b), visto que

“O mundo sócio-histórico é um mundo de sentidos — de significações (...). É um mundo que deve ser sustentado por formas instituídas e que penetra até ao âmago do psiquismo humano, modelando-o de forma decisiva, na quase totalidade de suas manifestações identificáveis.”

(Castoriadis, 1992:55-6)

Desta forma, ao falar do mitopoema, enquanto discurso fundador, o que está sendo pressuposto é a sua condição de magma de significância, pois este apresenta-se, devido às suas especificidades (oralidade, memória atualizada, dispersão de versões, abertura e orientação de sentidos), como a materialização discursiva dos processos histórico-sociais em que se produzem as significações.

Volto à questão da literalidade do sentido, especialmente tendo como referência o magma de significância. Dessa perspectiva, o sentido literal aparece como o sentido convencionalizado e institucionalizado, dentre um conjunto de sentidos possíveis na história do dizer. Trata-se de um sentido de referência. Assim sendo, a história dos sentidos é a história de sua incompletude e do desejo irrealizável de lhe investir de completude. A incompletude do sentido significa que este falta sempre. Falta que é silêncio e evocação/anúncio; falta primordial, relacionada -à ordem simbólica e histórico-ideológica da linguagem. Assim, a incompletude do sentido transparece no fato deste não se dar todo ao sujeito, permanecendo-lhe incontrolado. Em vista disso, a incompletude do sentido implica na sua heterogeneidade constitutiva, que, por sua vez, relaciona-se à falta primordial do sujeito por sua condição de assujeitado à linguagem e ao simbólico.

Em vista disso, tanto no que respeita à psicanálise, quanto à AD, o sentido é compreendido como uma **atenção flutuante** que rompe o campo da referencialidade (Hermann, 1984). Diferindo, entretanto, da Psicanálise, a AD não se constitui em um projeto epistêmico de interpretação, não se configurando, por conseguinte, numa nova espécie de hermenêutica. Não se trata, pois, diante de um enunciado qualquer de buscar apor-lhe, dotar-lhe, ou propor-lhe sentidos (conteúdos semânticos ou históricos), relativos ao gesto enunciativo de um sujeito. A especificidade teórico-metodológica da AD consiste em procurar determinar ou explicitar as condições de um campo discursivo, pelo qual um sujeito diz/não diz aquilo que enuncia e significa. Ou seja, procura demonstrar que as escolhas do sujeito encontram-se sobredeterminadas pelas condições mesmas que o fazem sujeito.

1.2.2. Sujeito

O sujeito constitui uma noção teórica particularmente central para a AD. Não se trata, porém, de um conceito genérico de sujeito, visto que é o sujeito-do-discurso que constitui o objeto de que trata a AD, de modo que a palavra sujeito funciona como uma abreviatura.

De acordo com os pressupostos teórico-metodológicos da AD, o sujeito mantém uma relação em que se evidencia uma dupla determinação (contraditória, dialética), mediante as quais, o sujeito determina o enunciado, ao mesmo tempo em que é

determinado pelo seu contexto sócio-histórico. Isto é, o sujeito inscreve-se na linguagem e simultaneamente na historicidade, o que significa dizer que o sujeito e o sentido do seu dizer determinam-se na e pela história, sendo essa a condição irrecusável para que haja discursividade. A condição radical da relação sujeito-discurso-sentido exige que “para que o seu discurso tenha *um* sentido, é preciso que ele *já* tenha sentido, isto é, o sujeito se inscreve (e inscreve o seu dizer) em uma formação discursiva que se relaciona com outras formações discursivas” (Orlandi, 1990:177).

Para a AD, o sujeito é entendido como descentrado, o que significa que, embora seja integrante do processo de produção, ele não constitui o centro ou a fonte dos sentidos que produz, cujas determinações são de natureza histórico-sociais. De certo modo, o sujeito encontra-se alienado em relação ao sentido, alienação que é produzida pela ilusão mesma da transparência do sentido. Assim sendo, o sujeito e o sentido não devem ser procurados nas palavras de um indivíduo ou nas de um texto, mas nas relações com outros textos, outras palavras e outros indivíduos. Relações nas quais e pelas quais o sentido e o sujeito se constituem enquanto efeito ideológico de um ininterrupto processo histórico-social.

A teoria psicanalítica lacaniana, considerando o processo de instituição do sujeito, trabalha com a noção de vel de alienação (Leite, 1994), que condena o sujeito a estar no entremeio da perda, visto que a “alienação ao significante é constitutiva do sujeito, (...), imposta como o preço por ser falante” (Leite, op. cit.:41). Enfocado nesta perspectiva, a alienação, como processo estruturante, deriva do processo mesmo de subjetivação de que o sujeito é portador. E, uma vez que o sujeito encontra-se interpelado pelo vel da alienação, ele é também afetado pela ilusão da subjetividade que o faz tornar-se por causa, quando ele é, de fato, efeito.

Ao acrescentar a essa linha de raciocínio os argumentos de Badiou (1994), segundo os quais o sujeito é uma ocorrência local no processo de verdade, uma forma que pode ser definida como um ponto ou um efeito de verdade, fica explícita a razão pela qual o sujeito não pode ser tomado como uma origem. Sendo ele constituído e construído pelo sentido, é evidente que não pode ser a fonte do sentido, visto que a condição sujeito (a forma-sujeito) depende das condições histórico-sociais para se manifestar. É porque existe o processo de constituição dos sentidos que o sujeito existe. Contudo, o processo argumentativo usado por Badiou para analisar/determinar o sujeito como resultado do processo de significação e como efeito de verdade, me aproxima e me afasta de sua linha de trabalho. De um lado, porque sujeito e sentido são simultânea e mutuamente constituídos pelos processos históricos. De outro, porque me filio a uma concepção de sujeito que o representa como uma formação local de um processo sócio-histórico de construção de pontos cristalizados de verdade.

Para referir ao fato de que o sujeito porta a ilusão de que ele se encontra na origem do dizer e do sentido, e de que ele toma por real o que, na verdade, é representação, Pêcheux propõe o estabelecimento de duas categorias de esquecimento (Leite, 1994; Pêcheux, 1988; Pêcheux & Fuchs, 1990). No primeiro caso, ressalta-se a relação entre o sujeito e a língua; no segundo, a relação entre linguagem, pensamento e realidade. Em ambos os casos, a ilusão subjetiva, instituinte da incompletude do sujeito, como efeito dos processos ideológicos, afeta a discursividade.

As categorias de esquecimento propostas por Pêcheux trazem à discussão a noção de alienação, a qual deve ser entendida como uma forma de esquecimento instituinte ou fundante. A alienação representa a contradição radical entre os homens e sua realidade. Vale dizer, aos mecanismos de assujeitamento que fazem de cada indivíduo um sujeito-massa.

Há uma crítica em relação ao conceito de alienação, segundo a qual este termo porta uma implicação lógica que pressupõe um momento histórico em que seja possível processar-se um momento de **desalienação**. Contudo, se se considera que para o sujeito é impossível encontrar-se fora da ideologia, e é preciso recordar que o conceito de alienação deriva do fato de haver ideologia, pois o fora da ideologia é apenas um efeito de ilusão produzido por uma (outra) ideologia; e se o não-sentido não significa, de fato, uma negação ou anulação do sentido, mas apenas uma de suas instâncias, então posso dizer que a desalienação é apenas um deslocamento no labirinto da alienação.

A alienação, por outro lado, não se opõe à conscientização, nem tampouco à ausência de participação sócio-política, visto que a tomada de consciência não “liberta” o sujeito de sua “alienação social”. Daí que a alienação não pode colocar-se como sinônimo de “falta de consciência”, ou de alheamento. Trata-se, em suma, de um processo estruturante próprio do atravessamento ideológico instituinte das formações sociais. Alienação é, pois, ruptura, de modo que cada um das instâncias da vida histórico-social manifesta um tipo ou um nível de alienação. Assim entendida, pode-se dizer com Codo (1986: 70, 77) que a “alienação é ser e não ser ao mesmo tempo”, e que ela “gera consciência, que gera alienação, que gera consciência...”

Deste modo, a alienação se configura como um despertencar-se, um estar em irremediável disjunção entre o eu e o sujeito, e entre estes e a ordem simbólico-imaginária e a formação histórico-ideológica do mundo, de forma que a alienação implica na construção da falsa consciência como efeito de deslocamento ou defasagem entre o indivíduo, tornado sujeito, e sua prática social e as relações imaginárias que mantém com o mundo.

Dizer que o sujeito, em sua alienação fundante, é portador de uma falsa consciência não significa que se trata de uma consciência falsa, que engane ou que

iluda. Trata-se de, considerando que os homens adquirem consciência de si e do mundo no terreno da ideologia, compreender que a sua consciência deriva das formações histórico-ideológicas dominantes. A falsa consciência não é um fenômeno subjetivo, ainda que manifeste efeitos de subjetividade, consiste, antes, em uma ilusão objetiva constitutiva do processo de assujeitamento, a qual funciona como uma espessura que opacifica o fato de que são as condições materiais da existência social que, finalmente, determinam a consciência social e a individual. É um efeito da falsa consciência que permite ao sujeito pensar que é a sua consciência, vontade ou desejo que são a fonte do seu dizer/fazer.

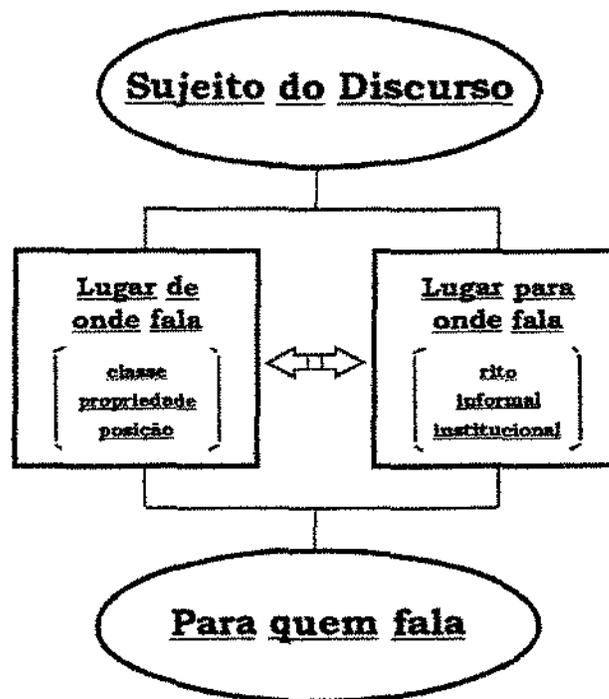
Por este motivo, o termo alienação está sendo assumido com a sua implicação de incompletude constitutiva, como propriedade do sujeito. Da mesma forma que para o sentido, a incompletude do sujeito dá conta do fato de que o sujeito não é absoluto, auto-suficiente, completo. De um lado, a incompletude implica a relação entre o sujeito e a (sua) linguagem, relação mediada pelo imaginário. Ou seja, devido ao fato da não-coincidência entre a ordem da língua e a ordem do mundo, é pela intervenção do imaginário que se configura a interseção entre essas duas ordens. De outro lado, implica o fato de que o sujeito, sendo constituído socialmente, é portador de uma contradição irresolúvel: a de que aquilo que o constitui determina-se de fora, é-lhe exterior, como condição mesma de sua constituição. Em suma, a incompletude, a partir da qual o sujeito se institui, é parte dos processos ideológicos de assujeitamento. Possenti (1990) desenvolve uma instigante análise, com base numa leitura de Althusser, acerca da questão do sujeito, na AD, especialmente no que se refere à sua determinação na/pela história. Leite (1994) também, à luz da teoria psicanalítica, faz uma reflexão tendo como foco a questão do assujeitamento, via interpelação, e as relações entre o campo discursivo e o psicanalítico.

De qualquer modo, a subjetividade, ao menos na perspectiva discursiva, fundamenta-se e funciona com base em mecanismos lingüísticos específicos, em que participam a ordem do ideológico, a intervenção do imaginário, os processos histórico-sociais que, em suma, determinam a subjetividade, uma vez que os processos de assujeitamento são de natureza histórica (Orlandi, 1987).

Concebido, discursivamente, como resultante de uma determinação histórica, o sujeito não comparece como um em-si, mas em forma de posições discursivas (nas quais marca-se o lugar social dos locutores, lugar social que se inscreve no dizer do sujeito), as quais são, por sua vez, derivadas das relações, em que intervém o imaginário, entre a língua e a sociedade. E porque o sujeito resulta de processos históricos de assujeitamento — de maneira que cada formação histórico-social-ideológica produz assujeitamentos diferenciados — “o que temos são formas-sujeito”

resultantes de “processos de identificação em que joga o esquecimento” (Orlandi, 1994: 302). Ou seja, a forma-sujeito é uma construção teórica para dar conta da constituição histórica das formas (e da formação) subjetivas, uma vez que não há um sujeito universal nem atemporal. Segundo Haroche (1992: 200), na concepção de sujeito do discurso incidem os processos discursivos que “contribuem, pelo mecanismo ideológico de reconhecimento e identificação, para descentrar a determinação, colocando-a fora do sujeito”. A forma-sujeito é, então, um efeito dos mecanismos ideológicos e, como tal, se define como a forma histórica de existência do indivíduo determinado por suas relações sociais, sempre mediatizadas pelo jogo de representações que o sujeito constrói em sua interação com a sociedade.

Esquemáticamente, o sujeito do discurso pode ser representado da seguinte maneira:



Neste esquema são mostradas as relações que o sujeito (do discurso) mantém com a situação histórico-social, objetivamente verificáveis. É igualmente a partir dessas relações que os processos de significação atuam. Desta forma, o sujeito, discursivamente entendido como dividido, descentrado, determinado de fora, manifesta no eu a ilusão necessária de centramento, de unidade, de completude. O eu realiza-se como entidade que, no imaginário instituído do sujeito, constrói a imagem de autonomia (o-sem-precedente), de senhor do seu dizer e dos sentidos aí produzidos. E, deste modo,

através da constituição deste eu, manifesta-se o que pode ser chamado de **sedução da subjetividade**.

A sedução da subjetividade, como parte constitutiva da ilusão subjetiva, resulta de um movimento de imposição e dissimulação da ideologia, enquanto efeito metonímico (Herbert, 1995). De um lado faz o sujeito identificar-se com as estruturas política e ideológica da qual ele não se descola e, de outro, recalca. De outro, faz necessariamente defletir que essa identificação, como consciência de si e da situação, bem como do efeito de evidência de que o sujeito é a origem do seu fazer/dizer, resulta de um processo ideológico pelo qual a sua posição na estrutura encontra-se dissimulado, silenciado por essa mesma evidência da subjetividade. A sedução da subjetividade relaciona-se, outrossim, à representação de uma individualidade soberana, mediante a qual o sujeito crê-se, num espécie de efeito de Münchhausen, ser a causa de si mesmo.

Um outro aspecto que deve ser destacado, no âmbito dos processos de subjetivação e de assujeitamento, é o fato de que, entre as instâncias do sujeito e do eu, ocorre uma descontinuidade, de forma que sujeito e eu são dísimétricos — quer sejam considerados à luz da teoria do inconsciente, quer o sejam a da ideologia. Isto significa que é pela instância do eu que o sujeito manifesta a ilusão (o vel da alienação, a falsa consciência, que lhe é institutiva) de que os processos de significação lhe são decorrentes.

A questão sujeito/eu manifesta relações ideologizadas de nível abstratizante, de forma a produzir a ilusão de que é o indivíduo em sua plena liberdade subjetivante o responsável pelos processos históricos de significação (alienação produtora da ilusão de subjetividade). As instâncias pelas quais o ser social se manifesta, sujeito-eu-indivíduo, podem ser entendidas como níveis diferenciados de uma mesma categoria: a forma-sujeito cuja definição é histórico-ideológica. Em vista disso, o que se tem é:

- ⇒ **Sujeito**: nível teórico. Definição histórico-ideológica. Posição discursiva (enunciação)
- ⇒ **Eu**: nível analítico. Definição histórico-psico-social. Realização lingüística (enunciado)
- ⇒ **Indivíduo**: nível analítico. Definição bio-psico-social. Agente da vida social (acontecimentos).

Desta forma, o sujeito se materializa lingüisticamente no eu, o qual, por sua vez, se especifica no indivíduo. O eu é a materialidade histórico-social do sujeito, e o indivíduo é a materialidade bio-psico-social do eu. Uma outra forma de mostrar as relações entre essas três instâncias é dizer que o indivíduo atua na sociedade em sua

forma enunciada de eu (ilusão da subjetividade), mas é como (forma)sujeito que ele intervém na história.

O desenvolvimento do eu processa-se na relação contraditória entre os impulsos de cada indivíduo, como unidade bio-físio-sócio-psicológica, e a coerção produzida pela determinação e representação sociais, qual seja, pela formação histórico-ideológica da sociedade. Deve-se, pois, considerar ainda, nesse processo de construção do eu, o papel do grupos sociais, os quais funcionam como instâncias de transmissão e manutenção das formas ideológicas dominantes. Ao mesmo tempo em que preparam a cena em que se representa o sujeito do discurso.

A disjunção operativa no nível sujeito/eu, também opera em relação às categorias sujeito discursivo/sujeito lingüístico (no jogo das instâncias fundadoras, o discurso funda o sujeito; a língua, o eu — realizado no/pelo indivíduo). Ou ainda, entre locutor (aquele que é responsável pelo enunciado, ainda que não seja necessariamente o produtor deste enunciado) e enunciador (cuja voz, mesmo que corporificada na enunciação, não pode, entretanto, ser individualizada). Estas dissimetrias apontam, por outro lado, para a descontinuidade que existe entre o enunciado e o discurso (conforme pode ser visto mais adiante).

Uma vez que a relação disjuntiva sujeito/eu só pode ser, efetivamente, compreendida a partir dos processos de determinação/alienação ideológica, apresento, abaixo, alguns traços que, esquematicamente, caracterizam cada um dos membros da relação.

IDEOLOGIA	
Indivíduo	Sujeito
Eu	Forma-sujeito
lugar da fuga	lugar do assujeitamento
lugar da não-dispersão	lugar da incompletude
lugar da ruptura	lugar da ilusão subjetiva
lugar da transparência	lugar da opacidade
centramento	des-centramento
interioridade	exterioridade
autonomia	determinação

Partindo desses traços que constituem o indivíduo (o lugar do eu) e o sujeito, é possível estabelecer um paralelo com o sentido, no que respeita a relação entre a transparência e a opacidade. Assim como, no jogo dos sentidos, se manifesta um efeito

de transparência, pelos mecanismos discursivos, que provoca no locutor a ilusão de que é dele que o sentido emana; transparência que, por sua vez, desfoca o fato de que há uma opacidade que permanece irreconhecida pelo sujeito; assim também, o eu assume-se como transparente (autônomo, livre) para o indivíduo, e este efeito, por seu turno, o aliena dos processos de assujeitamento. Esta condição de sujeito permite dizer com Henry (1990) que, dado que o exterior de uma ideologia é o interior de uma outra ideologia, o sujeito pode ser analisado como e enquanto um efeito ideológico elementar.

Mais adiante, quando tratar da formação do sujeito guarani mbyá, estas noções sobre assujeitamento, a forma-sujeito, e as relações entre sujeito e indivíduo (eu), serão novamente e mais extensamente comentadas.

1.2.3. Discurso

Os discursos são múltiplos e múltiplas são as suas abordagens. O discurso, em suma, é polissêmico e prolifera em diversos campos: o discurso é uma espeja! (cf. Possenti, 1990). Para ser exato, não há discurso (muito menos O Discurso), como não há análise de discurso, há discursos e análises de discurso(s). Como diz Fiorin (1990), cada uma das análises de discurso prioriza determinados aspectos desse vago (obscuro?) objeto do desejo analítico, que é o discurso (a discursividade, a discursivização).

O objeto empírico e/ou metodológico discurso, seja considerado como processo ou como prática discursivos, tem muitas falas, nas quais o ponto, simultaneamente de concentração e de dispersão, é a linguagem. Não digo que seja a língua porque há acontecimentos discursivos que não se reduzem ao linguístico, especialmente se se considera o conceito de prática discursiva (Maingueneau, 1993), o qual dá conta de fatos discursivos que não pertencem ao domínio da língua. Além do mais, visto que os conceitos se expandem e tomam rumos incontrolláveis, partindo do pressuposto de que o discurso se define, grosso modo, como efeito de sentido entre sujeitos, pode-se empregar discurso para falar de um quadro, de uma peça musical, etc., uma vez que, enquanto produção de efeitos de sentido (entre sujeitos), são discursos cuja materialidade específica são a melodia, o ritmo, a harmonia (música), ou os traços e a luz (pintura).

No entanto, no campo específico da análise de discurso, tal como vem sendo considerada ao longo deste trabalho e cujo objetivo é a discursividade do mito, a palavra discurso significa a materialização do lugar em que o ideológico e o discursivo se interpenetram, de forma que “ele representa no interior da língua os efeitos das contradições ideológicas e em que, inversamente, ele manifesta a existência da materialidade linguística no interior da ideologia” (Courtine, apud Orlandi, 1994:296).

Esta assertiva de Courtine apresenta o discurso como um lugar, historicamente determinado, onde se pode observar a relação entre o lingüístico e o ideológico (o histórico-social em seu processamento), de modo que este se apresenta como um objeto cuja especificidade é a manifestação do histórico na materialidade lingüística. Sendo o lugar do histórico-social, o discurso, em sua materialidade, situa-se entre a língua (considerada como o sistema, a estrutura abstrata) e a fala (como o lugar da individualidade e da dispersão) e, deste modo, o discursivo não se reduz às palavras, nem às intencionalidades do sujeito. Para fazer uso de uma fórmula já consagrada na AD, a materialidade específica da ideologia é o discurso, cuja materialidade específica é a língua. O que equivale a dizer que no discursivo intervêm tanto o ideológico quanto o lingüístico numa relação em que não se configura qualquer tipo de hierarquia ou prevalência. É neste duplo jogo de interferência, jogo produto das contradições (porque o ser social se define na história e na língua e, nesse movimento definitório, intervêm as representações que os sujeitos têm de si mesmos e do mundo), que a discursividade se manifesta.

Assim, se a hipótese bakhtiniana está correta, ao afirmar que o signo lingüístico é de natureza ideológica e, se, da mesma forma, a hipótese de Orlandi também está correta ao afirmar que o discursivo se reporta ao ideológico, então, há razões para considerar que, sendo o discurso historicamente determinado (afinal, os efeitos de sentido decorrem do fato de haver, na história, uma rede de sentidos), não há, de fato, um vácuo discursivo, se considerarmos que não há lugares em que ideologia e língua estejam separados e em que não haja discursividade. Pode-se, no entanto, pensar o vazio discursivo como o lugar do não-sentido. Como consequência, isso significa assegurar, no devir do discurso, a possibilidade da constituição do sentido, onde ainda não o há, o que, por sua vez, permite a constituição de novos sentidos ou de sua errância.

Além do mais, o discurso é histórico não apenas porque comporta uma dupla ação que vai do ideológico ao lingüístico e deste àquele, mas porque a sua produção está relacionada a determinadas condições materiais, além de que histórico é o sujeito e também o sentido, uma vez que é na história que eles se constituem. O discurso, então, manifesta a dupla inscrição, presente nas condições de produção: da história na língua e desta na história. Assim, analisar um discurso não é enveredar por uma exegese dos sentidos, mas dar conta das condições a partir das quais este discurso se constrói.

Consideremos, com Schaff (1974), que o homem em sua totalidade só pode ser apreendido em sua dimensão sócio-histórica e que esse processo passa necessariamente pela questão da linguagem. Assim, se a língua é um produto social, ela, ao mesmo tempo, condiciona os recortes do real e o modo pelo qual uma sociedade, e um indivíduo lê e atua no mundo. Isto quer dizer que a captação, compreensão e

interpretação do mundo são procedimentos que estão estreitamente relacionados ao fato de sermos seres de linguagem. Os efeitos das relações entre linguagem e pensamento apontam para o fato de que pensar é necessariamente pensar em uma determinada língua e, simultaneamente, sustentar e ser sustentado por uma certa formação ideológico-imaginária. Em suma, a linguagem como resultado das relações sócio-históricas com o mundo é responsável, em grande medida, pela imagem e pela representação de realidade que nos determinam.

Para Schaff (1974) a linguagem é responsável pela “criação” de uma imagem da realidade porque impõe aos indivíduos os modelos e estereótipos formados pelos processos histórico-sociais a que estes indivíduos encontram-se condicionados, principalmente mediante sua relação social com o mundo (educação, interação, compreensão, etc), a qual é intermediada pela linguagem. Assim, o reflexo da realidade objetiva e a “criação” subjetiva da sua imagem são dois fatores que se complementam no processo global de conhecimento. Isso posto, é preciso considerar ainda que, conquanto linguagem e pensamento formem uma unidade (como recorte/representação do mundo e no processo de conhecimento e ação do/sobre o mundo), eles não devem ser identificados, enquanto processos. Embora não haja maneira de pensar fora da linguagem, as relações entre esses dois processos já constituem um produto de natureza histórico-social.

O que se deduz da relação linguagem-imagem do mundo, de acordo com a reflexão de Schaff, é que ela não pode ser descolada da questão referente às formações ideológicas e imaginárias que atuam em qualquer sociedade. Também em Gramsci (1978a) se encontra uma posição similar, dado que este autor diz que se é verdade que a linguagem contém elementos de uma concepção e/ou representação de mundo de uma dada cultura, também é verdade que, a partir da linguagem de um indivíduo, é possível depreender, em maior ou menor grau, a concepção de mundo da sociedade a que ele pertence.

De igual modo, então, o que constitui o ponto nodal do discurso é o fato dele ser um produto social, construído no horizonte ideológico de uma forma social dada. Isso posto, a condição de sentido do discurso se processa pelo jogo de posições discursivas, preenchidas por sujeitos concretos e determinados no âmbito das relações sociais. O jogo de posições discursivas pressupõe, por sua vez, no discursivo uma rede dialógica: entre os interlocutores como sujeitos ocupando posições e desempenhando papéis socialmente determinados (e independentes da intencionalidade); do discurso com a rede discursiva (a historicidade do discurso, ou a interdiscursividade como a memória do dizer e a totalidade do dizível), sem o que os sentidos e sua depreensão — a inteligibilidade do discurso — não poderiam ocorrer.

Assim, a perspectiva discursiva termina por estabelecer um recorte que não deixa de se relacionar com a questão schaffiana e gramsciana. Considerando que o discurso é a materialidade da ideologia, a análise das práticas discursivas de uma sociedade, ao focar as questões relativas às formações discursivas, imaginárias e ideológicas, que são as matrizes da discursividade, atravessa o campo daquilo que Schaff denomina de imagem do mundo e Gramsci de concepção de mundo, pois, como já visto, a relação homem/mundo é intermediada pela linguagem, logo, pela discursividade. Um fato que esses autores não explicitam, embora, dado o campo teórico de sua reflexão, esteja subjacente, é que essa relação imagética do mundo não se configura como um reflexo especular. Em sua historicidade, o discurso se produz como opacidade visto ser esta uma das condições estruturantes da discursividade.

Como já foi visto anteriormente, o falar em opacidade não se refere a qualquer qualidade físico-perceptiva ou psíquico-perceptiva da materialidade discursiva. De acordo com os postulados teórico-metodológicos da AD, esta noção de opacidade se reporta à impossibilidade radical — dadas as condições de produção do discurso, dadas as relações entre os sujeitos e sua ideologia, e visto que a opacidade é uma condição ideológica da produção de discursos — de, atravessando a espessura semântica da materialidade da língua — atravessamento que pressupõe, como ponto de partida, que o sentido e materialidade lingüística são dissociados, ou seja, que haveria um sentido além da forma, subjazendo a esta materialidade —, chegar aos conteúdos semânticos (referentes às coisas do mundo, às idéias, aos sentimentos, ao extralingüístico, enfim) daquilo que constitui o enunciado. É desta impossibilidade que trata a noção discursiva de opacidade.

Ademais, esta opacidade estruturante não se refere apenas à operação de interpretação por parte daquele a quem o enunciado é dirigido. Ela opera também em relação ao sujeito da enunciação, uma vez que este não controla livremente o seu dizer, ainda que exerça certo controle sobre ele, visto que o sujeito enunciador faz uso de várias estratégias de enunciação.

Esta questão da autonomia relativa do sujeito, face ao seu dizer, leva a pensar as relações entre enunciado e discurso. De saída, fica claro que enunciado e discurso não são simétricos ou contínuos (como também acontece entre sujeito e eu, ou entre locutor e enunciador, ou ainda entre sujeito do discurso e enunciador). Entre a ordem enunciativa e a discursiva operam mediações que terminam por sobrepor, ao nível do enunciado, essas duas instâncias.

Na presente discussão, o que está em foco não é tanto a questão das especificidades dessas duas ordens, e sim as interrelações que mantêm. Em primeiro lugar, o fato de que a materialidade empírica, analisável portanto, do discurso é o texto.

O que não quer dizer que a relação entre eles seja biunívoca, de sorte que a cada enunciado correspondesse um discurso, e vice-versa. Tampouco é transparente e pacífico associar ao locutor/enunciador, o sujeito do discurso, dado que essas relações não se realizam sem tensões e/ou disjunções.

Um dos pontos de resistência a esse tipo de recobrimento mecânico reside no fato de que, diferentemente do sujeito, cujo dizer e cujo fazer sentido não são autônomos, o enunciador, que a despeito dos condicionamentos que determinam o seu dizer (igualmente dependente de contexto), pode, dada a sua formação discursiva, aproveitar-se discursivamente das coerções que o condicionam ou, como diz Maingueneau (1993:39), "realizar escolhas significativas entre as múltiplas possibilidades que se lhe oferecem". Essas escolhas possíveis estão relacionadas a jogos de estratégias enunciativas (retóricas, estilísticas, etc.) que, inevitavelmente, contribuem para a conservação da ilusão (sedução) subjetiva. O mesmo, contudo, não acontece na dimensão discursiva, ainda que, afinal, o jogo de escolhas enunciativas produza, já e sempre, efeitos discursivos.

O discurso sempre se apresenta como opacidade ao sujeito enunciador, no sentido de que tanto o sujeito quanto o seu discurso se encontram intermediados pela ordem do ideológico (e também pelo inconsciente). Evocar a condição de sujeito, por sua vez, implica em levar em conta a simultaneidade de sua constituição com os (efeitos de) sentidos e suas relações intrínsecas com a materialidade lingüística e a histórica. E esta condição de locutor (posição de sujeito), nos termos em que a considera a AD, explica porque ele não se encontra livre para formular o seu dizer.

Se o sujeito fosse livre para produzir o seu dizer, isto implicaria em ter de admitir a anterioridade do sujeito aos efeitos de sentido. Assim considerado, logicamente haveria a implicação de que fatores como o imaginário, o simbólico e o ideológico, em seu papel de forças materiais da história, estariam sendo produzidos a partir do sujeito. Tal, entretanto, não é o que ocorre, pois o sujeito encontra-se, sempre e inexoravelmente, imerso na ordem do ideológico, de maneira que no dizer do sujeito atuam outros dizeres, forças histórico-sociais que independem de sua vontade e/ou intencionalidade.

Assumir que o sujeito é constituído pela ação de mecanismos ideológicos não significa afirmar que o sujeito fique reduzido a um mero autômato social. Não se pode esquecer que pela instância do Eu, o sujeito detém um controle relativo do seu dizer, especialmente relacionado às estratégias de enunciação. Entretanto, e ainda considerando as chamadas estratégias de enunciação, o que se ressalta disto tudo é o jogo complexo da ilusão da autonomia subjetiva que atribui um papel de agente ao

sujeito, ao mesmo tempo em que apaga nele o papel determinante das condições materiais, das estruturas histórico-sociais em que se encontra.

1.2.3.1. Condições de produção do discurso

Ao insistir acerca das condições de produção do discurso o que pretendo é deixar claro que a) o discurso não se realiza no vácuo, como resultante de uma vontade do sujeito e b) que o conceito de condições de produção movimenta uma série de noções que são relevantes para a apreensão do funcionamento discursivo. No campo teórico da análise de discurso, o emprego da expressão condições de produção refere-se à noção de sujeito (os interlocutores), de ideologia (de representações histórico-sociais) e a de situação (contexto-de-situação). Deste modo, são as condições de produção dos discursos que, em sua determinação histórico-social, constituem o sentido.

Ao entender que as condições de produção se referem à “relação da linguagem com a exterioridade (os falantes, a situação, o referente)” (Orlandi, 1984/1985:264), entende-se também que é somente na relação com o seu contexto que um discurso constitui a sua significação. Samain apresenta argumentos que reforçam a postura teórico-metodológica segundo a qual uma das condições de análise de um fato é a referência às suas condições de produção:

“Toda análise interpretativa, toda tentativa de explicação de um fato cultural seja qual for (um discurso público, um mito, uma classificação, uma representação do universo, um ritual...), há de levar em conta, e de tomar a sério, o modo lógico singular que presidiu a construção do objeto cultural em pauta.”

(Samain, 1984/1985:240)

Eis aí: a indissociabilidade entre o objeto de análise e seu contexto. Se isto é verdadeiro para, por exemplo, um ritual, ou uma classificação, o é igualmente para o discurso 1) porque o discurso é de natureza histórica e 2) porque só analisando o contexto em que ele se produz(iu) é possível avançar no terreno movediço de sua compreensão. Ao analisar um fato discursivo é importante ter presente que os discursos:

“são produzidos e recebidos por falantes e ouvintes em situações específicas, dentro de um certo contexto sócio-cultural mais amplo (...).” Assim, dentro do processo discursivo evidencia-se que “os usuários da língua constroem uma representação não só do texto, mas também do contexto social e que ambas interagem.”

(Van Dijk, 1992:17)

Assim, na construção de um discurso, na materialidade de sua enunciação, intervêm estratégias (retóricas, processuais, etc.), que se aplicam sobre o dito e o querer-dizer. Contudo, intervêm também, e ao mesmo tempo, determinações da exterioridade constitutiva do dizer (e do sujeito), da interdiscursividade, do pré-construído. A exterioridade discursiva se refere ao outro, ao já-lá do sentido, ou seja, à memória do sentido, ao repetível, como condição necessária do dizer e sua sustentação. Há, portanto, em cada dizer a intervenção de um não-dizer instituinte, seja pelas filiações discursivas, seja pelo já-lá do ideológico (e/ou do inconsciente). Eis porque, para Pêcheux (1990), o discurso se apresenta como indicativo de agitações nas filiações sócio-históricas, sendo concomitantemente efeito dessas filiações, e como trabalho, seja ele intencional ou não, mas sempre marcado pelas determinações inconscientes, de deslocamento do/no espaço discursivo.

A exterioridade discursiva, por sua vez, encontra-se relacionada à noção de exterioridade instituinte ou fundadora, pois como afirma Authier-Revuz (1990:26) “toda fala é determinada de fora da vontade do sujeito”. Considera-se “o de fora” como aquilo que, sendo exterior ao sujeito, comparece no papel de “condição constitutiva de sua existência.” Esta autora propõe, então, para dar conta deste componente discursivo, os conceitos de heterogeneidade constitutiva e heterogeneidade mostrada, as quais “representam duas ordens de realidade diferentes: a dos processos reais de constituição de um discurso e a dos processos, não menos reais, de representação, num discurso, de sua constituição” (Authier-Revuz, op. cit.:32).

Assim, depreende-se que é pelo fato de que há uma instância de exterioridade que afeta o sujeito (processo de subjetivação) e seu dizer (discursividade), que a noção de heterogeneidade pode ser mobilizada. Contudo, segundo Maingueneau (1993), não se deve supor que o “exterior” das condições a que se remete ou refere o dizer se oponha ao “interior” desse dizer, uma vez que, de fato, não ocorre nenhuma de disjunção entre o sujeito e seu discurso. Ou seja, é a própria condição de discursividade (mediante a qual sujeito, discurso e sentido são reciprocamente constituídos) que determina esta não ocorrência de descontinuidade.

O sujeito, porque instituído pela ordem da discursividade, insere-se na ordem do ideológico. Ora, visto como determinação ideológica, depreende-se que, no complexo de suas relações sociais e discursivas, não é com o indivíduo isolado que lidamos, mas com este indivíduo em sua condição fundamental de sujeito, uma vez que, de acordo com Marx & Engels (1975), as relações individuais se sustentam (e só por isso podem se realizar) na base de relações que são historicamente instituídas pelas formações econômico-sociais. Desta forma, o sujeito encontra-se inextricavelmente permeado pelos processos de organização social (histórico, político, econômico e cultural) em que

se insere e, simultaneamente, (porque essas duas instâncias se processam uma em relação a outra) nos processos discursivos, pois a linguagem (como produção) e a sociedade (como organização) se constituem mutuamente (Orlandi, 1988).

Destarte, pensar a exterioridade implica em pensar igualmente a interdiscursividade, pois é esta que joga, como memória do dizer, considerando que “um discurso nasce (...) de um trabalho sobre outros discursos” (Maingueneau, 1993:120), no sentido de prover as condições do dizer e de legitimá-lo. Deste modo, é pela instância da interdiscursividade, como constitutiva dos processos de significação, que a exterioridade pode ser definida, como sustenta Orlandi (1990).

No que concerne à questão da heterogeneidade, conforme Authier-Revuz a estipula em seu duplo movimento, tem-se que a **heterogeneidade constitutiva**, representada pelo “isso fala”, refere-se, portanto, mais diretamente ao fato de que o sujeito da linguagem ser determinado pela exterioridade (o outro), o que o configura como descentrado, dividido e não-coincidente. A **heterogeneidade mostrada**, por seu turno, que se representa pelo “como diz outro”, pelo “se eu posso dizer”, ou ainda pelo “eu sei o que eu digo”, altera a unicidade do dito pois no dizer há sempre a inscrição do outro.

Em termos formais ou analíticos, a heterogeneidade mostrada apresenta manifestações, explícitas e recuperáveis, na superfície discursiva. Ela é fenomênica, portanto, e se sintomatiza em forma de aspas, citação, glosa, paráfrase, discurso indireto livre, etc. Já a heterogeneidade constitutiva não é marcada na superfície discursiva, mas é recuperável através do interdiscurso, pela instância do dialogismo, uma vez que as palavras são, sempre e inevitavelmente, “as palavras de outro” (Authier-Revuz, 1990:26), pois toda palavra repercute os discursos nos quais ela se sustenta e se legitima.

Entretanto, uma questão se impõe: considerando que a heterogeneidade está relacionada à questão da exterioridade (sujeito descentrado sobre o qual atua o vel da alienação, ou ainda, os esquecimentos pècheuxianos), ao dizer que, nos processos discursivos, tanto a heterogeneidade constitutiva como a mostrada são recuperáveis, o que, de fato, está sendo recuperado? Não a sua origem, por certo. Supor que isso fosse possível, seria supor a existência de um tempo-zero discursivo (ou seja a existência de um discurso, ou de um sentido, ou ainda de um sujeito, emerso de si mesmo, sem condição prévia e sem precedentes; um discurso que fosse auto-produzido e não-condicionado) e não o fato de que a discursividade se constitui mediante processos que são de natureza histórico-social. Assim, o recuperável da heterogeneidade não é a heterogeneidade em si mas os seus efeitos (Orlandi, 1990).

O que ressalta, então, do conceito de heterogeneidade é o fato de que os discursos remetem à não-coincidência que institutivamente afetam (condenam, legitimam, promovem) o dizer. De acordo com Authier-Revuz (1994:255) essas não-coincidências fundamentais do dizer são as seguintes:

“a) não-coincidência interlocutiva entre dois sujeitos não-simetrizáveis; b) não-coincidência do discurso consigo mesmo, constitutivamente afetado pelo jogo em si mesmo de outros discursos; c) não-coincidência das palavras consigo mesmas, constantemente afetadas de outros sentidos, de outras palavras pela polissemia, pela homonímia, etc. (...); d) não-coincidência entre as palavras e as coisas - os ‘acidentes’ que constituem, no desenvolvimento contínuo do fio discursivo, as formas de desdobramento opacificante da enunciação de um elemento (...).”

Estas não-coincidências, por sua vez, comparecem num jogo discursivo, como traços, emergências ou máscaras, especialmente como sintoma da relação que o sujeito do discurso mantém com o seu dizer, no jogo entre o domínio da nomeação e do sentido e da interdiscursividade. Ou, nos termos de Authier-Revuz (1994:256), aquilo que ressalta “em um mesmo movimento a falha que expõe o dizer a uma de suas não-coincidências enunciativas, e sua sutura, seu ‘concerto’ meta-enunciativo”.

A relação complexa e contraditória exposta acima diz respeito também ao fato de que “o espaço da subjetividade na linguagem é tenso” (Orlandi, 1987:189). A relatividade do sujeito é complexa pois, ao mesmo tempo, a noção sujeito implica, de um lado, uma determinação de natureza histórico-social (da qual deriva a discursiva), mediante o assujeitamento (de natureza ideológica) e, de outro, um espaço de interioridade, no qual o sujeito se autonomiza: ilusão da subjetividade.

Levando em consideração o exposto acima, podemos dizer que as condições de produção são comuns a todos os sujeitos do discurso (particularmente ao se levar em conta a comunidade discursiva) e que é igualmente a partir dessas condições que decorrem os processos de significação (leitura, interpretação, etc.). Considerando, então, com referência ao texto, as relações (discursivas) entre locutor e receptor (entre quem produz um texto e quem o recebe; ou, ainda, na interação discursiva que ocorre em sociedades orais, entre quem narra e quem escuta) e o que tange a seu domínio nos processos de significação, vê-se que é na unidade do texto, bem como no espaço discursivo entre os interlocutores que reside o sentido (Orlandi, 1987). O mesmo se aplica à compreensão discursiva do mito, pois todo mito remete a outro(s) mito(s) e à sociedade, pelo movimento histórico da intertextualidade e da interdiscursividade.

Diante dessas considerações, o que fica claro é que não existe relação de exterioridade (disjunção) entre o sujeito e seu discurso. Esta relação necessária entre sujeito e discurso relaciona-se, por seu turno, ao fato da instituição discursiva apresentar uma dupla face: uma social e outra lingüística (Maingueneau, 1993). O conceito de prática discursiva integra a formação discursiva e a comunidade discursiva, visto que é “o grupo ou a organização que estrutura ao mesmo tempo as duas vertentes do discurso” (Maingueneau, 1993:56). A prática discursiva é um conceito teórico referente a uma prática de organização mediante a qual se trabalha a dupla determinação existente entre discurso e sociedade.

De acordo com Maingueneau, não se verifica nenhuma exterioridade ou hiato entre a comunidade e seu discurso, de forma que as condições que determinam as formações discursivas e as viabilizam na sociedade (enquanto forma histórica cuja materialidade são os processos de organização social e as instituições) encontram-se perfeitamente (ainda que não transparentemente) articuladas. Isso significa que ao evocar a sociedade, instaura-se um processo de remissão ao conjunto de fatores (organização social, modo de produção, concepção e modo de vida) que histórica e discursivamente constituem essa sociedade.

Para ele, ainda, a comunidade discursiva não se restringe aos grupos (como agentes institucionais) pois abrange todas as instâncias implicadas por esses grupos, cuja constituição se manifesta na enunciação e/ou representação dos textos. Essa posição teórica torna possível, por exemplo, reconhecer e analisar um ritual, ou um movimento de greve, como um discurso. Considerando como exemplo a comunidade discursiva mbyá, não serão certamente os indivíduos enquanto tais, isolados ou conjuntamente, que deverão ser analisados como representantes da comunidade discursiva, e sim figuras institucionais (papéis sociais determinados), como os karáí, ou ainda, a realização de um cerimonial representativo da vida tribal. Além disso, é o grupo tribal como um todo (na condição de ser-índio como o sujeito histórico), com todo o conjunto de seus traços culturais caracterizadores, que se configura como a comunidade discursiva.

É, então, pela reversibilidade social e discursiva que a noção de prática discursiva se define, de maneira que não é possível enfocar a sociedade independentemente de seu discurso e vice-versa. Do ponto de vista analítico, portanto, o objeto que se explicita no processo de análise não é um discurso e sim uma prática discursiva.

Nas sociedades míticas, as condições de produção do mito (como texto e como discurso) são dadas relativamente às condições concretas que determinam as várias relações sociais e simbólicas que se apresentam neste tipo de sociedade. Assim,

considerando a natureza da transmissão oral e o problema da memória relativos ao corpo mítico (e relacionando este processo ao que foi analisado a respeito de sentido literal/sentido(s) derivado(s)), vê-se que, quanto ao que respeita ao corpo mítico (seja doutrinário/esotérico, seja histórico ou lúdico), não há como estabelecer uma forma que possa ser dita originária, integral ou literal. No campo da transmissão mítica o que subsistem são as versões que, no jogo institucional, podem, e efetivamente o são, sedimentadas, instituídas como verdadeiras. Dentre as versões em permanente circulação, há sempre aquelas que são mais prestigiadas e, em alguns casos, instituídas como oficiais.

Os mitos não são afetados ou transformados pelas versões. E a razão é simples: cada versão é o mito em sua integridade discursiva, em sua “miticidade” (Rocha, 1985). Daí, a não ser em situações em que há formas institucionalizadas do mito (como, por exemplo, os mitos de origem no novo e no velho testamentos), todas as versões são, no interior da comunidade discursiva, igualmente legitimadas.

1.2.3.2. Discurso e contexto

O termo contexto tem sido utilizado em inúmeras passagens deste texto e, ainda assim, não lhe foi dada a devida atenção reflexiva. Ao falar em contexto (histórico, enunciativo, discursivo, situacional) aponta-se um locus onde a experiência da análise do discurso se localiza e se realiza. Não se trata de uma moldura a circunscrever rígidos limites de fatos observáveis pelo analista, mas de um recorte metodológico a partir de um específico modo de olhar teórico. Assim, o método de análise e a posição de sujeito do analista devem levar em consideração que os contextos não constituem molduras herméticas, abstratas, mas espaços de recorte e, como tal, em aberto, sujeitos a insuficiências e à falibilidade (Derrida, 1994). O contexto em seu recorte de balizamento analítico é, já por si, um magma de significância, um ponto de fuga dos sentidos, uma dispersão organizadora do olhar-analista.

Na teoria da análise de discurso, a categoria contexto compreende, de acordo com Orlandi (1984/1985:264-265) as noções de:

1. **Contexto lingüístico** (co-texto): relação de um elemento lingüístico com outro(s), seja em nível de palavra, de sintagma ou de sentença.
2. **Contexto textual**: na estrutura de um texto, os vários componentes que formam não só a sua unidade, como suas partes.
3. **Contexto situacional**: refere-se tanto às circunstâncias imediatas dos interlocutores, àquilo que constitui o contexto de enunciação, quanto ao contexto sócio-cultural, ideológico, os quais determinam os interlocutores em suas posições de sujeito.

Há, ainda, relacionada à questão da discursividade (e, por conseguinte, às condições de produção, à heterogeneidade e à situação-de-contexto), uma noção teórica de suma importância para a compreensão e análise do discurso: a de formação. Metodologicamente, são consignados três tipos de formação que, no conjunto de suas interrelações, contribuem para a produção discursiva. Há a formação imaginária, a formação ideológica e a formação discursiva. Essas três instâncias teóricas, como parte do processo histórico-social, relacionam-se ao complexo das formações sociais.

Segundo Orlandi (1984/1985), a formação ou formações imaginárias se referem ao fato de que, no discurso, não são os falantes que se representam, mas as imagens de seus lugares, as posições que estes falantes, em sua condição de sujeitos, ocupam. Compreendem um conjunto de formação de imagens, através de mecanismos de transformação de dados da realidade, os quais perdem a ligação com suas condições de produção. As formações imaginárias constituem-se a partir de um processo de autonomização, mediante o qual sua relação necessária com o real opacifica-se. De modo que, entre as situações (sociais e objetivamente definidas) dos falantes e as posições (representações discursivas dessas situações) intervêm as regras de projeção.

As formações ideológicas se referem ao complexo de atitudes e representações relacionadas às posições do sujeito. E, como o sujeito faz parte do tecido histórico-social, as formações ideológicas fazem parte inextricável da situação-de-contexto amplo na qual o sujeito se encontra. Finalmente, as formações discursivas se referem ao que pode e deve ser dito, dentro de uma conjuntura, e de acordo com as posições relativas dos sujeitos do discurso. O complexo dessas formações constituem a dimensão imaginária do discurso inalienavelmente presente em todo processo de significação, em que se depreende um duplo jogo de ocultação/revelação, já como efeito de processos ideológicos, e que na prática social é parte integrante do mecanismo global de assujeitamento.

Os conceitos de formação discursiva, imaginária e ideológica, tal qual usados na AD, fazem pensar nos conceitos de formação social e formação econômico-social de sociedade da tradição marxista, os quais, por sua vez, são desdobramentos do conceito marxiano de forma da sociedade. A passagem da forma à formação denota uma passagem do estático do ser, ao dinâmico do processo dialético, cuja materialidade são as formas sociais, as instituições, a cultura, etc. O conceito de formação indica o momento de predomínio de um conjunto qualitativamente determinado de relações e leis determinadas e específicas em determinado contexto situacional, ou momento histórico. É aquilo que se coloca como o suporte, a coluna de sustentação de determinado movimento ou dito.

Ao conjunto de ideologias que atuam na sociedade, às diversas formas que a ideologia dominante assume, e às múltiplas formações discursivas que permitem a polifonia social, chamo de formação histórico-ideológica. A formação histórico-ideológica é um conceito baseado nas relações entre a formação econômico-social e o conjunto dominante da consciência social, e se refere aos processos de sobredeterminação pelos quais os indivíduos são interpelados em sujeitos. Intepelação de assujeitamento que, concomitantemente, os dota de um lugar, a posição de sujeito, e de uma consciência que lhes permite conhecer, por atribuição, o seu lugar no mundo. Essa consciência implica no esquecimento, ou apagamento constitutivo, do processo histórico-ideológico que, enfim, organiza e direciona tal efeito de consciência: a subjetividade. É pela formação histórico-ideológica que o sujeito é lavado às suas escolhas sociais, emotivas e lingüísticas, como parte do processo de discursivização, bem como a recortar e a assumir seu posto de observação e atuação no cenário social em que se representa. Eis, pois, o modo operador do processo ou jogo de projeção de imagens.

Dado que a formação histórico-ideológica participa dos processos de assujeitamento, falar que o sujeito do discurso se representa relativamente à imagem de um lugar que o determina, implica dizer que, nos processos discursivos, atuam regras de projeção de imagem, considerando que as relações reais que os homens estabelecem e mantêm com suas condições de existência são intermediadas pela ideologia e investidas de uma relação imaginária (Poulantzas, 1977). Assim, ao invocar esse mecanismo de natureza ideológico-imaginária, ressalta-se que as formações imaginárias, as quais são determinadas pelo estado histórico das formações sociais (representando estas o complexo das condições materiais de existência e, portanto, diretamente relacionadas às condições históricas particulares da sociedade), podem ser esquematizadas da seguinte forma:

Formações Imaginárias	
Imagem do Locutor	Imagem do Ouvinte
do referente do discurso	do referente do discurso
do seu lugar	do seu lugar
do lugar do outro	do lugar do outro

Analisando o jogo de projeção de imagens, Lefebvre (1968: 55) afirma que “as ideologias de classe elaboram três imagens da classe que luta pela dominação: uma imagem por e para ela mesma (...); uma imagem dela mesma para os outros grupos e classes (...); uma imagem das outras classes e grupos.” Não se pode deixar de traçar um paralelo entre as imagens discriminadas por Lefebvre e o conjunto de projeção de imagens que é usado na AD: a imagem que x tem de si; a imagem que x tem do outro; a imagem que x acha que o outro tem de x. Em um e noutro caso, tanto o processo de construção de imagens, quanto o de sua projeção e efeito derivam das formações histórico-ideológicas.

Como se percebe, as diversas formações compõem um bloco, uma vez que se imbricam e comparecem simultaneamente na constituição do discurso. Deste complexo de formações, a partir do qual o sujeito é determinado, uma vez que as posições (enunciativas) de sujeito se referem diretamente a essas formações, depreende-se os efeitos de sentido que circulam no espaço discursivo.

Dai o fato de que é possível afirmar que o processo de significação não é uma propriedade da palavra, mas a resultante das relações entre as diversas formações. Considere-se, como exemplo, a palavra **nheẽ** cujo sentido ordinário é “língua humana”, e é aplicada também para designar o som de alguns animais (aves e insetos), entre os guarani mbyá. No entanto, no terreno do discurso religioso, significa a “palavra-alma”, ou a “porção divina da alma”, a que se encarna e torna o indivíduo humano, pois a palavra humana é a que se origina dos deuses. Deste modo, **nheẽ** diz respeito de um lado, à condição social de falar a língua do grupo (identidade etno-social), de ser pessoa mbyá; de outro e concomitantemente, refere-se à condição mesma de ser mbyá, portador de uma porção divina (a palavra-alma), como condição essencial para estar em contato com os deuses (imortalidade) e, portanto, de ser considerado humano.

1.2.4. Ideologia

Desejo retomar aqui, porque constitui o ponto crucial de uma tomada de posição a um só tempo teórica e analítica, a discussão a respeito de ideologia, avançando agora em direção não só ao seu entendimento e funcionamento na AD, mas igualmente, como uma questão epistemológica de fundo.

Inicialmente, no que tange aos processos discursivos, a AD não trabalha a ideologia pensando-a como ocultação, dissimulação ou aquilo que elude. A ideologia é entendida em seu papel de “transposição (simulação) de sentidos em outros pela relação necessária com o imaginário, que atravessa a relação linguagem/mundo, determinado

pela história num dado estado da formação social” (Orlandi, 1994:246). A ideologia deve ser entendida como direcionadora do sentido em uma direção, ela é “a saturação, a completude que produz o efeito de evidência, porque ela assenta sobre o uso, o já-lá” (Orlandi, 1990: 36). Assim, há na ideologia um duplo movimento de excesso e ausência, visto que ela apresenta descontinuidades e contradições, não se constituindo, pois, em uma máquina lógica (Orlandi, 1988). Nesse sentido, pode-se dizer que a ideologia não visa esclarecer ou fornecer um conhecimento total, mas manter coesa e hegemônica a formação social e a imaginária dominantes.

Assim definida, a ideologia comparece em sua condição de determinadora dos processos de significação, o que se relaciona à questão da ilusão subjetiva e da transparência dos sentidos, que foi discutida anteriormente, especialmente ao assumir que a ideologia não comporta um exterior. Em resumo, a ideologia não aparece como aquilo que falta à significação (ou às posições de sujeito), mas como aquilo que, por ser preenchimento, satura o processo discursivo de significação, ao direcionar, enfim, as possibilidades de interpretação do sentido.

A interpretação idealista dissocia o mundo das imagens de suas relações com o mundo real, “dos homens reais e com seu modo de vida”, apresenta o mundo e as coisas do mundo como “cortados da realidade que é a sua base material” (Marx & Engels, 1975:129,131). Na relação real/representado, toma-se como real aquilo que se dissocia, do qual são suprimidas as condições materiais em que se produzem. Ou seja, o mundo e suas relações com os homens passa a ter existência como conceito, como aquilo que, privado de materialidade histórica, “não nasce das condições materiais em que vivem os homens, nem tão-pouco dos conflitos que resultam delas (idem:118), e cuja fundação material é a vontade, a intenção e/ou a consciência dos sujeitos (neste caso entendidos como sujeitos da história). Trata-se, então, de um objeto conceitual radicalmente desistoricizado e, como tal, pertencem à ordem do que Marx e Engels (1975) denominam de **ideologias abstratas**.

A questão da realidade põe em cena uma discussão acerca dos sentidos do real. O conceito de real, visto pelo materialismo dialético, difere teoricamente do real tal qual é definido, por exemplo, pela psicanálise, como aquilo que é impossível de se realizar; ou melhor, como aquilo que é o não-simbolizável ou que é irreduzível à simbolização e à consciência do sujeito ou, dito de outro modo, o real se define como uma representação abstrata do absolutamente não-representável pela linguagem (Badiou, 1994; Hermann, 1984; Leite, 1994). Grosso modo, ao falar de real o que se invoca é a sua condição de existência, aquilo que, ao realizar-se, se inscreve na materialidade da história, visto que o real se constitui no interior de cada aparelho social. É real porque produz conseqüências, efeitos de sentido, dado encontrar-se atuando no cotidiano e no

imaginário dos sujeitos. Nesse sentido, real refere-se às condições materiais da existência social que, irredutíveis à subjetividade, formam a base material sócio-histórica das quais derivam as redes de formações que suportam o sujeito e sua discursividade.

Na AD trabalha-se, desde a sua fundação, na tensão entre a ordem do ideológico e a do inconsciente, como duas ordens de prática teórica que procuram dar conta de um complexo de problemas, seja no que se refere ao sentido e ao sujeito, seja com relação às condições de significação e da própria discursividade. “A ideologia e o inconsciente estão materialmente ligados. E o lugar dessa relação é a língua” (Orlandi, 1997:46).

Lefebvre (1968) também observa que as representações ideológicas investem-se na linguagem, de forma que, para ele, a língua rela do mundo é fornecida pela ideologia e suas representações. Assim, sendo representações características de um dada formação econômico-social, as ideologias se apresentam como:

- a) de caráter geral, especulativo e abstrato: as ideologias orgânicas;
- b) de caráter representativo de interesses determinados de classes ou grupos sociais: as ideologias arbitrárias;
- c) como relações de intermediação entre a consciência do sujeito e as formações econômico-sociais, com seu caráter de espessura e opacidade e como direcionamento das significações e interpretações.

As ideologias, como vem sendo apontado, resultam de um processo histórico e constituem a materialidade das condições da existência social e formam, portanto, o meio pelo qual os sujeitos adquirem consciência de sua posição e atuação no mundo. De acordo com Gramsci (1978 a e b), a validade psicológica das ideologias provém de sua organicidade. É essa validade psicológica que determina o sentido comum de que um indivíduo pertence, juntamente com inúmeros outros, a uma mesma história, que faz com que os indivíduos partilhem de um modo de agir e pensar comum, que, em suma, os faz conformistas dessas condições e os unifica em homens-coletivos (Gramsci, 1978a). De sorte que toda ideologia, enquanto representação, institui-se como concepção do mundo.

Ao afirmar que a ideologia se inscreve nas representações do mundo bem como nas ações, individuais ou coletivas, públicas ou privadas, governamentais ou não-governamentais provenientes dessas representações sociais, Lane (1985) diz ainda que a força da ideologia pode ser aferida pela “naturalidade” das relações que, na consciência do sujeito, se estabelece entre ele e o mundo. É a esse estabelecer-se na consciência do sujeito como fato natural, ou como o lugar da origem do reconhecer-se no mundo, que Gramsci se reporta ao falar em validade psicológica da ideologia.

Listo, a seguir, alguns conceitos de ideologia que se encontram em autores de tradição marxista.

“A ideologia é um conjunto de idéias que forma um todo, uma teoria, um sistema ou mesmo, por vezes, simplesmente um estado de espírito”

(Poltzer, 1977:297)

“A ideologia é o sistema de opiniões, idéias e teorias (...) ela manifesta-se na política (...), nos sistemas jurídicos, na prática social dos homens.”

(Bebéchkina et al., 1987:137)

“A ideologia é fato histórico real”, “força real, fato onto-gnosiológico-social que altera e modifica a vida humana. Representação e consciência, com papel nas transformações sociais.”

(Coutinho, 1981:231, 85)

“As ideologias funcionam como agente de verificação social”. “Terreno sócio-político onde os homens toma consciência de seus conflitos e se constituem em sujeito.”

(Buci-Glucksmann, 1980:84, 120)

Ao comparar essas conceituações, percebe-se uma compreensão da ideologia que vai de um “conjunto de idéias” a “fato histórico real” e a “terreno sócio-político”. Além dessas é preciso acrescentar que, especialmente no senso comum, o termo ideologia aparece associado a noções freqüentemente estigmatizantes, tal como dogmático, irracional etc. Neste sentido é sempre possível afirmar, como posição desqualificadora, que ideológico é o discurso do outro.

De todo modo, é mister reconhecer que a palavra ideologia movimentada uma gama complexamente diversificada de conceitos, de forma que tentar conceituá-la de forma linear revela-se uma empresa arriscada e, no mais das vezes, desnecessária, visto que, como alerta Eagleton (1997), ela se refere a um conjunto formado de múltiplas noções, campos conceituais e formações históricas que, em muitos casos, mostram-se contraditórios.

O ponto crucial respeitante à ideologia é a assunção de que ela não é monolítica, impermeável, mas, ao contrário disso, sob o risco de recair em um imobilismo absoluto, ela se apresenta porosa, suscetível de ser atravessada, forçada até à fadiga e, finalmente, apresentar rupturas. Mais do que isso, a ideologia se configura como um complexo de sistemas complementares e em competição, por exemplo, ideologia dominante e ideologias de classe, formando um todo dinâmico em suas contradições estruturantes.

O que, não obstante à dificuldade teórica de apreender a ideologia enquanto objeto, fica ressaltado é que a ideologia participa da vida social quer como representação, quer como força direcionadora, em ambos os casos, a ideologia refere-se sempre a processos de natureza histórica. É essa condição de inerência do todo social que Althusser (1979) aponta ao dizer que a ideologia é um componente orgânico da estrutura social. Como diz Eagleton (op. cit.), a evidência da presença da ideologia na formação do sujeito, bem como de sua permeabilidade, reside na verificação de que um indivíduo precisa ser ensinado ou ser levado à conformar-se a assumir uma determinada posição social e, além disso, poder reconhecer seu papel.

Como ressalta Konder (1992), a ideologia ainda que se remeta às classes sociais e que a ideologia dominante em uma determinada formação econômico-social se identifique à classe dominante ou bloco histórico, ela, de fato, deriva das condições materiais da existência social, em que igualmente operam as condições objetivas de produção e o desajustamento instituinte entre o sujeito e sua história.

Na constituição do magma ideológico interferem inúmeros processos que, retomando o conceito bakhtiniano de reflexão/refração do ideológico pela/na linguagem, podem ser denominados de processos de deflexão, os quais se encontram presentes em todas as formações sociais e discursivas, sendo pois organicamente constitutivos dos processos históricos e das várias instâncias pelas quais o sujeito encontra-se determinado.

Nesse sentido, os trabalhos de Althusser (1980b), no campo da teoria ideológica, contribuem para mostrar de que modo, e através de que instâncias, a ideologia atravessa o tecido e os processos histórico-sociais. Para Althusser, a ideologia é responsável pela inauguração do sujeito. Isto é, só se pode pensar na categoria sujeito a partir de sua interpelação pela ideologia, relação que se expressa por um duplo movimento de constituição: de uma lado, se a categoria sujeito é constituída pela ideologia, de outro, o fim da ideologia é constituir indivíduos em sujeitos.

Esse duplo movimento imbrica-se com o lugar que a ideologia, sendo parte orgânica de uma totalidade histórica, ocupa na estrutura social; lugar de onde e pelo qual, os processos de assujeitamento visam reproduzir as condições sob as quais os homens contraem suas relações com o mundo (efeito de imobilidade). Para Althusser, a ideologia se caracteriza como representação imaginária da relação homem ↔ condições reais de existência, visto que:

“A ideologia investe-se no modo como os homens se representam, de forma imaginária, suas condições de existência.”

“Toda ideologia representa, em sua determinação necessariamente imaginária, não as relações de produção existentes (...) mas sobretudo a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e demais relações daí derivadas.”

(Althusser, 1980b:80,82)

Assim, na representação ideológica do mundo, o que se encontra presente não são as relações reais que determinam a vida humana, mas a relação intermediada pela linguagem, isto é, pelo discurso e, por conseguinte, pela ideologia, dada a natureza ideológica do signo lingüístico. É nesta ordem que se constituem as relações imaginárias dos sujeitos com suas condições reais de existência social.

Deste modo, qualquer interpretação que pretenda reduzir a ideologia a uma dimensão tópica de sistema de idéias, sem levar em conta seu caráter orgânico, qual seja sua historicidade, deixa escapar um de seus aspectos mais significativos. Trata-se, pois, do fato de que a ideologia revela-se um processo constituinte da formação histórica e da consciência social, que ela desempenha um papel como atribuidora de consciência e memória, bem como dos papéis sociais do sujeito e do imaginário social.

Imaginar a ideologia como um fenômeno circunscrito a um tempo e a um espaço, ou como um recorte da realidade, afinal a ideologia é omni-histórica, é imaginá-la dotada de um centro e bordas. Isto é, é fornecer-lhe um exterior, ou um espaço neutro no qual ela estaria contida. Contudo, uma representação da ideologia nesses termos se contrapõe ao preceito de que o exterior de uma ideologia é uma outra ideologia, pelo qual se conclui que a ideologia não apresenta, para si, uma exterioridade.

A imagem que mais se aproxima dessa definição de ideologia sem centro/bordas é a da expansão universal. Pensar uma exterioridade para a ideologia é, analogamente, pensar que ao expandir-se o universo “caminha” de um centro para suas bordas, o que, por sua vez, implica em supor que o universo esteja contido em um espaço que lhe propicia a expansão. Ora, o universo não se expande para um lugar vazio, ou a partir de qualquer ponto no espaço, visto que o universo contém o espaço e se expande em razão de suas forças e contradições internas. Expande-se como um todo, não por preenchimento de vazios, mas por dilatação do próprio tempo-espaço.

A ideologia, então, deve ser compreendida como uma dimensão histórico-sócio-política de uma dada formação econômico-social, em seu papel de instrumento de uma direção política (Buci-Glucksmann, 1980), visto que a ideologia é uma realidade objetiva e ativa, ou ainda, um dos aspectos da realidade social. Dito de outra forma, as ideologias constituem uma materialidade e/ou uma historicidade, uma vez que ela só existe em um aparelho social, manifestando-se nas práticas sociais. Ao mesmo tempo, estes aparelhos e práticas sociais constituem a materialidade da ideologia. Para Herbert

(1995:82), a ideologia não deve ser considerada como uma “consciência de grupo”, uma representação de mundo, um bloco de idéias válidas para uma sociedade ou uma classe e que tenderia a se impor como um ‘todo’”. Pensando a sua abrangência e organicidade, a ideologia deve ser descrita como um processo que atravessa toda e qualquer formação social e por cuja atuação os indivíduos são interpelados em sujeitos. A ideologia pode, então, ser compreendida em função de um duplo efeito:

- a) efeito metonímico → deslocamento da significação: sistema de base;
- b) efeito metafórico → articulação da significação: racionalização, autonomização dos níveis entre si.

Deste modo, se fosse possível pensar o ideológico como uma continuidade sem contradições, ainda assim, seria necessário conceber que, no interior das condições de produção, da discursividade e das leituras possíveis, bem como nas relações que mantêm entre si, atuam permanentemente complexas redes de defletores. A consequência desse tipo de estruturação mostra que as relações entre ideologia e discurso não se reduzem a uma seqüência de causa/efeito.

Eis porque a relação ideologia/discurso não é mecânica, retilínea. Aliás, a própria noção de ideologia pressupõe um processo magmático, infenso à concepção de um conjunto estabilizado. Considerando que todas as instâncias sociais e psicológicas são marcadas ou afetadas, determinadas, em suma, pelas formações histórico-ideológicas, a ideologia não se define como um continuum homogêneo, sempre contemporâneo a si mesmo, ainda que seja possível falar de ideologia dominante. O que funciona neste nível é um tipo de estrutura de hierarquia articulada na qual coexistem as diferentes ideologias, o que, por sua vez, permite afirmar que uma ideologia não tem exterior senão que em outra ideologia. Ademais, não se tratando de um reflexo especular das formações histórico-sociais e das condições reais da existência, o campo da ideologia estrutura-se como opacidade.

No que diz respeito ao sujeito assujeitado, ressalte-se que mesmo quando submetido a uma ideologia dominante, nele também atuam formações ideológicas e discursivas particulares. Esse funcionamento magmático da ideologia demonstra que o processo de interpelação do indivíduo em sujeito não o transforma, ontologicamente, em ser ou sujeito universal, senão que o capacita a ocupar determinados lugares enunciativos, no âmbito discursivo, e/ou sócio-históricos, no âmbito da organização social.

Considerando-se uma cena enunciativa, o funcionamento da ideologia, entendido como um processo de deflexão, configura-se da seguinte maneira:

IDEOLOGIA ↔ ENUNCIADOR ↔ ENUNCIATÁRIO
[condições de produção] [discursividade] [leituras]

(onde ↔ representa uma rede de defletores apontando relações multifacetadas e multidimensionais entre os três elementos do esquema)

Em suma, a ideologia é a responsável pela constituição dos sujeitos, o que, por sua vez, implica no reconhecimento de uma determinada posição/função na estrutura social que lhe é imposta, ao mesmo tempo em que opacifica, para o sujeito, o fato mesmo de que ele é assujeitado e, portanto, alienado do movimento que o constitui. O efeito, para o sujeito e para a sua relação com a linguagem e com a significação, é de evidência e de naturalidade vivida (o efeito de validade psicológica de que fala Gramsci). Para que isso ocorra, o processo ideológico se apoia em garantias que, de acordo com Herbert (1995), são de duas ordens:

- a) garantias empíricas → faz refletir dados em fatos: o testemunho, a evidência;
- b) garantias especulativas → discurso refletido, a demonstração, a comprovação.

Vê-se, pois, que a ideologia forma um todo estruturado, organicamente constitutivo da vida histórica de qualquer sociedade. Esse todo complexo possui como materialidade formas que são historicamente determinadas e que, por sua vez, são constituintes da discursividade. A ideologia representa-se na consciência dos homens como um fator de reconhecimento que, assim, lhes permite identificar-se com um determinado grupo ou segmento social, ou concepção de mundo e, deste modo, atuar como parte dessa unidade.

Assim, a ideologia apresenta-se como o modo reconhecido, vivenciado, pelo qual os homens se relacionam com o "seu" mundo; relação cujo eixo passa inextricavelmente por um investimento do imaginário. Isto significa que real, imaginário e ideologia sobredeterminam-se mutuamente, sendo que a ideologia, enquanto sistema de reconhecimento e identificação social dos homens — processo de assujeitamento — funciona na formação social dos homens como um sistema de crenças, valores, concepções, sentimentos etc.

Finalmente, gostaria de, com base no modelo apresentado por Castoriadis (1982), propor o conceito de magma da ideologia, por entender que, assim como a significação, a ideologia também se apresenta magmática e é como magma que ela, mediante uma prática, a prática ideológica (Althusser, 1979), materializa-se na formação imaginária de uma dada sociedade.

Deste modo, a ideologia não deve ser entendida como um topos, nem como uma entidade própria à subjetividade e à consciência; nem tampouco como um ponto

ocupando um espaço na consciência social, mas como um magma que também não deve ser entendido, a despeito da metáfora geológica, como uma camada, unidade simples na transparência do sentido. O magma ideológico deve ser tomado teoricamente como uma complexidade no interior de uma unidade complexamente construída, sobredeterminada, que se encontra em todo processo sócio-histórico.

1.2.5. Mito e AD

Tratando-se de uma análise acerca da discursivização do mito — tal qual este se manifesta nas sociedades tribais ou de tradição oral — passo a discutir as bases teóricas e metodológicas a partir das quais esse enfoque analítico se processa, bem como as questões relativas à prática teórica do dispositivo da AD a este tipo de objeto.

Se, de acordo com Maingueneau (1991), o objeto de que trata a AD se refere a um conjunto definido por uma identidade enunciativa historicamente circunscrita, então é possível afirmar que o mito, cujas características enunciativas permitem recuperar a sua inscrição na história, se apresenta como um acontecimento discursivo e, como tal, configura-se como um objeto da AD.

Dentro do referencial teórico da AD, o trabalho com a mitologia, considerando-a como discurso, requer um redimensionamento de algumas de suas noções basilares, visto que se trata especificamente de aplicá-las a um objeto discursivo cujas condições de produção (processo histórico-sócio-cultural e linguagem) são totalmente estranhas ao investigador. Isto posto, um dos pontos da reflexão teórica, que resulta do procedimento analítico com a AD, implica a discussão acerca da aplicabilidade do programa teórico-metodológico da AD a mitos indígenas, bem como a verificação dos limites desse dispositivo quando se trata de lidar com objetos dessa natureza.

Como já explicitado, o mito, compreendido como discurso, enquadra-se na categoria de discurso fundador, uma vez que funciona “como referência básica no imaginário constitutivo” dos povos (Orlandi, 1993:7). O discurso fundador, conforme já explicitado, apresenta-se como aquele em que a voz da imemorialidade, ou da ancestralidade, dimensionada em/por um tempo originário, se faz ouvir/agir através do narrador que, neste caso, representa a voz da instituição ou do imaginário tribal instituinte.

O enfoque discursivo aplicado aos textos destina-se a averiguar as instâncias e os mecanismos mediante os quais o mito, enquanto processo ou prática discursiva, produz os efeitos de sentido que funda(menta)m a constituição étnica e identitária dos guarani mbyá. Ora, as narrativas míticas enquadram-se perfeitamente neste domínio. Schaden (1989:10), em seu estudo sobre a mitologia heróica de povos indígenas, diz

que um dos pontos cruciais, para quem analisa mitos, é perceber de que maneira “uma determinada cultura, e particularmente a estrutura social, se inscrevem na tradição do herói mítico e, vice-versa, em que medida a figura do herói torna a influenciar, por sua vez, a vida da comunidade”. E é exatamente nessa dupla articulação de mito e sociedade que o discurso mítico se define como discurso fundador.

O estudo da mitologia de povos indígenas, na perspectiva da AD, não tem por fim discernir ou atribuir um ou mais sentidos às narrativas míticas, mas em procurar explicitar as condições mesmas que produzem e põem em funcionamento o mito enquanto discurso (sua historicidade). É, pois, no terreno da compreensão que a AD atua. Por compreensão, entende-se “a apreensão das várias possibilidades de um texto” (Orlandi, 1990:174), o que configura a AD como um modelo de explicitação dos processos de significação que se encontram presentes num texto.

Assim sendo, a análise da textualidade de uma narrativa mítica, na perspectiva teórico-metodológica da AD, implica um enfoque no qual o que deve ser evidenciado e explicitado são “os processos de produção de sentido e os elementos que o constituem” (Orlandi, 1990:173) — processos e elementos que implicam na historicidade do texto. Com relação ao texto mítico, enquanto discurso, o enfoque discursivo importa na problematização da relação entre o sujeito-índio e o mito, no processo de produção de sentido. A partir do que afirma Orlandi, e considerando que no discurso ocorre o cruzamento de diversos textos, verifica-se, pois que, na sociedade mbyá, o mito fundador aparece como o discurso no qual diferentes textos e práticas discursivas se articulam para produzir a forma-discurso mbyá. Por forma-discurso mbyá entendo o funcionamento discursivo que tem por sujeito a pessoa-mbyá ou o ser-mbyá.

Entretanto, a operacionalidade da AD frente ao mito, apresenta problemas de ordem teórica. Noções como condição de produção, formação discursiva, formação ideológica, subjetividade, constituem problemas cujo equacionamento frente à mitologia indígena requerem uma reflexão simultânea a sua aplicação ao objeto de análise. Em outros termos, trabalhando com uma sociedade indígena de tradição oral, a primeira grande questão sobre a qual deve-se refletir teoricamente diz respeito à construção de dados tais como: posição enunciativa, sujeito do discurso e da ideologia, sem os quais não se pode falar em discurso.

Ao enveredar pela prática da análise do discurso frente a uma sociedade indígena, enfrente o desafio teórico-metodológico proposto por Orlandi (1984/1985). Desafio ao qual a própria autora já respondeu ao analisar um mito Assurini. Também responderam positivamente a esse desafio, Soares (1991) e Souza (1991), em trabalhos que, enfocando línguas de povos indígenas como objeto de estudo, avançaram pelo

campo analítico e metodológico da AD, em certo sentido firmando um jurisprudência acerca desse assunto.

E contudo, trata-se de um campo de estudos ainda pouco desbravado. Conseqüentemente, torna-se ainda mais premente a exigência de, simultaneamente ao processo analítico, refletir acerca dos limites teóricos da AD, quando se trata de aplicar seus pressupostos teórico-metodológicos a um objeto em que, histórica e culturalmente, tudo escapa. Como e a partir de que marcos referenciais, posso falar, tratando de uma sociedade indígena, de materialidade histórica, de formações discursivas, imaginárias, ideológicas?; como estabelecer filiações e efeitos de sentido?; como abalizadamente pôr em prática teórica o dispositivo da AD, construído em e para um tipo de sociedade estruturalmente tão diversa das sociedades de tradição oral e baseadas na imemorialidade, sem incorrer em deslocamentos de tal monta, que a análise se termine por mostrar-se mero exercício de ordem especulativa, sequer tangenciando a formação histórico-ideológica da discursivização?; finalmente, quais as implicações, para a teoria da AD, de uma aplicação analítica num terreno dessa natureza? São essas as questões que contingenciam a proposta de, à luz da AD, enveredar pela análise da mitologia guarani mbyá.

Ao tratar dos textos (não importando qual seja a sua natureza específica) como objeto de abordagem pela AD, Orlandi (1990:18) diz que o que realmente importa “para quem analisa discursos, não são os textos em si, mas a discursividade.” O mesmo tipo de raciocínio se aplica aos textos míticos. Trata-se sempre de analisá-los naquilo que n/deles se estrutura como produção/construção de (efeitos de) sentidos. Naquilo que d/neles escapa à transparência do dado informacional (textual), do conteúdo lingüístico e/ou antropológico.

Esta postura teórico-metodológica implica numa recusa radical, com base numa posição teórica que se afirma como não-metafísica e não-mecanicista, todo procedimento que reduza a discursividade a uma fundação de doutrina e/ou de mundividência. O ponto chave desta advertência não reside na recusa radical de ver no mito, como um complexo multifuncional no qual se manifesta uma experiência de totalidade, a presença de relações objetivas que mantêm com o imaginário. Relações que, de fato, se estabelecem de forma recíproca, tendo como parâmetro e determinante as condições históricas do povo. O que se recusa é a redução do mitopoético à mundividência. Redução que, em sua radicalidade, desistoriciza o processo de produção dos mitos e de seus efeitos de sentido. Reduzir o mito à expressão da mundividência é, também, pressupor que haja relação de transparência entre essas duas ordens discursivas. Ou seja, significaria a possibilidade de estabelecer através do mito, de forma transparente ou especular, a mundividência de um povo e vice-versa.

Ora, um dos pontos basilares da AD concerne à concepção de que a transparência é já um efeito de evidência dos processos ideológicos. Nenhuma relação se manifesta, de fato, especularmente, como se fosse uma imagem fotográfica diretamente (re)tirada das condições a partir das quais essas relações se produzem. Ao invés disso, todas as relações (entre o histórico, o imaginário e o simbólico) apresentam intermediações referidas às várias formações ideológicas que atuam na sociedade.

Trata-se de um jogo de projeções imaginárias das relações homem/mundo, o qual se processa no sentido de criar, no sujeito, a ilusão de estabilidade (estado estacionário). Esta ilusão, de um lado, o aliena do processo real e, de outro (e concomitantemente), dota-o de uma “falsa consciência”, cujo papel primordial é fazê-lo acreditar que, no jogo entre todas essas ordens, só existe a sua vontade.

A análise discursiva deve, então, proceder à detecção não de um objeto ontológico, os sentidos em si, mas dos processos pelos quais eles foram (estão) sendo instituídos pela discursividade, tais como a sua determinação histórica, os diferentes contextos em que esses sentidos se fazem, com vistas à compreensão dos modos pelos quais esses sentidos, em sua errância, em sua dispersão constitutiva, afetam o imaginário e o ethos do conjunto de sujeitos que formam uma determinada comunidade discursiva.

Este princípio implica, ainda, em duas instâncias metodológicas. Em primeiro lugar, com relação ao texto, o fato de, em conformidade com os pressupostos da AD, não se tratar de buscar o sentido conteudístico que nele se encontraria contido (cifrado ou não); mas de trabalhar com a historicidade desses sentidos. Em segundo lugar, lidar com os processos de produção de sentido e seus efeitos, de acordo com a condição específica (sócio-histórica) em que esses sentidos atuam. Em suma, para a AD “não se trata de dizer o que o mito significa, mas de explicar como ele produz sentido, qualquer que seja.” (Orlandi, 1990:174).

Assim, proceder à leitura dos mitopoemas guarani mbyá consiste, sobretudo, em compreendê-los em sua plena discursividade, ou seja, em verificar os modos como, na materialidade da língua (o discurso mítico), os mbyá estruturam a racionalidade do seu existir no mundo, na contradição fundadora que lhes é peculiar: estar confinado à ordem do mundo imperfeito (Yvy Mba’e Meguá), mas tendo como objeto obsessional de desejo a Terra Sem Males.

2. A MITOLOGIA: PROBLEMATIZAÇÃO TEÓRICA E ESCOPO

Na perspectiva da AD, trabalha-se com o princípio de que todo dizer se apresenta como causa/efeito de outro(s) dizer(es), efeito de ressonância discursiva, de modo que, todo discurso só o é na/pela existência de outros discursos, condição necessária para que o(s) sentido(s) se constitua(m) (interdiscursividade, efeito de pré-construído).

Em relação ao mito que, na condição de processo instituinte da identidade, pertence à categoria daquilo que é comum ou partilhado pelos membros de uma sociedade, essas referências são essenciais. O mínimo que se pode dizer a respeito do mito é que ele atua na sociedade, seja inaugurando-a, mantendo-a e/ou transformando-a. De forma que é irrelevante demonstrar se os eventos aí mencionados tenham ou não acontecido, faturalmente; ou ainda, considerar que possam ser objetos de comprovação empírica ou experimental. O que importa é que eles funcionam, atuam, produzem efeitos de sentido e, são, portanto, reais, uma vez que não há nenhuma instância do social ou individual que não seja afetada pela ordem discursiva do mito.

Na palavra mito subsiste um preconstruído estigmatizante, genericamente cristalizado no imaginário social, que o remete, ao fantasiamento e à imaginação, a uma espécie de saber desprovido de realidade fatural ou comprobabilidade. De acordo com o este senso comum, o mito configura-se como sinônimo de invencionice, ou de uma narrativa fantasiosa a respeito de eventos e personagens fantásticos, irreais. Quando muito, ainda no campo do senso comum, o mito é definido como um elemento típico de uma forma primitiva ou irracional de pensar e de, assim, constituir o sentido de uma fundação sócio-histórica. De igual modo, a existência de processos mitificantes nas sociedade moderna é consignada como resultado de credices, ou como subproduto de segmentos populacionais afeitos à superstição. De forma que, enquanto um indivíduo projeta a certeza de que sua forma de pensar se sustenta em verdades comprovadas, afirma, ao mesmo tempo e por contraposição, que a do outro se desqualifica por recorrer ao falso saber do mito. O que sempre escapa, no entanto, ao tratar o mito e sua ordem como subproduto, é o fato de que ele é fundante em/de qualquer sociedade.

A associação do mito com estágios primitivos da humanidade, bem como de seu papel fundacional no imaginário social, e sua função pré-racional de explicação do mundo, encontram-se expostas nas definições abaixo:

“Variedade de criação oral popular, característica da Antiguidade. O mito é uma fábula surgida nas primeiras fases da história; as suas imagens fantásticas (...) constituem uma tentativa para generalizar e explicar diferentes fenômenos da natureza e da sociedade.”

(Rosental & Iudin, 1977:73)

“1. Narrativa dos tempos fabulosos ou heróicos. 2. Narrativa de significação simbólica, geralmente ligada à cosmogonia, e referente a deuses encarnados das forças da natureza e/ou de aspectos da condição humana. 3. Representação de fatos ou personagens reais, exagerada pela imaginação popular, pela tradição, etc. 5. Idéia falsa, sem correspondente na realidade. 6. Imagem simplificada de pessoa ou acontecimento, não raro ilusória, elaborada ou aceita pelos grupos humanos, e que representa significativo papel em seu comportamento. 7. Coisa irreal; utopia.”

(Holanda Ferreira, 1995:436)

“Fábula, alegoria. Quimera, utopia, mentira. (...) Enigma, mistério, esfinge.”

(Fernandes, 1980:611)

“Narração dos tempos fabulosos ou heróicos; fábula; tradição alegórica explicativa dum fato natural, histórico ou filosófico; (*fig*) coisa inacreditável, que não tem realidade; quimera; utopia; mistério; enigma.”

(Fernandes, 1993:482)

O mito manifesta-se, pois, em todas as sociedades conhecidas, embora a sua ação seja mais evidente nas sociedades de tradição oral. Esse efeito de maior evidência, por sua vez, dissimula o fato de que mesmo nas sociedades industriais “a força expressiva do mito permanece camuflada, mas ativa” (César, 1988:40). Na condição de uma fala que se estrutura com base em uma fala de primeiro grau (Barthes, 1973), a força estruturante do mito não se restringe a uma forma ou a uma matéria, mas opera-se a partir de qualquer acontecimento histórico: assim há mitos tradicionais e há mitos modernos (nas artes, na política, nos esportes, no mundo da moda, na economia, nos meios eletrônicos de comunicação, na informática, na publicidade etc.). Nele encontram-se presentes inúmeros traços que permitem a um povo se reconhecer como sujeito, ao mesmo tempo em que propicia que este povo seja reconhecido em sua alteridade.

O mito se investe, como efeito e causa, nas ações humanas, nas quais ele imprime suas marcas. Para Burkert (1991: 17, 18, 47) o mito é um

“saber em história”, “com verbalização dos dados complexos supra-individuais, coletivamente importantes”; “o mito é fundamental como carta de fundação de instituições, explicação de rituais (...), esboço de reivindicações familiares ou étnicas e sobretudo, como orientação que mostra o caminho nesse mundo e além.”

Concordo com Sebag (1967) quando ele diz que o mito é uma apreensão simbolizante da realidade social, no qual se põe em movimento a “lógica subjacente à organização social” (p. 192), e de que nesse processo de simbolização do real, procede-se a uma escolha de “certos traços constitutivos” que a narrativa mítica simboliza, e de que o sinal da verdade do mito é a sua recuperação social e institucional, dado que na “relação do sujeito com o mito intervém o reconhecimento de sua legitimidade legislativa”. Entretanto, discordo de sua concepção segundo a qual “o que diz o mito pode ser então retomado independentemente de toda posição social ou histórica particular” (p. 194), pois esse autor considera que, dado que o mito tende à universalidade, “desaparecem seres e instituições que só valem a uma escala determinada” (p. 192). Assumir a universalidade absoluta do mito é considerá-lo como entidade ontológica, ou o ser-da-estrutura, retirando-o, por conseguinte, de seus condicionantes histórico-sociais, em outras palavras, “libertá-lo” de sua historicidade. É, pois, assumi-lo como estrutura-em-sei, alheio e independente da história e das condições materiais nas quais é produzido. Desistoricizado, o mito reduz-se a seu conteúdo semântico ou a um arcabouço estrutural cuja espessura ahistórica, destituída de tempo e de tecido social, transforma-o em uma forma neutra, imutável, isto é, em uma essência genericamente humana.

Considerando com Souza (1984) que o mito primordialmente se refere ao drama ritual da origem, ele é, então, um dizer acerca do mundo e do homem em sua gênese. Assim, a mitocriação pode ser entendida como um processo discursivo cujo núcleo narrativo é ocupado pelos surgimentos (acontecimentos cosmológicos e/ou históricos) de deuses, seres humanos, animais, formas sociais etc. É pelo discurso mítico que se institui a existencialidade dos seres e das coisas, eis porque o mito, como discurso fundador, tem a função de atribuir ou de inaugurar sentido.

O mito é, em suma, o espelhamento discursivo que reflete/refrata o imaginário e a ideologia de um povo. Com isto, quero dizer que a toda realidade é atravessada pela linguagem que, num movimento simultâneo, transparece e opacifica essa mesma realidade. A este duplo movimento dá-se o nome de ideologia. Sendo uma forma discursiva a qual possibilita tangenciar o universo cultural-cognitivo de um povo, o mito medra no território da ideologia.

Visto que a atividade mítica é fundante em qualquer sociedade e que atende a diversas perspectivas histórico-sociais (Barthes, 1973; Castoriadis, 1987b; César, 1988), compreende-se que o mito seja fundamentalmente, qualquer que seja o modo como é analisado, de origem e desempenho sociais e, portanto, só pode ser compreendido no contexto sócio-cultural-ideológico em que se desenvolve e atua. Trata-se de um complexo que se estende do sacro ao lúdico, passando pelo ideológico, o estético, o

pedagógico e o fidejussório. Segundo Rocha (1985:12) “o mito é, pois, capaz de revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção da existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca”. Em que pese a concepção conteudística dessa assertiva, na qual está pressuposta uma transparência na relação processo mítico/organização social, não resta dúvida de que, através da compreensão dos processos discursivos da mitologia, é possível, igualmente, compreender a formação histórico-ideológica constitutiva de dada sociedade. Isto só é possível em virtude do fato de que, na discursividade do mito, se inscrevem as representações que, nas sociedades de tradição oral, são estabelecidas entre povo, território e história.

A partir dos clássicos gregos, a palavra mito, que designava qualquer tipo de conto ou narrativa, veio a adquirir a acepção de narrativa acerca de seres divinos ou sobre-humanos, através da qual a tradição explica a origem do tempo e do mundo, tal qual são conhecidos. O mito é, em suma, palavra e o seu princípio é a palavra relatada. “O mito é uma narrativa. É um discurso, uma fala” (Rocha, 1985:7). Ou ainda, no dizer de Leminski (1994: 70) o mito é a “palavra fundadora, a fábula matriz, a estrutura primordial, leitura analógica do mundo e da vida. (...) O mito é um dos explicadores. O mais antigo, donde os outros saíram.” Ou ainda, segundo Mali (1994), o mito é o enredo, a palavra-em-ação. Ação de fundar uma legitimidade e uma razão-de-ser. Segundo Barthes (1973: 249, 250, 251):

“O mito é uma fala”... “Não se trata, naturalmente, de uma qualquer fala: a linguagem exige determinadas condições para tornar-se mito”... “o mito é um sistema de comunicação, uma mensagem”... “...é um modo de significação, uma forma”, “dado que o mito é uma fala, tudo o que é passível de um discurso pode ser um mito. Este não se define pelo objeto da sua mensagem, mas pela maneira como o enuncia: se há limites formais para o mito, não os há substanciais.” “... é a história humana que faz passar o real ao estado de fala, é ela e só ela que regula a vida e a morte da linguagem mítica. Longinqua ou não, a mitologia não pode ter senão um fundamento histórico, pois o mito é uma fala escolhida pela história: não poderia surgir da ‘natureza’ das coisas.” “o mito não pode definir-se pelo seu objeto nem pela sua matéria, dado que toda e qualquer matéria pode arbitrariamente ser dotada de significação.” “... a fala mítica é formada de uma matéria já trabalhada tendo em vista uma comunicação apropriada: é porque todos os materiais do mito (...) pressupõem uma consciência significante, que se pode raciocinar sobre eles independentemente da sua matéria.”

Há uma vasta literatura, da filosofia à etnopoética, que enfoca a mitologia como um produto que, sendo uma forma de conhecimento e ação do/sobre o mundo, afigura-

se “um modo de falar, ver e sentir dimensões da realidade inatingíveis racionalmente, dando-lhes significado e consistência” (Novaski, 1988:25). Seguindo bastante de perto essa maneira de conceituar o mito, faço, contudo, restrições ao “inatingíveis racionalmente”, uma vez que o mito é já uma maneira de aplicar uma racionalidade ao mundo. De mais a mais, para corroborar essa assertiva, há uma série de trabalhos que discutem as relações entre mito e história — o mito como história, a história como mito, bem como as suas interpenetrações —, como em Mali (1994), por exemplo.

Em razão desse equacionamento do mito como responsável pela fundação, através do imaginário radical instituinte, do ethos social, Donato (1973:7-8;173) declara que

“Mitologia merece respeito. Ela não fez apenas Literatura. Mas fez História e Religião. Foi cultura oficial, foi dogma, lei, sustento espiritual. Os mitos não são fuga nem mentira, mas explicação.”

“(...). Deuses e heróis fizeram o mundo e tornaram-no habitável para o homem. Ao contarem como foi que isto sucedeu, os homens criaram a mitologia. (...). Resume o esforço de afirmação de raças e séculos. Na mítica de um herói somam-se a vida e os trabalhos de milhares de criaturas.”

“Os mitos constituem importante processo de educação intelectual.”

Além dessas razões de ordem histórico-social, o estudo dos mitos é indispensável para aquelas disciplinas que lidam com sociedades tribais, para as quais o mito representa o registro do nascimento do mundo e de sua ordem, fato que se materializa nas formas de organização social e na estrutura dos rituais. Para essas sociedades (como as sociedades indígenas brasileiras, por exemplo), o mundo é-lhes revelado através dos relatos míticos, os quais funcionam como referência de fundação de seu processo histórico-social, razão pela qual elas podem ser especificamente denominadas como **sociedades míticas**. As sociedades míticas diferem das sociedades ditas de história, uma vez que essas, resistindo aceitar fundar-se no mito, tem o seu imaginário fundador cristalizado na escrita e em processos históricos documentais, nos quais, todavia, os mitos ainda desempenham um papel importante, especialmente na formação de uma memória do sagrado. Para Fabri (1988:32), “o mundo mítico, antes de ser a expressão de estágios infantis da humanidade é, em si mesmo, um mundo significativo”. E é como discurso fundador, porque significativo e porque instituinte de uma ordem simbólico-social, que o conjunto das narrativas míticas de um povo deve ser entendido.

Deste modo, o mito insere-se numa formação discursiva determinada que, por sua vez, o remete a uma formação ideológica, cuja historicidade se materializa na prática discursiva dos povos míticos. A formação e a prática ideológicas, como a instância constitutiva de toda sociedade, comporta, para Althusser (apud Pisier-Kouchner, 1974:267), um inextricável complexo de noções-representações-imagens, de um lado e, de outro, montagens-comportamentos-conduta-attitudes-gestos. Este complexo, por seu turno, configura o aparelho ideológico de uma sociedade, isto é, o conjunto de instâncias ou de processos institucionalizantes que regulam, organizam e promovem sentido à vida e aos sujeitos sociais.

Nas sociedades míticas processa-se uma ilusão discursiva instituinte, resultante do efeito de pré-construído, de, ao relatar ((re)contar) um mito, o estar (re)contando tal qual este fora transmitido pela voz imemorial da ancestralidade (voz cujo estatuto constitutivo é o de autor originário). Trata-se da ilusão constitutiva da própria discursividade mitopoética, de que o mito assim relatado, de acordo com a ritualidade que lhe é própria, apresenta-se como íntegro, autêntico, original, em suma, verdadeiro.

É preciso considerar, para melhor entender a dinâmica da estruturação e da narrativa do mito que ele é simultaneamente estrutura (o que o estabiliza, institui e significa) e acontecimento (historicidade ritual e performática, espaço das versões, paráfrase e deslocamento). Trata-se mesmo de um locus espacio-temporal, sujeito visitas e a (re)vivências rituais, no qual, na discursividade dos acontecimentos em que se entrecruzam proposições estáveis ou formas historicamente cristalizadas, atuando como respostas unívocas que funcionam à quisa de formulações próprias à equívocidade do acontecimento, dado que este organiza tanto a atualidade quanto a memória, atuando assim no presente histórico e no presente mítico. Por isso mesmo, a narrativa mítica conjuga paráfrase e polissemia: agora e outrora, proximidade e lonjura.

Deriva de um efeito identitário, entendido como efeito de homogeneidade, ou de paráfrase, a constatação de que, discursivamente, todos os relatos míticos são e não são, simultaneamente, o relato original. Neste espaço manifesta-se a presença atuante da heterogeneidade discursiva, uma vez que, por suas próprias características de arquivo oral e de autoria imemorial, não existe um relato que possa ser classificado como relato-matriz. A bem dizer, no que concerne aos discursos míticos relatados, só há paráfrases (polifonia, polissemia), sendo que cada uma delas, seja de diferentes subgrupos partilhando a mesma herança mítica, seja de diferentes narradores, nativos ou não, configura-se como legítima. Neste sentido, a busca por uma hipotética versão original, primeva, na perspectiva da AD, transforma-se em uma caça a sombras, uma vez que “a narrativa mítica é sempre incompleta, pela própria natureza de sua transmissão oral” (Gallois, 1994:14). A incompletude das versões míticas joga no campo da memória e do

imaginário, tanto do mitonarrador quanto da audiência, pelos quais as possíveis alterações, lapsos e imprecisões vão sendo preenchidos e reinterpretados. Isto é, a inteligibilidade dos textos oralmente transmitidos decorre da ação da memória e das formações discursivas que interpelam os interlocutores na cena narrativa.

Essa constatação é relevante, pois, à medida em que a transmissão oral vai sendo relegada a planos secundários (fato que comumente sucede como resultado de contatos interétnicos), o mito perde parte de seu investimento de realidade. E, à medida em que esse deslocamento se processa na sociedade, o mito vai cedendo lugar a formas mais proximamente historicizantes e à factualidade. Isso não deixa de ser um dado relevante no estudo da dinâmica sócio-histórica das sociedades de tradição oral. Sendo o mito uma matéria de memória, são os mecanismos de transmissão oral, principalmente no espaço da ritualidade, que asseguram sua eficácia na constituição discursiva desses povos. Se a transmissão se interrompe, a memória social, enquanto relacionada ao funcionamento instituinte do mito, fica afetada, e o mito se transforma numa referência evanescente, como uma ressonância quase inaudível. A partir desse processo histórico, outras formas de fundação discursiva e de memória social são instituídas. E, neste caso, a narrativa histórica, porque suas referências são presentes, assume o lugar do mito.

No que concerne à relação discursiva entre relato um original (estrutura) e suas versões (acontecimentos), a preocupação é de verificar as condições nas quais esses fatos discursivos são produzidos e os efeitos de sentido que aí comparecem. Compete analisar a versão relatada como um deslocamento dentro do sistema tribal (quem conta e o que conta, para quem, em que ocasião, com que propósito), e também como pontos de deriva e de produção de novos sentidos (a historicização do mito). Há sempre a possibilidade de estabelecer comparações entre as versões endógenas (aquelas produzidas por membros do grupo e internamente ao grupo) com as produzidas e interpretadas por não-índios (versões exógenas) e averiguar como, deste novo ponto de observação, são efetuados deslocamentos de sentido e que novos efeitos de sentido são aí inscritos. E, pensando que os sentidos, como já visto, são erráticos; e ainda, que o corpo mítico constitui um arquivo, é válido supor que as versões estruturam-se como releituras desse arquivo.

Ainda uma outra questão crucial, especialmente pensando o problemas das relações interétnicas, é saber se o discurso indígena, considerando-se o seu corpo mítico, se transmuta ao ser cedido ou apropriado pelo missionário, ou por qualquer outro agente de contato interétnico (pois é também preciso colocar neste circuito os contatos entre os diversos grupos indígenas, aparentados ou não)? E, em vista disso, perguntar: as versões dos mitos são outros mitos (ou não)? Considerando com Orlandi (1987) a questão do **discurso para**, aquele que se verifica na relação entre locutores e

locutários como condição para a produção discursiva, a resposta a essas duas indagações é negativa. Ocorre, no entanto, o desenvolvimento de novas situações discursivas face ao estabelecimento histórico dessas relações e ao que, nelas, transparece de jogo de dominância. Logo, embora a multiplicidade de versões não configure uma ilegitimidade mítica, é preciso considerar que cada uma delas constitui um discurso. Ou seja, a questão discursiva central não é saber se tal ou qual versão é legítima ou uma adulteração de um mito, mas de determinar as condições que a produziram e os diferentes efeitos de sentido que produz.

E conquanto esteja sendo considerada a existência de versões privilegiadas (oficial, autêntica e/ou original), não se verifica alteração na miticidade da narrativa, nem em sua discursividade, pois, como assevera Lévi-Strauss, “o valor do mito, como mito, persiste a despeito da pior tradução” (apud Rocha, 1985:52), ou versão. Se, por um lado, o da pura *cientificidade* — ou daquilo que Orlandi (1990) chama de “imaginário científico” — essa asserção é plenamente defensável, por outro, aquele que considera a questão da historicidade, entretanto, constata-se que as versões e traduções não são neutras, mas cada uma delas carrega efeitos de sentido que são determinados pelas condições objetivas em que foram elaboradas, e essa sobredeterminação relaciona-se diretamente ao problema de verificar, no jogo discursivo entre locutores, quem são os sujeitos desses discursos, quem os produziu, para quem e em que contexto. Assim, se com relação à miticidade toda versão é produtiva, com referência à discursividade, cada uma delas é uma singularidade.

Claro que a assertiva de Lévi-Strauss encontra-se baseada no ponto de vista do estruturalismo, para o qual os mitos em sua diversidade apontam para a existência de uma estrutura única. E é com relação a essa postura analítica que tanto Sherzer (1990), que afirma ser a preocupação da etnopoética não a busca da estrutura básica de todos os mitos (a miticidade, a unicidade mítica), mas a análise da diversidade, enquanto obras específicas, quanto Tedlock (1983) fazem restrições a Lévi-Strauss. Especificamente, Tedlock critica, na abordagem lévi-straussiana, a busca de uma superestrutura lógica dos mitos a partir da qual estaria configurado o substrato do pensamento humano, e também a concepção analítica segundo a qual a miticidade não se encontra na materialidade lingüística da narrativa, mas na história que é contada, no conteúdo narrativo. Ora, como muito bem aponta Tedlock, é na materialidade lingüística e poética da narrativa e no desempenho-atuação-representação do mitopoeta que a miticidade e a discursividade efetivamente se encontram.

Deste modo, relacionando-se as versões à questão do sentido, pode-se afirmar que o mito, na pluralidade discursiva de suas versões, não tem origem, nem cronológica, nem representacional. E, nessa perspectiva, cada versão constitui um exemplar único,

representativo de uma produção poética e de uma posição de sujeito. E, à semelhança do que ocorre teoricamente em relação à distinção entre sentido literal e sentido metafórico, procurar estabelecer qualquer distinção entre mito original e mitos versões reveste-se de um empreendimento anódino, visto que, de fato, só existem versões que sincrônica e diacronicamente co-ocorrem. Enfim, se é verdade que, relativamente à questão dos sentidos, aquilo que deles se evidencia sempre é o acontecimento de seus efeitos, o mesmo é igualmente possível afirmar da relação mito/versão, dado que são seus efeitos de miticidade que constituem o objeto de análise.

Assim é que a palavra mito evoca um entrechoque de ondas difusas de sentido, uma vez que, quem diz (um) mito, deixa a descoberto um manancial significativo que não se esgota na explicitação de qual ou quais sentidos estão sendo aí autorizados, o que permite, num contínuo jogo de leituras, iluminar e/ou ensombrear imprevisíveis redes de sentido. O jogo de sentidos é indissociável da estruturação mítica, de um lado porque, de acordo com Barthes (1973), enquanto linguagem o mito permite materializar-se através de uma diversidade de “superfícies de significante”; de outro, porque dadas as condições de representação do mito, este “não esconde nada: sua função é a de deformar” (idem:262). Se a estrutura mítica nada esconde, por apenas deformar, isto significa que, enquanto representação signica, o mito desloca a realidade que representa, como efeito de uma analogia desviada. Compartilhando de um modo singular de fazer o mundo, o mito representa o mundo tal qual ele quer fazer-se.

O mito se apresenta como uma narrativa complexa na qual se inscrevem, no todo ou em parte, elementos de cosmogonia, de teogonia, um corpo de saber, ao mesmo tempo ético e pedagógico, de historiação e uma *poiésis*. Através dos mitos, as sociedades representam as relações simbólicas que mantêm com o mundo, o que faz das narrativas míticas documentos que permitem vislumbrar o modo de estar no mundo das sociedades (Rocha, 1985).

De que maneira opera a estruturação mítica? Há inúmeras posições analíticas que tentam explicar a gênese mítica. E ainda que todas elas contribuam significativamente para a compreensão deste fenômeno, é em relação ao seu funcionamento discursivo que concerne o enfoque analítico da AD, considerando que o dizer do mito remete-se às condições objetivas de sua produção e reprodução, o que, por sua vez, o remete ao campo da ideologia. Enfocando o mito como linguagem, Barthes (1973) desenvolve uma análise, à luz da semiologia, que esclarece muito bem o seu processo de estruturação. Já foi mencionado que o mito é uma fala/forma sem limites substanciais. Mais ainda, que esta fala/forma é um discurso construído por deslocamento ou ressignificação de um signo primário.

Tomando como base a análise que Barthes realiza da estruturação mítica, entendendo-a como um sistema de deslocamento que toma os signos a partir daquilo que a memória retém deles, deslocando-os por ressignificação. Neste sentido, a matéria-prima utilizada na produção mítica são os signos já existentes na linguagem, o que faz do mito uma linguagem ou um signo de segunda ordem. É neste sentido que Barthes afirma que o mito trabalha com imagens pobres, desgastadas ou incompletas. Deve-se considerar, ainda, que o signo linguístico se apresenta como uma espessura de equivalência, visto que é constituído de uma espessura ideológico-significante que o configura, de acordo com Barthes, como um lugar de uma insustável hemorragia de sentidos.

Entendida como um objeto semiológico, a língua se estrutura em uma relação triádica da qual participam o significante, o significado e o signo, sendo este a síntese associativa dos dois primeiros. A estrutura do mito também comporta uma relação triádica similar à da linguagem. Na relação língua/mito, e que também implica a passagem desta para o estado de mito, o esquema tridimensional da língua ocupa o primeiro ciclo, enquanto que o esquema tridimensional do mito ocupa o segundo ciclo, sempre lembrando que a sua estruturação ocorre por deslocamento. Assim sendo, o mito apropria-se do signo da língua, que é deslocado para funcionar como o significante da estrutura triádica mítica, de forma que o mito se estrutura sobre uma série semiológica prévia, o que permite a Barthes afirmar que o mito constitui um sistema semiológico secundário. Em termos barthianos, a língua toma a forma de linguagem-objeto, aquela da qual o mito se apropria para formar seu próprio sistema, o qual se configura como uma metalinguagem. Deste modo, todo deslocamento de uma linguagem-objeto para metalinguagem resulta em mitificação.

Ainda segundo a concepção barthiana, o mito é uma representação que se opera sobre o real histórico do mundo, do qual o mito restitui “uma imagem natural desse real” (Barthes, 1973:283). Em sua discursivização, o mito processa um desvanecimento do real, uma vez que se apresenta na forma de “uma ausência sensível” (ibidem) e, por isso mesmo, presença desse real. E todavia, dizer que o mito desvanece o real não significa afirmar que haja processo de ocultação ou de negação do real, visto que em sua representação do real, o mito procede a uma saturação desse real, pois em sua materialização discursiva, “o mito não nega as coisas, a sua função é, pelo contrário, falar delas; simplesmente, ele (...) funda-as enquanto natureza e eternidade, dá-lhes uma clareza que não é a da explicação, mas a da constatação...” (idem: 283).

Em suma, o mito se realiza como um discurso sobre o real. Mais que isso, a discursividade do mito funciona como a territorialização do real. No processo de mitificação, que ocorre quando o signo da realidade é deslocado, saturado e a imagem

do mundo refeita, transformando-se em um hiper-real: um meta-objeto. A operação mitificante apropria-se do real histórico e o restitui como imagem ressignificada. Destarte, o que o mito postula, como discurso, é uma forma de tornar a natureza imóvel. Trata-se de uma exigência inerente à ação mitificante de que os homens possam se reconhecer numa espécie de unidade espácio-temporal, nessa “imagem eterna, e contudo datada” (Barthes, 1973:295), ainda que imemorial, mas que constrói no imaginário a convicção de que dura para sempre.

É desta forma, pois, que a palavra do mito insemina e dissemina a vida e a torna humana (princípio que explicitamente se manifesta na cultura Guaraní Mbyá). É por isso o mito é considerado a palavra originária, como efeito de imemorialidade produzido pela dinâmica da narrativa na qual fatos da história irrompem e se integram, sem causar descontinuidades. Ou ainda, a voz que profere o discurso inaugural no qual são encontrados os traços fundadores, e em constante reescritura, da memória discursiva em seu ininterrupto fazer-se, pois o mito funciona como atestado de existência (veracidade e materialidade), uma vez que aquilo que ele anuncia passa a existir na realidade sócio-cultural e no imaginário dos povos.

Se o mito é palavra, então no mundo mítico, tudo é linguagem: há a linguagem da ancestralidade (a fala originária, fundadora: a palavra que cria); a linguagem do mundo (pois o mundo fala ao homem) e a linguagem do poeta tribal, aquele que entra em sintonia com a linguagem fundante, as **belas palavras**, como as denominam os Guaraní. O poeta do mito é sobretudo o senhor das palavras, aquele que as sabe escutar e o que as sabe anunciar. É pois a palavra relatada do/no mito que constrói no/do imaginário social, mediante efeitos discursivos de sentido, representações de identidade que permitem ao indivíduo-sujeito afirmar-se e ao mundo. São essas representações que (con)formam um efeito de identidade, mediante o qual os membros de uma sociedade imbuem-se de que são coparticipes de uma mesma história.

O mito é testemunho, manifesto e comprovação do que fala, ou do que ele faz falar, ou ainda do que nele fala. Mais ainda, é a possibilidade de sua realização corporificada e historicizada: eis o todo do mito. No que se refere ao espaço enunciativo, a língua do testemunho mítico difere daquela que é falada no espaço profano dos acontecimentos.

Ao nomear o acontecimento, narrando-o, o mito convoca ao tempo da reunião, ao tempo da ação e da renovação das promessas e das rupturas. É nesse espaço representacional que o funcionamento do mito mbyá, carregando seus espectros e anunciando-os, transcorre. A Terra Sem Males é a manifestação espectral do tempo do antes e do tempo do porvir e, como tal, mostra-se irredutível a uma racionalização geográfica, sendo que a imapeabilidade da Terra Sem Males contribui para construí-la

como um objeto do desejo sempre por realizar-se. Eis a essencialidade do tempo-espaço original: um presente sempre lá, espectral, que retorna nos enunciados do mito, como uma fala que anuncia, constata e realiza, bem como nos cantos e danças rituais.

2.1. A Discursivização do Mito em Sociedades de Tradição Oral

Assim definido, o mito apresenta-se como reflexo/refração das condições históricas de um povo, ou, nos termos de Castoriadis (1982), como constituinte do imaginário radical que encena a construção das sociedades indígenas. Como prática discursiva, o mito responde ao imaginário e à formação ideológica que, mediante mecanismos de ordem histórico-social, produz efeitos de identidade. Por essa razão, é no e pelo mito que essas sociedades se instituem, uma vez que a narrativa mítica se apresenta como a explicação de seu próprio existir e da existência do mundo. Ao mesmo tempo em que, por meio do mito, é possível analisar o modo historicamente construído como as sociedades de tradição oral vêm, explicam e tipologizam o seu universo e o modo como representam as relações aí estabelecidas. Não é, pois, sem razão, que a prática discursiva do mito permite depreender o funcionamento discursivo da sociedade.

Como já visto no item anterior, o que caracteriza o mito enquanto forma de linguagem é o seu caráter de metalinguagem ou de ser um sistema de deslocamento. Deslocamento que ocorre na distância da memória. Ora, o que é constitutivo em sociedades de tradição oral é exatamente a matéria da memória, e é sobre esta que o processo mitificante se investe, visto que é a memória dos sentidos, derivada do fato da transmissão ser exclusivamente oral, que funciona como o signo-base para a estruturação/deslocamento mitificante.

O relato mítico, nas sociedades indígenas de tradição oral, apresenta-se como uma dimensão discursiva porque institucionalizado, como parte de um arquivo, que é a tradição ou o imaginário, e porque regulamentado pela ritualização, que determina quem, onde, como e quando este pode ser proferido ou representado. Aquilo que, sendo parte da organização social, pode ser interpretado como regulamentações ritualísticas, deve, discursivamente, ser entendido como uma rede de coerções generalizadas que distribuem papéis e inscrevem nas formações ideológicas tanto o sujeito enunciativo, o sujeito destinatário, o gênero discursivo selecionado, como a própria enunciação. De modo que a interpretação das narrativas mitopoéticas, dada a complexidade de seu funcionamento, deve estender-se para além de uma mera glosa antropológica das palavras e de seu formato poético. É preciso que a análise avance para a compreensibilidade, que, por seu turno, aponta para a realidade discursiva desses textos.

Considero que o corpo mítico de uma sociedade de tradição oral, o qual funciona como instituição instituinte, ou seja aquela que pertence ao corpo formal que sustenta a formação e a organização social, deve ser categorizado como arquivo, pois é como arquivo que comparece na interpelação dos sujeitos que nele se constituem. Arquivo de natureza oral, estabelecido imaginariamente na memória social (e individual), pelos efeitos de imemorialidade e ancestralidade. E se a leitura de arquivo insere-se entre a língua (sistema, sentido) e a discursividade, entendida como a inserção na história de efeitos de sentido, então, é teoricamente justificável assumir que, ao proceder à leitura de um mito, o que se revela é a leitura de um arquivo.

O arquivo, para além de ser um ordenamento e uma memória, histórica, coletiva, institucional (a memória do arquivo se apresenta na autoria, nas versões, nas formas jurídicas e institucionais do dizer, na produção e no fazer sentido), permite que se lhe imponham atravessamentos de leituras que ponham à mostra suas relações de significância. Neste sentido, o arquivo pode ser entendido como parte do magma das significações. Segundo Guilhaumou & Maldidier (1994), o funcionamento do arquivo, no entanto, é opaco de forma que as suas marcas institucionais, ainda que indicativas de sua discursividade, não esclarecem sua natureza discursiva.

O imaginário constitutivo do arquivo, como espaço fundador e legitimador do poder dizer, encontra-se-se, pois, ligado à produção de sentido. Maingueneau (1991) aponta similaridades entre o mito e o arquivo, visto que para um como para outro trata-se de “considerar a posição enunciativa que liga o funcionamento textual à identidade de um grupo” (idem:23). O que desejo realçar, a partir dessa assertiva, é que o mito se constitui, para as sociedades tribais de oralidade, no arquivo que lhes possibilita a discursividade. Recorrendo (e deslocando) à definição de arquivo em Pêcheux (1994:57), pode-se entender o mito como um “campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão.”

Enquanto prática discursiva, o mito assume o papel de discurso fundador, uma vez que funciona como uma forma de instituição da identidade de um determinado povo, ao mesmo tempo em que em institui e estabiliza sentidos. Esta recorrência torna-o responsável por aquilo que distingue um povo dos demais, a sua alteridade, e igualmente o configura como o fundamento através do qual o indivíduo ou a tribo são interpelados como sujeitos histórico-sociais, sua homogeneidade.

Trata-se, então, de um relato ou documento histórico singular e de capital importância para compreender o processo de constituição das sociedades que se representam no mito, sendo que este configura-se como um discurso histórico porque territorialização da relação significativa entre o homem e sua temporalidade. Neste sentido, o mito também apresenta-se em sua função de historiografia da tradição tribal, cuja relação, entre o que é narrado e os fatos históricos, não se evidencia, contudo, de

forma transparente. Por esta razão, não basta “reconstruir o passado cultural e social da tribo (...), mas é preciso descobrir o valor da atualidade inerente à tradição mítica” (Schaden, 1989:17).

A partir da sustentação imaginária instituída pelos discursos míticos, os povos constituem a materialidade de sua afirmação como sujeitos de uma história particular. Em vista disso, um dos pontos cruciais da análise do discurso mítico se refere à averiguação do seu significado e da sua função na vida tribal. Eis porque razão, no que se refere ao mito, poder-se afirmar que toda tradição se finca “em uma memória da antiguidade do mundo” e do fato de que todo sentido funda-se “num sentido imemorial, sagrado” (Krenak, 1992:202).

Em razão de sua natureza imemorial, mitologia, religião e ritualização se interpenetram nas sociedades tribais. Os rituais se realizam e são eficazes também porque remetem aos mitos e reciprocamente. O processo dinâmico e recíproco atravessa essas três manifestações, sem que haja necessariamente, entre elas, relações de hierarquia, seja temporal (qual a mais antiga?), seja de sócio-cultural (qual a mais importante?). Nos relatos míticos estão presentes os fundamentos da religião, bem como encontram-se assinalados os rituais. Ao mesmo tempo, na vida tribal, toda manifestação religiosa ou todo rito fazem reviver o mito.

O jogo permanente entre o mito e o rito revela-se a expressão de um intercâmbio celebrado entre homens e deuses, mediante o qual abre-se a (única) possibilidade de reversibilidade. Este intercâmbio ritual através do qual são realizadas trocas simbólicas, obedece a um calendário ritualístico, como ordenação de uma fração simbolizada e socializada do tempo cronológico.

E na consecução deste intercâmbio social e ritual tem papel destacado o imaginário social que se apresenta “cortado e recortado de atributos valorativos” (Alves, 1993:63), que mantém, de um lado, a unidade em torno dessa ritualidade e, de outro, a sua atualidade e eficácia. O intercâmbio ritual, condição imaginária para que a reversibilidade se opere, estabelece, na sociedade mbyá, uma rede de relações entre os jeguakava e as divindades. Esta rede de relações, que comporta o estabelecimento de obrigações impostas à comunidade, em forma, por exemplo, de dívida ritual, atua como reforço do sistema de crenças e valores, os quais, por seu turno, afetam a dinâmica social dos mbyá e lhes sustenta a historicidade.

A realização efetiva, socialmente instituída, do intercâmbio ritual só se realiza em obediência a um calendário ritual. Estabelece-se nesse campo uma dupla determinação, segundo a qual a ciclicidade das atividades de produção, por sua relacionadas aos ciclos temporais, faz-se representar em forma de calendário ritual, ao mesmo tempo em que o estabelecimento dos rituais institui um tempo cíclico que, em última instância, governa a totalidade da organização social. O tempo cíclico, como a

materialização de um tempo que nunca se esgota, estrutura o imaginário e as representações sociais. Razão pela qual a vida tribal encontra-se regulada por ciclos de rituais. São eles que estabelecem a ligação imprescindível entre a estrutura social e o simbólico, entre o modo de produção e as redes de relações (afetivas e sociais), entre o histórico e o mítico.

2.1.1. O discurso mítico

Inicialmente, tomando emprestadas as categorias utilizadas por Orlandi (1988, 1990) e por Guimarães (1987), apresento esquematicamente as propriedades que, grosso modo, relacionam e distinguem texto de discurso, como unidades de análise.

Texto	Discurso
nível empírico-analítico	nível teórico-metodológico
unidade complexa de significação	unidade complexa de significação
atravessamento de posições de sujeito	atravessamento de dispersão de textos
atravessamento de formações discursivas	o texto como materialidade lingüística
representação de unidade (efeito ideológico)	representação de posições de sujeito
complexo de enunciados	o enunciado como unidade de construção
propriedades e marcas: interlocução extensão variada unidade oral/escrita	propriedades e marcas: interlocução extensão variada unidade oral/escrita

Ainda segundo Orlandi (1988, 1990), as marcas, que são de natureza lingüística e estilística, constituem a organização interna do texto (ou do discurso) e estabelecem funções. Ao passo que as propriedades, cuja natureza histórico-ideológica refere-se à posição enunciativa do sujeito, dizem respeito à totalidade (e do discurso) em relação às suas condições de produção.

O texto é, então, uma unidade complexa significativa, o lugar onde o jogo dos sentidos se materializa: daí a sua incompletude constitutiva, dada a sua relação com a exterioridade (a memória do dizer) que lhe é instituinte. Nessa acepção, o texto se manifesta como um magma de significância.

A relação texto/discurso é heterogênea, dado que esses dois objetos não se recobrem, nem são tampouco mutuamente remissíveis. O texto é produzido por um autor, ao passo que o discurso é a inscrição de um sujeito em sua historicidade, sendo que a condição de autor cristaliza uma função social do “eu”. Fundamentalmente, no texto se manifesta uma dispersão do sujeito — pelas diferentes formações discursivas manifestas pelo autor —, ao passo que o discurso manifesta uma dispersão de textos (Orlandi, 1988). Sendo responsabilidade de um autor, o texto encontra-se mais explicitamente sujeito às coerções institucionais e, portanto, apresenta-se, em sua materialidade lingüística, como uma forma acabada: em todo texto há um princípio, um meio e um fim delimitáveis.

Em termos genéricos, uma das propriedades mais salientes do discurso mítico reside no seu remeter a um tempo originário, também denominado, no âmbito da mitologia mbyá, de tempo da noite originária (*pitü yma*); tempo do sonho; tempo da criação, distinto, temporal e constitutivamente, no imaginário e no simbólico da constituição social e discursiva da sociedade, da realidade histórica. Neste sentido, opera-se uma diferenciação que se visibiliza, na tradição tribal, entre narrativas históricas e narrativas míticas.

As narrativas míticas remetem e são expressão de um tempo originário, o tempo dos acontecimentos imemoriais (daí também ser o tempo da rememoração), o tempo da Primeira Terra, o tempo dos ancestrais, dos primeiros homens, daqueles que não têm nome nem relação genealógica visível com os homens atuais. As narrativas históricas, por seu turno, referem-se ao tempo dos acontecimentos recordados pelos relatos, tempo dos avós, dos antigos, daqueles cujos nomes são lembrados (e transmitidos) porque apresentam relação genealógica conhecida. À ordem da narrativa histórica pertencem, via de regra, os heróis culturais, os grandes karáí, os acontecimentos marcantes que influencia(ra)m os destinos do grupo, incluindo-se aí seu território e sua caracterização visível (corporalidade da história e da organização social). Nesta ordem estão os relatos acerca das relações (pacíficas ou bélicas) intertribais, as grandes dissensões intratribais,

os deslocamentos territoriais significativos (como as grandes marchas em busca da Terra sem Males, entre os guaranis).

A propriedade de rememoração do discurso mítico associa-se diretamente a uma outra propriedade: a oralidade. Esta propriedade que, de certo modo, caracteriza as sociedades tribais face, por exemplo, às sociedades envolventes, é, segundo Laraia (1984/1985), de extrema importância para qualquer tipo de análise.

Em geral, as sociedades de tradição oral não apresentam um classificador absoluto que distinga os diferentes gêneros narrativos (Gallois, 1994). A autora faz referência a existência de uma polifonia de formas, tais como formas dialogadas, diferentes falas de locutores distintos, narrativas de uma mesma pessoa em diferentes contextos, ligadas ao processo de transmissão oral. De acordo com os dados acerca da sociedade mbyá e de sua discursividade, a qual se encontra determinada pela tradição religiosa, pode-se considerar que a sua prática discursiva, especialmente aquela referente à relação com o mundo, tem o **Ayvu Rapyta** como seu fundamento. Dito de outro modo, dadas as condições em que a prática discursiva mbyá é produzida, pode-se dizer que a sua materialidade discursiva encontra-se significativamente representada deriva pelas narrativas contidas no **Ayvu Rapyta**.

O que caracteriza a oralidade, enquanto sistema de transmissão, é a continuidade da transmissão. Deste modo, de acordo com Gallois,

“a narrativa não precisa ser completa nem a descrição exaustiva, pois é na forma dialogada e na retransmissão que o argumento se constrói e toma sentido. Depende, portanto, da continuidade da transmissão dos símbolos próprios à cada cultura, em que as imagens reiteradas por uns, são ouvidas e realimentadas por outros.”

(Gallois, 1994:26)

A transmissão oral, então, evoca uma “memória do futuro”¹ pois a rememoração e a interpretação são garantidas pela transmissão oral, que privilegia não o aprendizado repetitivo (palavra por palavra), mas a evocação inexata, a qual funciona como reconstrução, apoiada em formas narrativas ou não (Graham, 1995; Le Goff, 1984) pelas

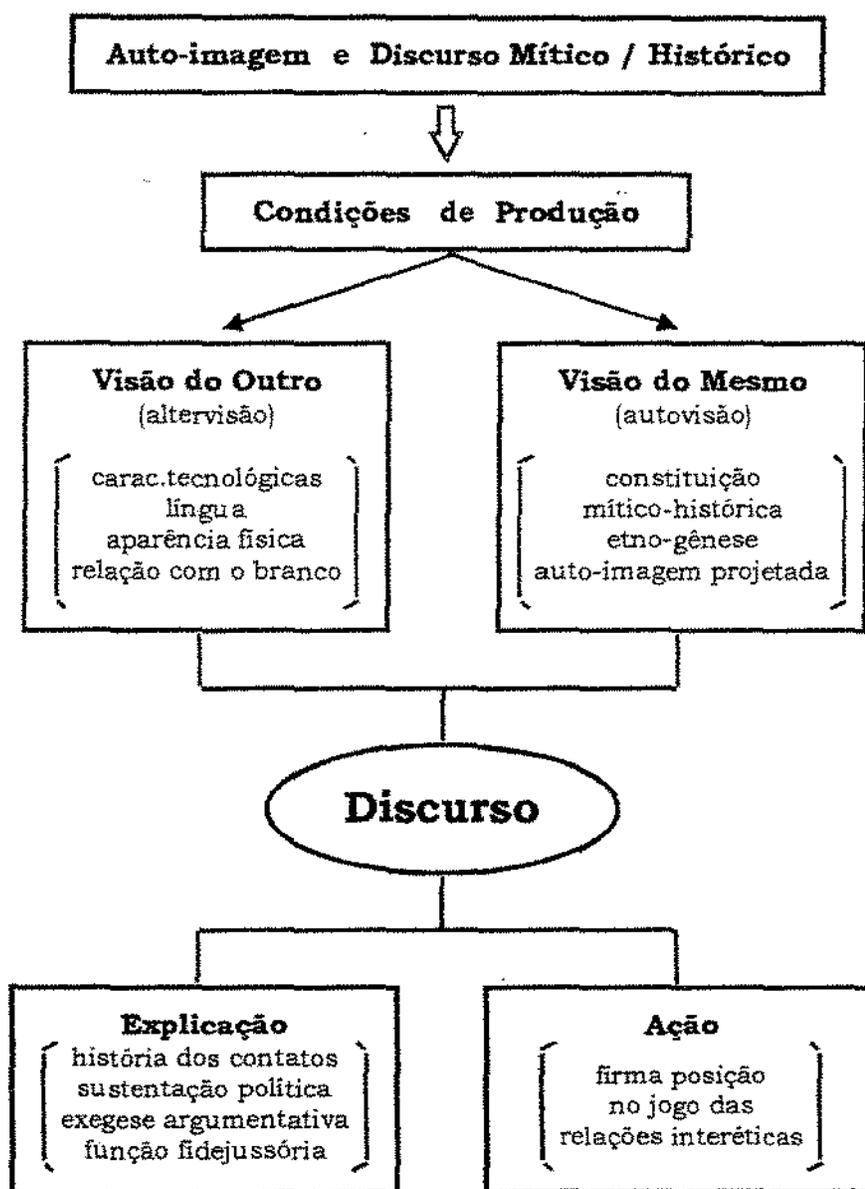
¹. Termo referente à lógica cíclica do mito e à lógica da história, em que ambas se sustentam pela repetição e, com isso, estão ligadas à lógica da transmissão oral, e a um percurso que aponta para um tempo sempre a realizar-se realizando-se.

quais as versões (sempre se referindo ou remetendo a uma forma identificada como original) vão sendo incorporadas. Este processo de memorialização por deslocamento exige um tempo de esquecimento para permitir o ressurgimento de imagens e símbolos antigos da identidade e da auto-imagem, as quais, por sua natureza, devem permanecer, sempre, um processo de construção. Sendo sujeitos do devir (Viveiros de Castro, 1987), os mbyá manifestam uma memória ou uma nostalgia do futuro porque, estando sobredeterminados pela palavra, se lembram, e essa lembrança das palavras fundadoras, das normas e da promessa é que os move, como negação e como desterritorialização, em busca da terra na qual a realização plena de ser jeguakava/jaxukava se efetiva.

Reportando-me ao terreno da rememoração, recorro a algumas das categorias do imaginário analisadas por Sartre (1967), cujas propriedades podem ser assimiladas à noção de memória discursiva, e que integram a estrutura do discurso mitológico, em sua vocação de historiação:

- ⇒ **Palavra-imagem:** quando a palavra representa, manifestamente, a imagem-coisa. Quando não apenas refere, ou nomeia ou evoca, mas presentifica a coisa nomeada: tipo Yvy Marã Eý.
- ⇒ **Imagem-rememoração:** é o fragmento do passado atuando no presente. É a percepção do que a imagem evoca e, por seu turno, evoca a memória da realidade evocada pela imagem. É o caso do tempo originário e do mundo dos deuses na metafísica mbyá, presentificados pelo mito como fatos que são imagens da recordação.
- ⇒ **Recordação atualizada:** é aquela recordação que não fica inerte, como espécie de saudosismo nostálgico, mas que se presentifica, que atua no dia-a-dia, que incentiva a busca, que motiva a vida e, finalmente, que impede que haja esquecimento. Entre os mbyá é a força discursiva que produz efeitos de sentido, que deflagra os movimentos sociais (as grandes peregrinações, os discursos proféticos, a ação dos karaí). A recordação atualizada é encontrada no papel histórico dos mitos e de todo um complexo de entidades que formam o panteão mbyá e que, como parte da prática discursiva desses guaranis, alimentam a sua busca messiânica.

Tomando como base os conceitos de Gallois (1994), a discursivização mítica e a histórica, nas sociedades tribais, apresenta as seguintes características e formas:



A partir da noção de tempo originário, gostaria de estabelecer uma ligação entre a noção de silêncio, baseado na reflexão de Orlandi (1992) — reflexão que teoricamente considera o silêncio, visto como totalidade histórica não-segmentada, como a condição que permite à linguagem significar — e o princípio mítico de tempo/noite imaginária (o tempo da criação), de acordo com a discursividade mbyá. À semelhança do silêncio fundador, o tempo originário deve ser entendido como a condição temporal-simbólica essencial para o surgimento do mito, especialmente considerando que a ordem do mito

implica na ruptura do plano da eternidade. Esta ruptura inauguradora do mito se materializa na passagem do todo primitivo (o homogêneo, o contínuo) ao discreto e heterogêneo da narrativa.

De acordo, então, com Orlandi (1992) os efeitos do silêncio permitem distinguir:

- ⇒ **Silêncio constitutivo** — parte do sentido que se apaga no dizer, “toda enunciação circunscreve o sentido nomeado, rejeitando para o não-sentido tudo o que nele não está dito” (Orlandi, 1990 -- Terra a vista). O silêncio constitutivo diz respeito à opacidade do sentido e ao jogo dos esquecimentos. E, assim, como parte do não-dito do sentido, o silêncio constitutivo se reporta à historicidade dos efeitos de sentido.
- ⇒ **Silêncio local** — relacionado a todo tipo de censura. É produzido ao proibir alguns sentidos que circulam. É a forma de silêncio que está suposta na interpretação e na exegese, como aquilo que joga na dicotomia legítimo/ilegítimo da interpretação e da transmissão. Destarte, diante de um texto (sagrado, político, profético), o silêncio local relaciona-se aos processos (políticos) de restrição responsáveis pela seleção dos sentidos possíveis de circular.
- ⇒ **Silêncio fundador** — é aquele que não recorta; que, íntegro, significa em si. A noção de silêncio fundador coloca em cena um recorte teórico pelo qual o silêncio não é um vazio, o que falta, mas a condição mesma da significação. Daí, com base no estatuto fundador do silêncio, poder-se dizer que o não-dizer não apenas faz sentido, como faz um sentido determinado. O não-dizer faz sentido (é sempre sentido) porque, além de ser sustentado por este silêncio fundador, pertence à ordem do discurso e, como tal, inscreve-se no processo histórico-social no qual os sentidos (e seus efeitos) se produzem.

Com relação à constatação do silêncio operar como a condição mesma do dizer e do (fazer)sentido, Novaes (1992:13) adota uma posição teórica que muito se assemelha a de Orlandi. Para ele, não se deve entender o silêncio como:

“a ausência de palavras, mas como condição de existência da própria palavra; o que existe é a constituição simultânea de idéia, silêncio e palavra, é o intervalo entre as palavras — o silêncio — que dá sentido à linguagem; em síntese, a palavra não é aquilo que existe para suprimir o silêncio, que existe apesar do silêncio, mas a palavra existe graças ao silêncio”

Deste modo, evocando o ato de inauguração do mito (como acontecimento na história), pode-se traçar o seguinte paralelo: a noite originária (o silêncio) é a condição

para que o ato cosmogênico se realize. A partir, então, deste ato criador do cosmos, instaura-se o tempo e a narrativa do mito.

Na discursivização guarani mbyá há a presença do silêncio que funda o discurso mítico em sua totalidade, instituindo-se como parâmetro daquilo que, mesmo quando não se encontra visível ou legível, direciona a leitura, entendida como interpretação e transmissão, do mito: silêncio fundador. Entre os mbyá funciona também um silêncio, instaurado pelo tempo do mito, que é a materialização da ruptura humano/divino, o qual deve ser superado para que a ligação com os deuses possa ser reestabelecida. Há, ademais, um silenciamento como estratégia de ocultação (silêncio local), discursivamente funcionando como apagamento ou como estratégia de sobrevivência, através do qual os mbyá recusam expor, diante de quem não pertença à categoria (social, simbólica e religiosa) de eleito/adornado, as suas belas palavras (cf. a declaração de Cadogan, segundo a qual, só depois de muitos anos de convivência, foi-lhe permitido conhecer a doutrina sagrada desses guaranis).

2.1.2. O discurso religioso

Face à eficácia dos mitos, a sua fundação radical, é possível dizer com Orlandi (1992:38) que “no mito a significação prescinde de explicitação cabal de seus modos de significar”. Assim, a legibilidade e a visibilidade significativas dos mitos pertencem à ordem do imaginário, o qual se encontra relacionado à palavra-imagem e à recordação atualizada.

Diferentemente das algumas tradições religiosas e/ou místicas (Budista, Brâmane e a Cristã, por exemplo) nas quais o silêncio fundamenta o caminho da ascese, entre os Mbyá, ao contrário, guardar silêncio é instaurar a ordem do olvido. Para alcançar os deuses, preenchendo-lhes o silêncio censura, é preciso cantar, dançar, lançar as belas palavras. É preciso romper o silêncio dos homens para conseguir romper o silêncio dos deuses (cf. Cadogan, 1959 e Clastres, 1990).

Na categoria do silêncio, há também o silenciar como meio de apagar, de obliterar. Um silenciar que significa deixar cair no esquecimento e, deste modo, cortar a possibilidade de dizer e, conseqüentemente, de estar na história. Silenciamento que, por vezes, se faz por um dizer que é deslocamento ou interdito, quando falar é pôr-se no lugar do outro, de forma que, paulatinamente, voz do outro vá-se desvanecendo até que só permaneça a voz deslocada. Via de regra, tem sido este tipo de silêncio que vem sendo imposto às comunidades indígenas, especialmente pelo trabalho missionário. Este discurso do silenciamento atua no sentido de negar, por exemplo, a condição de ser dos índios, deslocando-a para inseri-la numa outra ordem de sentidos e que, afinal,

representa a ordem de sentido própria dos missionários (cf. a atuação dos Jesuítas e de outras ordens no passado, bem como, no presente, dos Salesianos, no Rio Negro; do SIL, da corporação Novas Tribos, etc.)

Mas não é, certamente, este tipo de silêncio que se encontra na reverberação mítica que atravessa as transformações por que inevitavelmente passa a sociedade guarani mbyá do Guairá. De acordo com os informes de Cadogan e de Pierre e Helene Clastres, os mbyá conservam a sua tradição mítica e religiosa, fazendo dela o fundamento imaginário de sua existência enquanto seres ou pessoas mbyá. Na sociedade mbyá, profundamente religiosa, o conjunto de mitos contidos no ayvu rapyta constitui, nas palavras de Cadogan, um saber esotérico e que, segundo Pierre Clastres, constitui o fundamento de um sistema complexo de reflexão metafísica.

Devido à complexidade de relações que o mito desempenha na estrutura social (relações com o imaginário, com a ritualidade, com o comportamento geral dos sujeitos) o que, por sua vez, deborda em complexidade discursiva, o tratamento analítico que melhor se aplica à multifuncionalidade do discurso mítico é o de prática discursiva (Maingueneau, 1993). Enfocar o mito como prática discursiva significa compreender que o funcionamento do grupo e sua discursividade não são mutuamente exteriores. Tomando-se necessário pensar o seu intrincamento, o processo de organização que estrutura os componentes sociais e lingüísticos do discurso, a formação discursiva e as relações sociais da comunidade tribal, bem como os modos particulares em que essa discursivização se realiza e funciona. Em suma, trabalhar com a noção de prática discursiva implica em interligar, pensando em termos de estruturas sobredeterminadas, indissolivelmente o social e o textual. Implica em, com relação à comunidade discursiva, explicitar e compreender tudo aquilo que a institui e a representa.

Este aporte à complexidade discursiva do mito, em sua função de discurso fundador (ou de prática discursiva fundadora), objetiva introduzir uma reflexão acerca das características do discurso religioso. Não se trata, no que concerne à mitologia guarani mbyá, de especificamente apresentar uma análise da religião mbyá, mas de procurar estabelecer as propriedades do discurso religioso deste grupo, considerando que os textos aqui analisados compõem um corpo doutrinário e esotérico dos mbyá, o qual funciona como a coluna de sustentação da sua religião.

Inicialmente, o que deve ser ressaltado é que, nas sociedades de tradição oral, as fronteiras entre mito e religião são, quando existem, fluidas. Na sociedade mbyá, o mito encontra-se inextrincavelmente associado à religião e ao profetismo, sendo este uma das formas particulares de manifestação simultaneamente religiosa e política que, entre os mbyá, é, além de recorrente, fortemente prestigiada, visto que são os profetas aqueles que têm o papel social de liderar a busca pela Terra Sem Males, renovando-lhe a

promessa. Deste modo, o complexo discursivo vincula-se, ainda, estreitamente, ao político e ao jurídico. As ligações do mito perpassam todo o tecido social, pois o Ayvu Rapyta apresenta-se como um corpo doutrinário que, segundo Cadogan, constitui a pedra fundamental não apenas da vida religiosa dos mbyá, mas igualmente de todo o processo histórico-social que os constrói enquanto sujeitos. O papel que o corpo mitológico, em sua discursividade, desempenha na sociedade mbyá encontra-se perfeitamente materializada no papel social desempenhado pelos karai (os profetas). Deste modo:

“A articulação entre o religioso (a proposta de Deus), o político (os conflitos da experiência humana) e o jurídico (ou o acordo, aquele que, instituído pela intermediação do profeta, permite uma ‘economia do sagrado’ (...)), dá-se através do discurso profético, o discurso da mediação, o discurso das ameaças e promessas.”

(Castro, 1987:33)

Aqueles que, na organização social e distribuição de papéis dos mbyá, adquirem o status de sábio são denominados correlativamente a duas divindades: Karai (o senhor das chamas sagradas) e Nhanderu (‘nosso pai’, referência ao ser supremo, a partir do qual todos os pais são nomeados). Karai é o título a que tem direito o xamã, o pajé de mais alto grau na hierarquia mbyá. O nome faz referência ao fato de Karai Ru Ete ser a divindade que é guardiã da chama que, na religião mbyá, representa o símbolo da vida. Nhanderu é uma forma reverente de dirigir-se a esse sábio, guardião das tradições e do saber da tribo. Trata-se de um pai simbólico, mas cujo papel é socialmente relevante, como representante terreno do grande pai verdadeiro primeiro: o Protodeus, Nhamandu.

Assim, as expressões “verdadeiro primeiro”, “último último primeiro”, “pai verdadeiro” apontam para o fato que verdadeiro, na formação discursiva mbyá, significa original. Isso também implica em que a comprovação da verdade só pode ser aferida pela fórmula **verdade = original**. Ou seja, só é verdadeiro quando pertencer à origem (“El que existe en nuestra tierra ya no es el verdadero: el verdadero está en las afueras del paraíso de nuestro Padre; ya no es mas que su imagen el que actualmente existe en nuestra tierra”, Cadogan, 1959:29-30).

Na sociedade mbyá, são os karai (os “homens-deuses”) que têm a incumbência de preservar e transmitir o corpo doutrinário religioso e, ao mesmo tempo, de atuar como os condutores espirituais da nação mbyá. Os karai são os profetas e, como tal, condutores do inconformismo mbyá diante de sua condição terrena imperfeita.

Deste modo, no que tange à atuação dos karai, o discurso profético funda-se radicalmente no mito e conjuga a experiência de religiosidade com a ação política, de maneira que o discurso profético deve ser caracterizado considerando-se a questão da polissemia e da obscuridade, mas igualmente levando-se em conta a noção de "ilusão de reversibilidade" (Castro, 1987).

Por ilusão de reversibilidade Castro entende (cf. também Orlandi, 1987) a ilusão, constitutiva e instituinte, de que é possível realizar a travessia de um mundo (o terreno, o profano e imperfeito) para um outro (o sagrado, o eterno). Travessia de um imaginário espacial, embora manifesto no cotidiano através de indicações geográficas, que pressupõe igualmente uma reversibilidade da ordem temporal: passar para um outro mundo significa também atravessar o eixo do tempo sócio-histórico, para recuperar o estado original descrito nos relatos míticos, no eixo do tempo sagrado e, portanto, dimensão temporal impossível de cronologizar. O conceito de reversibilidade diz respeito, igualmente, à troca de papéis ou de lugares discursivos (por exemplo, à ocupação do lugar de Deus pelo homem, como forma de "ultrapassagem" (Orlandi, op. cit.).

Analisando tanto os textos sagrados como as informações antropológicas, é possível perceber que a ilusão de reversibilidade é um dos fatores mais atuantes no imaginário mbyá. Esta ilusão de reversibilidade atua como um dos efeitos ideológicos mais produtivos na vida dos mbyá, sendo, portanto, uma ilusão cuja operação é discursiva e que os anima, que lhes infunde a certeza de que fazer a travessia em direção à Terra Sem Males é uma realidade (de acordo com que lhes dizem os mitos e lhes comprovam fatos históricos relativos àqueles que já completaram a travessia).

Esta crença, fortemente embasada em dados testemunhais e associada à possibilidade de que esta travessia, como experiência simultaneamente mística e histórica, possa ser realizada sem que o indivíduo necessite passar pela prova da morte, é denominada em guarani pelo termo **onhemonkandire**². Desta forma, o onhemonkandire institui-se como um dos pilares discursivos que sustenta a mundividência guarani mbyá, cuja presença nos ritos religiosos é indispensável. Mais que uma crença, o onhemonkandire é uma convicção, presentificação da reversibilidade, de que ao jeguakava (ou **porangue'i**³) é dada a oportunidade de, enquanto corpo vivo e consciente, alcançar a Yvy Marã Eý.

². Expressão que, segundo Cadogan, significa "fazer com que os ossos permaneçam frescos" e se refere, no imaginário mbyá, à condição de chegar à Terra Sem Males ainda em vida.

³. Porangue'i significa "os que foram eleitos". Designa propriamente o conjunto dos que são belos ou enfeitados, aqueles que carregam o emblema que os distingue e lhes marca a alteridade. A referência à condição de eleito diz respeito ao tempo em que eles conviviam com os deuses.

como indica um texto heróico mbyá, é possível insuflar nova vida a partir das ossadas, uma vez que para os guarani o corpo se define como esqueleto que porta a alma-palavra, isto é, a substância corporal é o osso. Daí a importância ritual e ontológica de manter os ossos frescos: ikandire 'ressurreição':

"Omboaty pa ma vy kangue ogueraá, omootyrō jyy guyvy; omopyrō jyy ñe'eng."

"Habiendo recogido los huesos, se los llevó y rehizo a su hermano menor e hizo que volviese a encarnar el alma."

(Cadogan, 1959:79)

Naquilo que respeita à experiência de religiosidade, e especificamente na relação plano divino/plano terreno, a dimensão própria do humano é a de entremeio. É exatamente o situar-se no entremeio que propicia ao homem entregar-se ao apelo do sagrado, como reflexo da condição de desigualdade que caracteriza a relação homem/divindade. Entre os guarani mbyá pode-se dizer que este apelo do/ao sagrado se manifesta como nostalgia de futuro.

Por outro lado, estar no entremeio, na condição angustiante de situar-se entre dois pólos e de somente poder constituir-se na história, significa também estar disjuntivamente, sob o apelo do profano. No que concerne aos mbyá, cuja sedução do sagrado lhes é fundadora, a posição de entremeio relativiza, pela influência do profano, a sua vocação à dimensão do sagrado. Assim, um dos elementos que caracteriza a prática discursiva religiosa dos mbyá é esta posição intervalar, crítica, que os coloca sob a ação dessas duas forças (contraditórias e complementares) e que, por fim, particulariza a sociedade mbyá no âmbito dos demais grupos guarani.

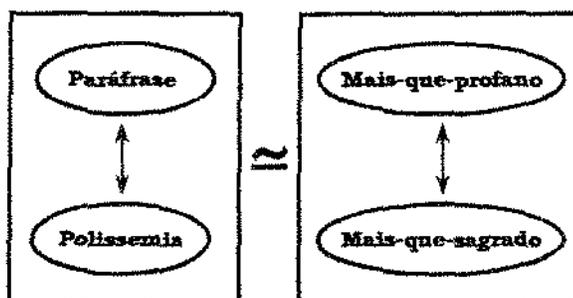
Visando tratar da caracterização do discurso religioso mbyá, especialmente quando é considerada a natureza da experiência e da constituição religiosas entre os guarani, cuja condição de ser-no-mundo é determinada por sua ideologia religiosa, recorro às noções de **mais-que-sagrado** e **mais-que-profano**, conforme as define Perniola (1997). São conceitos que podem, ressaltadas suas peculiaridades, ser assimiladas às de paráfrase e polissemia. Ou seja, na confluência da noção discursiva de paráfrase/polissemia, de Orlandi, e de mais-que-sagrado/mais-que-profano, na experiência religiosa, encontram-se elementos que podem contribuir para a caracterização do discurso religioso.

A paráfrase e a polissemia atuam no mesmo campo de enunciação e estão relacionadas às noções de produtividade e de criatividade. Segundo Orlandi (1984/85:269), para quem a paráfrase é relativa à produtividade e a polissemia à

criatividade, “esses dois processos convivem em constante tensão, e toda manifestação de linguagem tende para um ou para outro processo, ou para o equilíbrio entre ambos.”

A produtividade refere-se à (re)produção do sentido institucional, de forma a propiciar um retorno ao mesmo espaço de produção. Relacionada à produtividade, a paráfrase define-se como a relação entre diferentes, tanto no interior das mesmas formações discursivas, como entre diferentes formações discursivas. O jogo das paráfrases proporciona as distâncias (relativas) dos sentidos em relação às diferentes formações discursivas. Por seu turno, a criatividade é o diferente, é a ruptura com o processo de reprodução mediante a qual ocorre a instalação do novo. A polissemia, que corresponde ao processo de criatividade, corresponde à atribuição de sentido pelos indivíduos.

Segundo Perniola (1997), o mais-que-sagrado relaciona-se com a **diferença**, já o mais-que-profano relaciona-se à compreensão radicalizada da **repetição**. É neste ponto que estabelecemos a confluência com as noções de paráfrase/polissemia, cujo quadro de relações seria:



O mais-que-sagrado, calcado na diferença, constitui a “fonte de todas as explicações”, embora ele próprio se torne inexplicável, de sorte que:

“Supor o mais-que-sagrado como essencial, não significa remeter tudo para a neblina de um além desconhecido. O mais-que-sagrado, o diferente, está aqui entre nós: como ele são tecidas não só as grandes tramas da história universal, mas também, na mesma medida, as pequenas tramas da vida de cada um. (...) A compreensão do mais-que-sagrado implica no silêncio do sujeito, no fazer-se Ninguém, mas também na disponibilidade de aceitar, aprofundar e adaptar-se a qualquer situação que ele não pode mudar”

(Perniola, 1997:22-23)

O mais-que profano implica, por sua vez, em uma posição de:

“distanciamento e até estranheza irremediável em relação ao original, autonomia da cópia, do mais derivado, do mais repetido, do mais misturado.

“O mais-que-profano é o cotidiano despido da ênfase da tradição e do mito, despido da alternativa autêntico/inautêntico, levado ao exercício do desespero, ao humano, ao humano em demasia (...).”

(Perniola, op. cit.:24)

Entretanto, apesar deste despimento do mito e do humano em demasia, não se deve considerar que o mais-que-profano esteja relacionado a uma concepção materialista e anti-religiosa; ao contrário, o mais-que-profano só se define por sua relação tensa e imbricada com o mais-que-sagrado, uma vez que ambos se encontram na mesma ordem discursiva, de forma que “é típico de uma ótica mais-que-profana considerar com a máxima atenção a dimensão efetiva do sagrado, do sobrenatural, operando não só uma genealogia, mas também uma pragmática do sagrado” (Perniola, 1997:24).

De acordo, ainda, com Perniola, o rito constitui a manifestação, por excelência, do mais-que-profano, visto que ele opera, no âmbito sagrado, no domínio da repetição. Contudo, considerando a relação mito/rito, e considerando ainda que os processos parafrásticos e polissêmicos são constitutivos das interações (e o rito enquadra-se no processo das interações), não se pode conceber o rito apenas em sua repetibilidade (em seu eterno retorno e, por isso também, reversibilidade). Deve-se apreender o rito em sua complexidade social e discursiva, considerando que a condição de sua repetibilidade é-lhe garantida por um conjunto de regras institucionalizadas e que, somente desta forma, o rito adquire eficácia. Além do mais, sendo parte do processo sócio-histórico-discursivo, a repetibilidade do rito não é mecânica de maneira que a sua unidade e permanência, produzindo a imagem de um acontecimento sempre igual a si mesmo, são efeitos ideológico-discursivos.

Mito e rito são partes de um processo dinâmico, de ordem histórico-social relativo às condições em que a vida tribal se organiza e estrutura, de sorte que ambos mantêm entre si relações que, de certa maneira, são dêiticas. Dizer que essas relações são dêiticas significa dizer que o mito e o rito são mutuamente remissivos. Não há como conceber o mito em sua radical alteridade, nem tampouco o rito como absoluta repetibilidade. O processo é dinâmico e mudanças são então operadas como respostas (reconfiguração do real, instituição de novas coerências) às condições históricas vigentes. Discursivamente, todavia, como efeito ideológico e imaginário, impõe-se a ilusão de que se repete sempre o mesmo rito, ou que se narra sempre um mito original.

Considerados em sua discursividade, estes dois recortes podem ser rastreados na dinâmica da vida e na prática discursiva mbyá, especialmente quando reportadas ao ayvu rapyta e à observância das *nheẽ porã*⁴. Assim, as dimensões do sagrado e do profano, do mais-que-sagrado e do mais-que-profano não são estáticas, mas compreendem diferentes níveis de interrelações. Elas se autodeterminam e, ao mesmo tempo, disseminam-se, aparecem, no jogo de suas contradições, no aparelho ideológico mediante o qual o indivíduo mbyá é interpelado em sujeito.

Tomando como referência o processo mitopoético que se realizou na Grécia, no qual a racionalização do divino engendrou uma forma de religiosidade que espelhava a classe dominante, representada pela pólis aristocrática, verifica-se que o processo de racionalização teo-cosmogônico dos mbyá, do qual o mito aparece como um de seus elementos visíveis mais importantes, constrói dois tipos de manifestação religiosa: uma exterior, voltada para a relação com o mundo não-mbyá, na qual ocorre um encobrimento de elementos cristãos; outra interior, dirigida ao público especificamente mbyá, marcada por um profundo sentimento de desmaterialidade, cujo centro é ocupado pela noção de alma-palavra — o logos, como a razão universal. Do ponto de vista político-social, essa religiosidade se estrutura em torno dos karai. Tanto no caso grego, como no mbyá, a religião, enquanto engrenagem do processo de assujeitamento, imbui-se de um sentido político-ideológico fundamental, dado seu papel de reprodutor, mantenedor e justificador das tradições e instituições da sociedade.

Assim, para caracterizar o discurso religioso mbyá é imprescindível também considerar o papel que, nesta sociedade, desempenha a religiosidade (materializada na interação sagrado/profano), visto que as relações que os mbyá mantêm com a realidade histórica encontra-se reconfigurada pela concepção de que a terra é apenas um lugar transitório (terreno das ilusões), e de que o essencial da vida mbyá é preparar-se integralmente para atingir o estado de perfeição (*aguyje*), que lhes permitirá realizar a ultrapassagem (Orlandi, 1983). Processo mediante o qual, finalmente, o sujeito mbyá consegue liberta-se de sua condição humana terrena e, assim, assumir o lugar que, de acordo com a formação imaginária mbyá, verdadeiramente lhe compete: a imortalidade. Conseqüentemente, a religião representa, para os mbyá, “a mais grandiosa tentativa de conciliar as contradições reais da vida histórica.” (Gramsci, apud Portelli, 1984:29).

Esquemáticamente, é possível dizer que a propriedade do discurso religioso (e da concepção de mundo) mbyá é a assimetria irredutível entre o plano sagrado e a ordem temporal, contradição que é sustentada pela ilusão ou desejo de reversibilidade.

⁴. *Nheẽ porã*: as belas palavras. De *nheẽ*: falar, o que se fala, e *porã*: belo. As belas palavras são aquelas que recordam os deuses, pois são eles que as falam e só a elas conseguem escutar.

Deste modo, é possível verificar que os mbyá encontram-se, no que tange à discursividade religiosa, absolutamente determinados pela ilusão da reversibilidade, como condição de sustentação discursiva, e que diz respeito à troca de lugares, no discurso, entre enunciador e enunciatário.

No discurso religioso, em que se opera a relação entre homens e divindades, a reversibilidade ocorre como ilusão (necessária) de que é possível haver a troca de lugares (o homem ocupar/falar (n) o lugar de deus). Ora, esta ilusão é fundamental para a construção do discurso religioso. Assim sendo, verifica-se que esta ilusão é instituinte da prática discursiva religiosa dos mbyá e se presentifica não apenas no âmbito do sagrado (das práticas ritualísticas na esfera do sagrado), mas igualmente no do profano, o que corrobora a afirmação de Perniola, vista acima, de que o mais-que-profano (a ritualidade) se conjuga ao mais-que-sagrado.

Na instituição imaginária da sociedade mbyá não há ruptura entre o sagrado e o profano, uma vez que é na e pela ilusão da reversibilidade (crença no ikandire: realização da dupla aspiração: estar vivo e alcançar a imortalidade) que a vida histórico-social desses guaranis, como finalidade última, é determinada pela ordem do sagrado. Pode-se mesmo dizer que toda a vida guarani encontra-se empenhada na consecução desta reversibilidade alcançável pelo onhemonkandire. Considerando que é a ordem do sagrado que funda o ethos mbyá, é igualmente este plano que interpela o sujeito-mbyá e funda a sua relação com mundo. Isto significa que na prática discursiva mbyá, o lugar da exterioridade do ser-mbyá manifesta-se no estigma corpóreo, ou seja, no fato mesmo de possuir um corpo corruptível e sujeito à temporalidade.

É possível deduzir que essa aspiração de cunho simultaneamente ético-esotérico, como já mencionado, baseia-se e justifica-se em testemunhos que, nos termos da verificabilidade mbyá, são inequívocos: são testemunhos que se encontram nos relatos míticos; em referências a personagens históricas (com status de heróis culturais, e considerados deuses menores) que lograram alcançar a Yvy Marã Eý — tais como Kuaraxy Ju, Takua Vera Xy Ete, Karai Katu, entre outros —; e os que derivam do sentido sagrado das belas palavras.

Um outro aspecto dessa relação dos mbyá com a (ilusão da) reversibilidade é a contradição, vivida tanto no plano histórico-social, como no imaginário, entre o nhemonkandire e a condição de existência terrena na qual se sentem exilados. A angústia obsessiva dos guarani, que pode transparecer no modo negligente com que se apresentam ante a sociedade envolvente (cf. Schaden, 1974), deriva desta contradição que neles é constitutiva e mostrada: a de estarem confinados à terra e à condição imperfeita e a de aspirarem ao retorno à condição originária: à vida perfeita e sem sofrimentos. Esta contradição constitutiva, por sua vez, sintomatiza a tensão agônica

derivada da assimetria (que, embora negada, não cessa de se manifestar) entre os planos divino e terreno. Assimetria e tensão que lhes recorda simultaneamente a sua condição imperfeita e a condição perdida de imortalidade.

Diante da constatação desta cadeia de sofrimentos que a sua condição de deserdados lhes impinge, os mbyá desenvolveram o que Clastres (1990) denomina de “arqueologia do mal”, como um sistema de reflexão metafísica que, de acordo com este autor, se contrapõe a sua pouca variedade mitológica, acerca da natureza do sofrimento e da condição de exílio que eles experimentam na vida terrena. Este discurso metafísico, profundamente fincado na ordem onto-lógica do mito, propicia a elaboração de reflexões concernentes ao destino e à condição mbyá.

O cerne dessa arqueologia ou metafísica do mal reside na indissociação entre **teko axy** (vida imperfeita) e **mba'e axy** (enfermidade), de forma que uma dupla doença se abate sobre os mbya: a do corpo e a da alma, sendo que ambas se originam do fato deles se terem desgarrado dos deuses. A relação indissociável entre **teko axy** e **mba'e axy** é recorrente nos códigos de conduta (a ética mbyá), em preceitos e recomendações terapêuticos da medicina, os quais devem ser estritamente observado para evitar que sobrevenha alguma desgraça: “De nuestro imperfecto vivir se apoderan de nosotros nuestras enfermedades” (Cadogan, 1959:107).

Sobre esse pensamento metafísico da arqueologia do mal mbyá há inúmeros exemplos, dentre os quais posso citar:

“Estando assim dispostas as coisas,
a fim de que meu sangue de natureza imperfeita,
a fim de que minha carne de natureza imperfeita
sacudam-se e joguem para longe sua imperfeição:
de joelhos dobrados me inclino para um coração valoroso.”

(Clastres, 1990:141)

De qualquer modo, ao viver esta contradição, a síntese que impulsiona os mbyá, na totalidade de sua existência, é a que aponta em direção à negação da vida mundana, e à afirmação da realidade como sendo a que se encontra no outro lado da travessia, isto é, na concretização histórica dessa reversibilidade (**ikandire**), visto que a Terra Sem Males é um lugar geograficamente localizável, ainda que de fronteiras semoventes, que compõe o imaginário constituinte da sociedade mbyá.

Assim sendo, a ilusão da reversibilidade, além de significar a possibilidade de troca de lugares discursivos, implica também, entre os mbyá, na passagem do plano do humano ao do divino, por conseguinte, em escapar de sua condição de imperfeição humana e, deste modo, reencontrar o plano da imortalidade. Implica, portanto, na

passagem do estado de sofrimento (teko axy/mba'e axy) para o de felicidade incondicional.

O discurso religioso mbyá encontra sustentação nesta estrutura histórico-ideológica. É, pois, esta afirmação radical do plano religioso, que implica necessariamente na negação do plano terreno, que institui e é instituída (pel) o discurso religioso que caracteriza a sociedade mbyá. Se se considera que as diferentes formações sociais, bem como as diferenças e distinções histórico-sociais, se refletem na linguagem como, aliás, já o demonstraram Bakhtin (1979) e Gramsci (1978b), e aí produzem efeitos de sentido; e que é na confluência, nesta tensão, entre língua e história que se produz o discurso; então, fica claro que o discurso mbyá e, em especial, o discurso religioso, encontra-se inextrincavelmente afetado, condicionado, pela religiosidade que, na construção imaginária da sociedade mbyá, se institui como eixo fundador.

O funcionamento do discurso religioso, segundo Orlandi (1992:30), baseia-se no princípio de que "o homem faz falar a voz de Deus." Esta modalidade de discurso, no qual as vozes das divindades são postas a falar através de intermediários institucionais, é igualmente o lugar da "onipotência do silêncio divino" (Orlandi, idem). Este silenciamento dos deuses obriga, então, os homens a nunca cessar de lançar suas vozes, na expectativa de virem a ser ouvidos. É neste sentido que os mbyá dizem que os deuses estão surdos e que é preciso continuar entoando os cantos (o **porai** ou **mborahei**) e as **nheë porã** até que finalmente eles cheguem aos ouvidos adormecidos dos deuses.

Considerando, então, que o discurso religioso é aquele em que o homem faz falar e faz ouvir a voz de deus, no que se refere à discursividade dominante entre os mbyá, este configura-se como sua modalidade discursiva fundamental. De acordo com os relatos antropológicos, todas as instâncias da vida mbyá encontra-se intrinsecamente marcada pela voz divina, mesmo que essa voz se manifeste pelo silêncio, o qual, aliás, funda a discursividade mbyá como resposta às reminiscências de um tempo imemorial. É, portanto, a voz fantasmática dos deuses que, como dêixis fundadora, direciona o vir-a-ser desse grupo tribal.

Na sociedade mbyá são várias as instâncias em que esse "fazer falar a voz de deus" se manifesta. O nascimento de um novo membro é tido como a incorporação de uma palavra que, por ser de origem divina, confere ao nome pessoal um caráter sagrado e, portanto, interdito para aqueles que não são mbyá); os cantos que são revelados em sonhos; a caracterização da alma como palavra (**nheeng**); a atuação dos **karai** na manutenção do corpo doutrinário e na incitação ao desapego à vida terrena.

Via de regra, aqueles que fazem falar a voz da divindade são os **karai**, também chamados de homens-deuses (denominação que, segundo Clastres, 1978, foi cunhada por Métraux). Estes, consoante sua atuação como teólogos, profetas e políticos, a quem cabe a manutenção da coesão ideológica do corpo doutrinário dos mbyá, podem ser

considerados com satisfazendo a condição de intelectuais orgânicos. Embora não falem a voz de deus, nem ocupem o seu lugar (reversibilidade jamais efetivada), os karai almejam que a sua voz alcance os ouvidos divinos. Para tanto, fazem uso das belas palavras, aquelas que têm a propriedade de estabelecer a ligação entre o plano terreno e o divino e, ao mesmo tempo, são as remanescentes do tempo originário em que a relação entre homens e deuses ainda não era de ruptura.

Retomando as relações internas entre o mito e a religião, conforme estas são estabelecidas na instituição da sociedade mbyá, as relações entre os discursos mítico e religioso podem ser delineadas da seguinte forma:

Discurso Mbyá	
Discurso Religioso	Discurso Mítico
(o homem faz falar a) voz de Deus	(o homem faz falar a) voz da imemorialidade
não-reversibilidade	não-reversibilidade
voz dos deuses	voz da ancestralidade
lugar jamais ocupado	tempo originário jamais retornado

No que se refere às assimetrias constitutivas da prática discursiva mbyá, algumas de suas características podem ser resumidas pelo esquema abaixo:

Prática Discursiva Mbyá	
Assimetrias Constitutivas	
plano espiritual (locutor)	plano temporal (ouvinte)
imortalidade (vida)	mortalidade (morte)
não-reversibilidade	desejo de salvação (fé)
yvy marã eỹ (lugar do exílio)	yvy mba'e megua (lugar do desejo)

O quadro a seguir esquematiza os elementos característicos dos planos dissimétricos que mobilizam a discursivização dos mbyá:

Planos Discursivos Dissimétricos	
Plano Divino	Plano Humano
ordem espiritual	ordem temporal
perfeição	imperfeição
felicidade	sofrimento
alma-palavra	almas da terra

Estes 3 quadros, concebidos a partir de caracterizações encontradas em Orlandi (1987), por sua vez relacionam-se, na vida histórico-social dos mbyá, com a contradição que lhes é peculiar: a de estar no entremeio da pulsão do sagrado e do confinamento terreno. Este fato é importante na medida em que duas operações de negação atuam simultaneamente no imaginário e no cotidiano mbyá. De um lado, a negatividade própria do plano (discurso) religioso, o qual se afirma na negação da vida terrena. Entre os mbyá esta vida, o corpo, o trabalho, o meio-ambiente são meras sombras imperfeitas e funcionam como fonte de sofrimento.

De outro lado, concernente à relação entre os apelos do mais-que-sagrado e do mais-que-profano, verifica-se a intervenção de uma negação igualmente fundadora presente na religiosidade e na discursivização, cujos efeitos de sentido operam, com vistas à produção de uma revogação da disjunção originária, referente à separação do convívio com os deuses e ao confinamento à terra imperfeita, um efeito de anulação (negação da negação) que se fundamenta na evocação, como imagem rememorada, da Yvy Marã Eý. De forma que a busca da Terra Sem Males apresenta-se formada por um duplo eixo discursivo:

- 1) Negação da imperfeição radical humana (busca do aguyje), negação da morte como único meio de realizar a ultrapassagem (ikandire);
- 2) Afirmação da existência dos deuses, certeza do fim do sofrimento e da imortalidade.

A discursivização mbyá, em conseqüência da assimetria dos planos (divino/humano), manifesta igualmente uma separação entre a linguagem (humana) e a significação (divina). Esta dissimetria discursiva também ocorre na distribuição de papéis na organização social dos mbyá, seja intratribal, estabelecida entre karai, chefes políticos e demais segmentos sociais, seja interétnica, verificada entre os “adornados” e os outros; e no uso especializado de uma linguagem esotérica encontrada no discurso religioso, diferenciada da ordinária que constitui a materialidade das demais formas discursivas.

Desta assimetria ideológica e discursiva deriva a obscuridade das belas palavras (em termos mbyá, das nheë porã). Há obscuridade de sentido porque as palavras se diferenciam do seu uso ordinário, especializam-se, tornam-se herméticas. Há a formação de um vocabulário específico, de domínio restrito, cujo fim pretendido é anular a distância entre a palavra nomeadora e o objeto nomeado. Isto é, depurar a palavras de suas imperfeições humanas, fazer delas a ponte que ligue os dois planos, anulando-os, e dessa forma tornar possível o reencontro com as divindades.

A palavra *tataxina* servirá para exemplificar o jogo de duplo efeito de sentido das palavras que opera na discursivização mbyá, pois não se trata, certamente, apenas de

uma caso de sinonímia ou de diferença de registro. É tudo isso e mais. É uma forma de, na interlocução, fazer emergir um sentido para silenciar um outro. Tataxina (de *t-ata* 'fogo', *xĩ* 'branco, na 'que parece'; *tataxi*, 'fumaça' — 'fogo branco' —; daí *tataxina*, 'neblina — 'que parece fumaça') é a neblina que aparece no final do inverno e começo da primavera. Esse fenômeno meteorológico é considerado pelos mbyá como aquilo que, sendo uma manifestação de *Jakaira Ru Ete*, infunde nos seres a vitalidade. Pensando no significado simbólico de *tataxina*, Cadogan (1959) o traduz como 'neblina vivificante'. Essa palavra pode ser usada para referir a um fenômeno natural ou para, transcendendo-o, indicar a manifestação de um ente divino que, através desse fenômeno atmosférico, provê o mundo de princípio vital. O jogo dos sentidos (lugar do equívoco), contido nessa palavra, dependerá do contexto situacional presente no espaço discursivo: com quem e/ou para quem a palavra enuncia-se. Evidentemente que o sujeito-mbyá poderá, utilizando-se de estratégias discursivas, realçar um dos sentidos para reafirmar, no não-dito, o outro.

Na prática discursiva mbyá, a neblina acompanha a chama (manifestação do sol que, por sua vez, é a representação de *Nhamandu*), no plano divino, do mesmo modo que, no plano terreno, a fumaça do fumo acompanha o tabaco. Na conjunção ritual desses dois planos, a neblina de *Jakaira* representa a substância divina dos humanos verdadeiros, enquanto a fumaça do cachimbo dos *karai*, ao ligá-los à neblina originária, conecta-os aos deuses.

Os mbyá usam a expressão *tataxina nheengatu rapyta* para designar que a neblina é que engendra as boas palavras, o que significa dizer que, nos rituais de cura pela palavra, o fundamento tanto da cura, quanto da palavra, é a neblina/fumo. Neste sentido, a discursivização mbyá assemelha-se a um túnel de espelhos nos quais as imagens estão-se refletindo continuamente. É através das palavras engendradas pela neblina de *Jakaira Ru Ete*, espécie de mensagem divina expedida por este ser divino, por sua vez manifestação de *Nhanderu*, que os curandeiros adquirem o seu belo saber. Deste modo, os curadores são considerados, na estrutura social dos mbyá, como representantes de *Jakaira*, considerando que, ao proferir seu canto de cura, os *xamãs*, na verdade, não estão simplesmente reproduzindo as palavras de *Jakaira*, mas colocando-se na posição desta divindade.

Os *xamãs* falam de um lugar discursivo que fatalmente não ocupam, uma vez que não há possibilidade de reverter a sua posição de sujeito humano, ao passo que o deus deixa-se falar pelo *xamã*. De qualquer modo, há um processo dialógico em curso, o qual se processa em dois planos: a) plano *xamã/divindade*; b) plano *xamã* (tomado pela divindade)/paciente.

A palavra sagrada estaria, então, dotada do poder de livrar o homem de sua condição imperfeita. Eis a razão pela qual as *nheẽ porã* se tornam obscuras para os não-iniciados: embora sejam enunciadas pelos homens, o seu significado real só pode ser determinado pela ordem do sagrado. O sentido das palavras, tendo sido derivado dos deuses, de quem são atributo, só pode ser entendido pela revelação (intervenção) divina. Ou, em outros termos, o diálogo tem como interlocutores sujeitos dissimétricos (de um lado, os homens; de outro, os deuses) e, portanto, o jogo discursivo e os efeitos de sentidos daí decorridos são regulamentados por este contexto específico. Caso semelhante ocorre nos rituais de cura, quando o *xamã* estabelece um diálogo de dupla profundidade. Na superfície do ato, o interlocutor é o corpo doente (ou a doença); atravessando essa superfície, o *xamã* tem como interlocutor a entidade causadora da doença.

Valho-me de Cadogan para apresentar alguns exemplos das diferenças entre o vocabulário profano e o sagrado:

Guarani mbyá		Português
Voc. Profano	Voc. Religioso	
petý	<i>tataxina reko axy</i> 'neblina imperfeita'	'fumo' 'tabaco'
-jau	<i>onhembo-apyka</i> 'dá-se assento'	'nascer'
oẽ kuaray 'saí o sol'	<i>Nhande Ru jexaka oguerupudã</i> 'nosso pai se levanta simultaneamente com seu reflexo'	'nascente', 'nascer do sol'
oike kuaray 'entra o sol'	<i>Nhande Ru jexaka kuaray rupa re oo</i> 'o reflexo de nosso pai foi para o leito'	'poente', 'pôr do sol'
ava	<i>jeguakava</i> 'o que porta o emblema da masculinidade' ou <i>yvira'ikãgã</i> 'esqueleto de quem porta a vara-insignia'	homem
kunha	<i>jaxukáva</i> 'a que porta o emblema da feminidade' ou <i>takuaryvakãgã</i> 'esqueleto de quem dirige o canto e a dança com o takua'	mulher
petýgua 'recipiente para tabaco'	<i>tataxinakãgã</i> 'esqueleto da neblina'	'cachimbo'

As *nheẽ porã*, então, funcionam, para os *mbyá*, como capazes de transcender à condição de simples palavras da linguagem humana e de, assim, evocar o objeto real que designam, desempenhando o papel que, na mitologia e na ideologia *mbyá*, cabe aos deuses (Marx & Engels, 1975). A relação de transposição que o discurso religioso *mbyá* estabelece entre as *nheẽ porã* e a ação divina apresenta um duplo aspecto. Em termos

religiosos, é a aspiração à reconstrução de um estado originário (*yma*, em guarani). Mas, tendo sido perdida a convivência divina, só resta aos “adornados” as palavras que remetem para fora dos limites humanos. Deste modo, nesta relação de assimetria, se aos deuses cabe o poder cosmogênico, ao homem decaído só lhe restam essas palavras-reminiscências.

Em termos histórico-sociais, a dicotomia entre vida terrena e aspiração divina, representa-se na negação da vida terrena, ou seja, na busca de uma reconfiguração do real que, finalmente anule as condições reais de sua existência. Trata-se, em suma, de um processo de sublimação que transfere a luta pela existência para um mundo imaginário, face às vicissitudes práticas da realidade histórica, da qual, aliás, essa negação é uma expressão ideologizada. Tanto as práticas discursivas quanto o conjunto das demais práticas sociais dos *mbyá*, encontram-se determinadas por um sistema de explicação de si e do mundo que deriva de uma formação histórico-ideológica particular, dado que a forma predominante de pensamento na sociedade *mbyá* não se refere ao mundo histórico, mas ao cosmológico, o que, por sua vez, explica, porque o sujeito *mbyá* é, necessariamente, desistoricizado, visto pertencer, em suas formas históricas, a uma ordem não-histórica. Trata-se de uma concepção ideológica porque, a despeito de sua racionalidade, corresponde a uma projeção da imagem de mundo tal qual o concebem, bem como de suas relações imaginárias com esse mundo; e também porque são inteligibilidades que trazem em sua formulação as aspirações e o ideal ensejado pela sociedade *mbyá*, e que, desta modo, funcionam como forma ou imagem dialética daquilo que constitui sua representação de mundo. Daí, é possível entender, face às relações históricas e ideológicas que subsistem na sociedade *mbyá*, que o processo de sublimação, investido na travessia, represente um esforço para “sair” do tempo (da história) e “ingressar” na eternidade (no mito).

O jogo entre palavra e significação deriva discursivamente do fato de ter havido, de acordo com a crença *mbyá*, uma ruptura factual (simbolizada no *ayvu rapyta* e nos rituais) entre homens e deuses. A disjunção palavra/significado, por sua vez, produz diversidade de interpretações que se inscrevem na história e funcionam como tentativas de dar conta da significação transcendental das *nheé porã*, ou seja, no conflito mesmo entre palavra e significado, a discursividade *mbyá* constrói uma via possível para determinar suas interpretações.

Claro que as interpretações, em forma de versões e do jogo do diferente que manifesta o mais-que-sagrado, obedecem a uma certa ritualidade. Há, sempre, os intérpretes e intermediários autorizados, aqueles a quem a sociedade faculta (como expressão da divisão de trabalho) o exercício da exegese. Deste modo, à semelhança do que ocorre no cristianismo católico, em cuja estrutura cabe à Igreja o papel de ser a

instância instituidora e conservadora de um texto institucional, a Bíblia (Orlandi, 1987), na sociedade mbyá são os karai os instituintes autorizados, a quem cabe zelar pelo texto sagrado representado pelo Ayvu Rapyta. O papel social dos karai também se manifesta na estrita observação da relação bivalente entre o mito e o rito e, como já foi dito, na condução messiânica do povo mbyá.

Baseando-me em Souza (1995), é possível dizer que, discursivamente, o mito, como dimensão da lonjura e do outrora, se apresenta como uma não-espacialidade e uma não-temporalidade. De sorte que, a noite originária (pytù yma), da qual o universo mbyá emerge, pode ser compreendida como a dimensão da lonjura-outrora em que a recordação atualizada da narrativa ou da performance se presentifica na memória e no cotidiano tribais. A partir dessa característica, compreende-se melhor, de um lado, a singularidade tempo-espacial da narrativa mitológica e, de outro, o seu funcionamento discursivo, mediante o qual na memória social mbyá, a memória do dizer e a historicidade das práticas discursivas, produzem-se as representações que sustentam a identidade manifesta nas práticas sociais dos guarani mbyá.

Dadas as considerações acima, verifica-se que o mito corresponde a uma prática discursiva porque nele é possível encontrar sinais que permitem verificar a maneira pela qual “uma determinada cultura, e particularmente a estrutura social, se inscreve na tradição do herói mítico e vice-versa” (Schaden, 1989:10). Enquanto discurso, o mito atua no sentido de promover uma unidade e uma identidade sociais, ao enunciar os elementos que operarão a diferenciação entre os membros de um grupo em relação aos demais. Devido a essas características, é permitido considerar o mito como um discurso fundador, isto é aquele que se encontra na origem dos sentidos que atuam em dada sociedade.

Analisando as narrativas mitológicas, é possível depreender os mecanismos mediante os quais os povos indígenas apresentam e representam o universo. Além do mais, o conjunto mítico fornece informações relevantes acerca da história de uma determinada nação indígena. No que concerne à AD, o mito se constitui em objeto de análise e teorização porque manifesta uma discursividade que, pelo entrelaçamento do histórico e do ideológico, da tradição e da renovação, do científico e do poético, funda ou institui os sentidos que sustentam a memória social do dizer dos povos indígenas.

Desta forma, o mito faz parte de um arquivo assentado e instituído pela tradição, e é nessa condição que comparece na interpelação dos sujeitos que nele se constituem. Analisar o mito é, pois, fazer a leitura deste arquivo, a partir do qual é possível compreender a discursividade, ou seja, as relações entre a língua e a sua inserção na história, produzindo efeitos de sentido. As relações entre o mito e a sociedade são entendidas como uma rede de coerções generalizadas que distribuem papéis e inscrevem

o sujeito enunciador, o(s) destinatário(s) e a própria enunciação na formação ideológica dominante, ou seja, naquilo que constitui o cerne das representações que o povo manifesta: auto-imagem, alter-imagem, construção de pessoa, sistematização social e religiosa, etc.

Concebido nesses termos, o mito, nas sociedades tribais, pode ser considerado discurso fundador uma vez que é a ele que esses povos recorrem para afirmar e/ou explicar seu ethos tribal, sua história e sua organização social. É o mito que sustenta o ser e o dizer dessas sociedades, que constitui, enfim, a sua estabilidade étnica e sócio-histórica, ao mesmo tempo em que torna possível a projeção de um alteridade que os distingue dos outros. Como discurso fundador, o mito comparece como a instituição que investe como sujeitos histórico-sociais o indivíduo ou a tribo.

O mito apresenta-se como discurso fundador, visto que ele “é história e que, dada a necessária relação do sentido com o imaginário, é também função da relação (necessária) de língua e ideologia” (Orlandi, 1992:22-3). E mais, “quando dizemos fundador estamos afirmando esse caráter necessário e próprio. Fundador não significa aqui ‘originário’, nem o lugar do sentido absoluto”. “Significa que o mito é garantia de sentido” (idem), pois tudo o que é dito o é a partir dos mitos, uma vez que é a presença dos mitos que garante o significado, uma vez que os sentidos dos demais discursos significam porque os mitos significam, pois neles encontra-se o princípio mesmo da significação. Além do mais, analisando a sociedade mbyá fica evidente que existem relações constitutivas entre os mitos e a formação do sujeito-mbyá, o qual atua uma dinâmica de remissões (a palavra rememoração e a recordação atualizada), as quais pela discursividade dão materialidade e/ou historicidade ao sentido e à unidade de ser mbyá guarani.

Ora, dizer fundador não significa, por sua vez, dizer que se está diante de uma unidade originária, imutável. Significa, sim, dizer que é parte de um processo que acontece como historicidade em/através de várias formações discursivas e formas históricas e, como tal, é ordenação e direcionamento dos sentidos, bem como sua continuidade e deslocamento, em vista do que, o discurso fundador só se materializa naquilo que nele ou dele é efeito de significação.

O mito é, em suma, discurso fundador porque funda uma filiação de sentidos que atravessa o devir da história. Enunciar um mito significa, então, recobrir uma memória de sentidos (a tradição, o interdiscurso) que, por sua vez, investe de sentidos outros discursos (míticos, históricos, artísticos, políticos, etc.) que nele se originam. Assim considerado, é possível afirmar que, através de sua enunciação, o mito funda história e identificação. E uma vez que, nas sociedades de tradição oral, o mito documenta o nascimento e o sentido das coisas que existem, o seu status é de história

verdadeira pois, segundo Eliade (1989:10) "o mito só fala daquilo que realmente aconteceu, daquilo que se manifestou plenamente". E, por ser história verdadeira, atua como elemento de ligação entre as várias gerações, permitindo criar um efeito identitário, através do qual a nação-povo manifesta uma consciência de homogeneidade e de continuação.

Isto acontece, fundamentalmente, porque no relato mítico é possível reconhecer a intervenção de uma voz historicizante, através da qual, a um suporte de fatos imemoriais, vão-se incorporando fatos reconhecidamente históricos (seus contatos com outros grupos ou com representantes da sociedade envolvente, seus deslocamentos territoriais, etc.). A voz imemorial e a voz da historicidade não se chocam. Os novos dados se incorporam e passam a fazer parte do originário, do sempre-já-lá do imaginário. Este testemunho da temporalidade constitui já parte da dinâmica do mito, o que faz dele um discurso imemorial e histórico, simultaneamente relato (simbólico) da história de um povo e sua memória (tradição, arquivo). É natural, portanto, que na sucessão do tempo e dos eventos, novas matérias sejam incorporadas e fundidas às antigas, permanentemente reatualizando o relato mítico. É este jogo dialético entre permanência e incorporação que caracteriza o discurso mítico como um monumento histórico.

2.2. A Historicidade e a Territorialização do Mito

A origem está no antes do tempo. Entre este antes (a memória imemorial do mito), em que tudo se origina e cria, e o momento atual, instala-se o território da rememoração. Ademais, o relato testemunhado do mito é fidedigno, uma vez que a palavra relatada tem valor de verdade e de prova cabal. É verdade porque assim foi dito e redito, numa evocação da ancestralidade. É a palavra deste ancestral, sua voz originária, que estabelece o valor-verdade do que é contado. Por isso, por ser a palavra da ancestralidade, e, portanto, verdadeira, é que os homens atuais continuam a recontar o que receberam da tradição: eis, pois, o território do ritual

A matéria de memória da qual se engendra a mitopoesia conta o tempo-zero de criação das coisas ("ele faz com que da ponta de seu bastão-insígnia/ a terra se vá desdobrando" - canto guarani, transcrito por Clastres, 1990:34). Ao ser relatado, o mitopoema conta a passagem do contínuo ao descontínuo, por intervenção de uma vontade, ou feito extraordinário (seja divino, seja humano), cujo desenrolar vai-se operando à medida em que o relato se desenvolve: "No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Quando não havia nada, brotou uma mulher de si mesma", diz o mito inaugural dos Desâna, povo que se localiza no Estado do Amazonas (Kumu &

Kenhiri, 1980:51). Deste modo, todo relato mitopoético remete e retoma um mitopoema originário, fundador, por sua vez, da memória discursiva.

Eis a razão pela qual o relato mitopoético trata, fundamentalmente, da criação/instituição do mundo. Como já visto, os mitopoemas reportam-se à razão e ao momento da origem, do nascimento, do passar-a-existir das coisas e, por este motivo, estes mitopoemas são genericamente denominados de mitopoemas de criação. Estes mitopoemas, por sua vez, podem se apresentar sob a forma de mitopoema cosmogônico, teogônico e antropogônico, os quais narram o momento da criação do mundo, dos deuses e da humanidade e são geralmente marcados por fazer referência a um tempo em que o mundo ainda não existia; e ainda sob a forma de mitopoema de origem, o qual narra a procedência das coisas e em que se fala de um mundo já presente, e de uma humanidade que não foi criada por nenhum ente supremo, um bom exemplo deste tipo de mitologia se encontra entre os kayapó.

A este respeito é interessante observar a diversidade étnica e discursiva existente entre as sociedades tribais brasileiras. A mitologia Tupi difere da Jê e esta da Karib e da Aruak, para me restringir apenas a esses quatro troncos lingüísticos mais importantes. Para citar um exemplo dessa especificidade discursiva, verifica-se que há diferentes formações ideológico-discursivas separando os guarani (Tronco Tupi) dos kayapó (Tronco Macro-Jê) (Borges, 1995; POVOS..., 1988). Para os guarani os deuses criaram o mundo e as humanidades (mito cosmogônico): "Nhamandú, pai verdadeiro primeiro/ele fez com que surgisse então Nhamandu Coração Grande/pai verdadeiro das numerosas crianças que estão por vir" (Clastres, 1990:26-33). Para os kayapó, a humanidade atual é descendente de uma humanidade ancestral que viveu no **amre-bé**. Segundo o mito de origem kayapó, mundo e humanidade não foram criados, sempre estiveram aí: "nos tempos antigos (amre-bé) os Kayapó moravam no céu, lá havia de tudo" (Lukesch, 1979:9-11). Vê-se, pois, que não há relato de uma gênese, nem interferência de divindades quaisquer.

Essas diferenças constitutivas da formação histórico-ideológica também são encontradas entre grupos de mesma família lingüística, além de serem perceptíveis e instituintes, entre subgrupos, como por exemplo as diferenças que existem entre os guarani mbyá e os apokuva, as quais podem ser verificadas comparando-se as informações de Cadogan (1959), Clastres (1978), Clastres (1990), Schaden (1974 e 1989) e Unkel (1987).

Vejamos alguns pontos de aproximação e de distanciamento entre dois grupos da família Tupi-Guarani: os mbyá e os araweté. Em primeiro lugar, ambos partilham do mesmo princípio fundador: sobredeterminação do cosmológico em relação ao social, a palavra como princípio originador e normatizador. Não obstante, o modo de ser mbyá e

o modo de ser araweté divergem em sua historicidade. Se os araweté têm no canibalismo divino e na morte o lugar em que constroem a sua noção de pessoa araweté (forma-sujeito) araweté (Viveiros de Castro, 1984/85), o mbyá o tem na alma-palavra habitante e na possibilidade do ikandire. Para o mbyá, a terra é o dissimétrico (o negativo) da Terra; para o araweté, a vida celeste não representa uma negação à vida terrena, senão que uma amplificação. Não há a concepção de deuses canibais (devoradores de almas) entre os mbyá, ainda que seus deuses possam causar destruição. Como bem assevera Viveiros de Castro (1987:xxxiii), a crença mbyá estrutura-se na “afirmação de uma não-necessidade da morte, a posição de uma imanência divina no humano”.

A complexidade e a heterogeneidade do fazer mitopoético presente em território brasileiro, por seu turno, fornece-nos elementos que nos permitem, do ponto de vista discursivo, perceber um intrincado de filiações de sentidos, as quais, por sua vez, dirigem o olhar analítico não mais para as estruturas sistêmicas que homogeneizem as narrativas mitopoéticas, mas para as suas práticas discursivas, através das quais é possível compreender o modo como esses povos (re)fazem o seu percurso mitopoético e como se inscrevem na ordem discursiva que os funda.

Há no relato mitopoético conjunção ou compactação de eventos, cuja historicidade nem sempre corresponde vis à vis aos fenômenos historiados. Assim, por exemplo, entre os desâna (família lingüística Tukano, residentes na região do Uaupés, Estado do Amazonas) a criação da humanidade acontece a partir de uma viagem mágica, durante a qual se dá o aparecimento das várias nações indígenas, dos colonizadores europeus e do padre. O tempo decorrido desta viagem não é contado, pois se trata de um único tempo num único percurso, embora todo o itinerário, bem como os eventos sucedidos, sejam objeto da narração.

Para dirimir a aparente contradição temporal, presente nos relatos míticos, é preciso ressaltar que o tempo histórico pertence à ordem do profano, o mítico à do sagrado. O tempo histórico, linear e irreversível, anuncia, para o homem, a inexorabilidade da morte. Já o eterno presente do tempo mítico parece instituir-se como uma resposta possível ao sobrevir da morte anunciada pelo tempo histórico. De todo modo, o mito inaugura-se como uma ruptura da linearidade irreversível do tempo profano em sua absoluta tragicidade, é o que os mbyá designam por **ara pyau nhemonkandire**: o tempo novo do renascimento.

Nas sociedades de tradição tribal ou oral, uma dessas funções do mito é de funcionar como a história verdadeira em que se funda a sociedade. E se é verdade que o mito só expressa aquilo que se manifestou plenamente, então, trata-se de um fazer histórico em ininterrupto processo de atualização. Processando-se como memória

atualizadora, o discurso mítico permite instaurar um efeito identitário, através do qual a nação-povo manifesta uma consciência de homogeneidade e continuação. Como muito bem expressa Tedlock (1983:109), POETRY is oral History/and oral History/is POETRY”.

Não resta dúvida de que há muito de histórico nos relatos míticos (Schaden, 1989), ainda que, na passagem de geração para geração, a memória mítica vá eliminando, incorporando e intercalando novos fatos, numa permanente reescritura da história. Sendo matéria oral e, portanto, de memória, o histórico narrado pelo mito não conhece fixidez, sendo objeto de reelaboração a cada nova narrativa. Neste jogo constante de reescritura reside precisamente a historicidade do mito.

Entendido, então, como narrativa fundadora que explica o presente a partir de eventos que se realizaram no passado imemorial (Mali, 1994), o mito funciona como um mecanismo aberto de fazer a história, que se sustenta na e pela memória. Deste modo, conquanto seja documento de uma historiação (ou de uma (re)memoriação), o testemunho mítico não se desenrola no linear das cronologias. Nele não há datas, periodizações, o que, por certo, levou Nunes (1988) a concluir que não se pode rigorosamente falar de um tempo mítico, pois a sucessão temporal é anulada pelo mitopoema. Segundo este autor:

"o que quer que o mito narre, ele sempre conta o que se produziu num tempo único que ele mesmo instaura, e no qual aquilo que uma vez aconteceu continua se produzindo toda vez que é narrado. Será mais correto dizer que o mito relata um acontecimento genérico que não cessa de produzir-se: uma origem coletiva (...) e a repetição dessa origem num presente intemporal".

(Nunes, 1988:66-67)

A despeito, entretanto, da conclusão de Nunes, segundo a qual não se poderia falar de um tempo mítico como categoria temporal, as próprias características que ele aponta confirmam o recorte de um tempo mítico, marcado pela oralidade e pela memória ancestral. Trata-se de um tempo, efetivamente, tanto se o considerarmos do ponto de vista discursivo, como a partir do quadro das temporalidades (cf. o item 2.3).

No dizer do mitopoema, os tempos se cruzam permanentemente. Passado e presente se entrecem, formando um tempo singular. A narração mitopoética realiza uma conversão temporal: traz o passado do relatado para o presente da narração, atualizando-o. Eis aí uma das razões pelas quais o tempo mítico não se confunde, nem se reduz, à linearidade cronológica da narrativa histórica científica. Os eventos narrados

pelos mitopoemas pertencem a uma singularidade que só se explica no interior mesmo das formações discursivas peculiares aos povos de tradição oral.

Nas sociedades de tradição oral, o discurso mítico remete a um tempo singular, radicalmente distinto do discurso da história. É a esta forma de temporalidade se pode chamar de **tempo-zero do evento**. Esta estrutura de temporalidade e de veracidade, característica do discurso mitopoético, atravessa a história desses povos e se constitui na coluna de sustentação de sua mundivivência. O mitopoema funda essa história, porque funda a identidade e o sustentáculo (ideologia, imaginário, assujeitamento e tradição: sua racionalidade) da explicação que esses povos têm de si mesmos e do mundo.

Refletindo acerca do papel que os mitos desempenham nessas sociedades, evidencia-se que eles manifestam uma historicidade, uma vez que eles se constituem na territorialização da relação simbólica entre os homens e sua temporalidade. Trata-se de um aqui-agora narrado, para o qual não corresponde nenhum antes ou depois, de maneira que a narrativa histórica do mito deve ser entendida como a explicitação de um já indivisível, não cronologizável, cuja temporalidade singular se manifesta nas diversas narrativas dos mitos de criação.

Neste ponto, a questão teórica põe em cena o problema do real da mitologia. Pensando a temporalidade que lhe é peculiar, com especial referência ao tempo-zero do evento e à rememoração, como analisar (compreender, explicar) os acontecimentos contidos nas narrativas míticas, à luz de um parâmetro de real? Ou melhor, como situar este real do mito, face, principalmente, aos paradigmas de real que estão supostos no dispositivo teórico? De que, afinal, trata-se esse real do mito?

O funcionamento historicizante do mito permite aos povos atualizarem-se e adaptarem-se às contingências e aos acontecimentos históricos. Esse mecanismo da relação mito/história permite verificar uma tripla ação do mito: a) a contínua adaptação aos acontecimentos históricos que a narrativa mítica registra; b) o fato mesmo do mito ser um discurso fundador, pois é ele que estabelece a relação significante entre o povo e o mundo; c) o fato de verdade que o mito representa para esses povos, como parte intrínseca e essencial da formação do ethos social, dos procedimentos éticos, da legislação e, enfim, de todas as relações sociais aí desenvolvidas.

Esta constatação, por sua vez, permite inferir que o real do mito mantém relações imbricantes com o real social. Real e realidade estão associados às relações materiais que determinam a existência das organizações e das relações sociais. Conseqüentemente, as formações sociais, as formações ideológicas e as imaginárias são expressões dessas relações materiais, a partir das quais uma sociedade se estrutura, visto que "o seu modo de produção e as suas modalidades de troca, que se condicionam mutuamente, são a base real" da sociedade (Marx & Engels, 1975:135-136). Desta

forma, não depende da vontade dos indivíduos ou de sua intencionalidade, que sejam estes e não outros os sentidos circulantes, ou que pertençam a esta ou àquela formação discursiva. Mas ao contrário, a “vontade” individual ou coletiva (a subjetividade) é a expressão subjetiva, como espécie de paráfrase social, dessas condições (materiais de existência) reais.

A contradição que se manifesta entre o assujeitamento e a subjetividade, que é inerente à condição mesma das interrelações entre a base material instituinte e a ordem instituída das relações sociais, revela-se, em síntese, “uma expressão ideológica dessas mesmas condições de existência, não as ultrapassa nem lhes é exterior, constitui um dos seus elementos” (Marx & Engels, 1975:210). O que significa dizer que a contradição (a que se pode denominar de alienação, esquecimento e/ou excentramento) é constitutiva dos processos histórico-sociais e, como tal, encontra-se presente tanto no assujeitamento quanto na construção da subjetividade, e pode ser considerada um sintoma das condições de existência. A emergência desta contradição não representa, portanto, uma negação e menos ainda uma superação dessas condições reais, mas é, antes, a sua afirmação.

Quando Gramsci (1978a) se reporta ao fato da realidade só poder ser objetivamente apreendida nos limites da subjetividade, ele certamente o faz remetendo-se à tese na qual Marx sublinha a importância do fator subjetivo ligado à praxis humana. O fator subjetivo respeita a “um elemento constitutivo do conhecimento humano e, por consequência, constitutivo também da teoria relativa a esse conhecimento” (Schaff, 1974:234). Em resumo, só se pode compreender esta questão no quadro de um processo que, sendo histórico-social, abrange tanto os fatores objetivos quanto aqueles relativos à subjetividade, e em que um e outro condicionam-se mutuamente. Assim, tanto a linguagem quanto a imagem (a representação) do mundo, que ela cria a cada momento e em contextos históricos diferenciados, não constituem abstrações subjetivas, mas produtos sociais derivados das relações sociais que os homens contraem ao longo de suas existências.

Esta assertiva alinha-se à concepção de que cada indivíduo humano é determinado pelo conjunto das relações sociais que o ensujeitam, ao mesmo tempo em que o indivíduo permanece alheio a esse processo, visto que cada indivíduo somente se afirma como tal enquanto parte constitutiva de uma determinada formação social. E neste ponto reencontramos (sempre) a questão da discursividade. Sendo produto social, o discurso desempenha o papel de construir os sentidos que, atuando no e a partir do imaginário-ideológico, e como resultado da praxis social humana, criam uma imagem do mundo para a sociedade. Dizer, então, que a imagem e/ou representação do mundo que todos temos deriva de efeitos discursivos de sentido, significa fundamentalmente

afirmar que essa imagem resulta de um contínuo de sentidos (em nenhum momento unívocos ou homogêneos) que simultaneamente circulam no dito e no não-dito. Discursivamente, então, é possível dizer que a imagem/representação do mundo criada pela linguagem é um efeito de sentido decorrente de práticas discursivas na ordem dos processos histórico-sociais, e determinada, em última instância, pelas condições materiais de existência e pelas relações sociais então contraídas.

Considerando a questão por este ângulo, o discurso é tanto uma reprodução do mundo (pelo jogo das formações discursivas, ideológicas, imaginárias), como um mecanismo transformador do mundo, visto que “ a linguagem, enquanto produto definido, constitui o fundamento social, dado, do pensamento individual” (Schaff, 1974:250). Há uma relação, sempre na contradição, entre a herança social da linguagem, como cristalização da herança social e como imposição de norma e assujeitamento, que embasa o pensamento de todo indivíduo, e o fator inovador, criador (subjeto), do pensamento individual, sem o que não haveria como explicar a evolução da humanidade.

Visto de outro modo, a criação ou inovação individual só ocorre nos limites da reprodução (herança social, o interdiscurso). Neste particular, intervém uma ação mediadora da linguagem que atua na relação **homem↔mundo** e entre o social e o individual, funcionando tanto na imposição da herança social aos indivíduos (sem o que eles não seriam sujeitos sociais), como na apreensão das novas experiências sociais que serão transmitidas às novas gerações (sem o que não haveria evolução e nem manutenção de uma unidade/identidade no imaginário). Ora, é em decorrência disso que resulta o real: como representação produzida por intervenção da linguagem na relação que os homens têm com o mundo.

O real de que trata o mito refere-se, igualmente, ao observável do universo, ao tempo vivido. Trata-se, então, de fazer referência à realidade vivenciada e, por conseguinte, significativa. O real, como o vivenciado, nada mais é do que aquilo que pode ser apreendido pela sensibilidade (Magalhães, 1993). Evidentemente, as categorias de “apreendido pela sensibilidade”, como de “realidade vivenciada” só podem ser integralmente compreendidas, no contexto deste trabalho, quando referidas às condições de que falam Marx & Engels (1975). Em suma, o mito é a expressão de um real, que é o da memória e do testemunho, o real imemorial da ancestralidade. Além do mais, a realidade mítica, só pode ser verificada e comprovada verificando-se o seu papel e os efeitos históricos que faz intervir em uma sociedade. De todo modo, o mito sempre se apresenta como matéria histórica.

Todavia, em decorrência de pertencer ao campo da oralidade e da memória (social e ritual), o mito sofre um processo de enfraquecimento. Este processo decorre

em virtude da transmissão oral ir sendo deslocada a planos secundários, em favor de outras formas de transmissão da herança social, devido majoritariamente às alterações que os contatos produzem na dinâmica tribal. Neste caso, o mito perde igualmente parte de seu investimento de realidade. Como consequência deste processo de esmaecimento da transmissão oral, o mito cede lugar a formas mais proximamente historicizantes (cf. a distinção operada por Gallois entre narrativas míticas e narrativas históricas) e, portanto, mais visivelmente relacionadas à factualidade.

No que respeita às relações entre mito e história (que se desdobra na relação entre mito e temporalidade), considerando sempre que os povos de tradição oral fundamentam-se em um arquivo (um documento imemorial) que pertence à ordem do que pode ser denominado de **memória social**, é possível afirmar que o mito funciona como um atestado de existência (veracidade e materialidade), pois aquilo que ele a/enuncia passa a existir na realidade, seja em termos de imaginário instituinte, seja em termos sócio-culturais. A título de exemplo, basta verificar a estruturação discursiva do mito, logo, da imagem do mundo, que opera na sociedade parakanã (cf. Santos, 1994), ou entre os desâna (cf. Kumu & Kinhiri, 1980), ou, ainda, consoante as afirmações de Krenak (1992), em qualquer sociedade indígena.

Neste sentido, considerando a interdependência, em sociedades tribais, entre o mítico e o histórico, em seu papel discursivo e histórico de arquivo simbólico (Vargas, 1997:58), é válido considerar, com Gradowczyk (1997:105), que “cada mito opera como un condensador de múltiples situaciones análogas, y las transforma en una única historia que las engloba.” Deve-se relacionar esta operação de condensação, executada pelo mito, com a sua especificidade de matéria (oral) de memória, e também com a sua transmissibilidade, fato para os quais, aliás, Gallois (1994) já chamara a atenção ao mencionar o que dialeticamente conjuga e separa a narrativa mítica e a histórica, e os problemas que ocorrem quando a transmissão oral sofre descontinuidade.

Qualquer que seja, entretanto, a perspectiva mediante a qual um corpo mitopoético seja abordado, um dado se sobressai: a sua historicidade. No entendimento genérico dessa historicidade mitopoética, o centro de foco é que o mito é um documento. Em sua função documental, o mito dá conta dos fundamentos sobre os quais a sociedade se erige e se apresenta como tal. O documento-mito funciona, inúmeras vezes, como a razão fidejussória, ou ainda como a razão etiológica, para os membros da sociedade. Outras vezes, como a razão radical, a que permanece quando tudo falha, a que sustenta e legitima o ser tribal. Assim sendo, é possível afirmar que os enunciados míticos, em sua historicidade, são discursos, pois, como diz Orlandi:

“os discursos estabelecem uma história. A história, em sua perspectiva discursiva, não se define pela cronologia, nem por seus acidentes, nem é tampouco evolução, mas produção de sentidos (Paul Henry, 1985). Ela é algo da ordem do discurso. Não há história sem discurso. É, aliás, pelo discurso que a história não é só evolução, mas sentido, ou melhor, é pelo discurso que não se está só na evolução, mas na história.”

(Orlandi, 1990:14)

Embora falando de um outra posição discursiva e expressando uma outra noção de discurso, Nunes, ao considerar o tempo lingüístico, afirma que o “tempo do discurso, que não se reduz às divisões do tempo cronológico, revela a condição intersubjetiva da comunicação lingüística (...). O tempo lingüístico dependerá do ponto de vista da narrativa” (Nunes, 1988:22,23), visto que na narrativa o tempo é representado pelos acontecimentos.

E é exatamente por ser marcada pelos acontecimentos que a narrativa mítica representa a temporalidade miticamente. A ausência de cronologia associa-se ao fato de que este tempo, enquanto experiência vivenciada e rememoração, pode ser deslocado, anulando as fronteiras entre presente, passado e futuro. Deslocamento e anulação que produzem uma discordância inevitável (anacronia) entre a ordem da história e da enunciação. Neste sentido é que se pode afirmar que o tempo mítico é atemporal. Isto é, o mito revela uma acronia constitutiva, uma vez que a narrativa mítica produz uma neutralização imaginária do tempo, que se expressa pela elisão das diferenças temporais entre enunciado e enunciação.

Eis aí um dos sentidos da historicidade das narrativas mitopoéticas. Sentido que operacionaliza o mito como documento. Obviamente, não estou afirmando que o mito só é história (ou histórico) por ser discurso. Mas sim que o discursivo e o histórico mantêm entre si relações de constituição. É verdade, como ficou dito acima, que “não há história sem discurso”. Todavia, é igualmente verdade que o discurso se realiza na historicidade. Falar em produção e em efeitos de sentido implica necessariamente em considerar a sua inscrição na ordem da história. Assim, essa relação discurso/história, nas sociedades caracteristicamente marcadas pela oralidade, evidencia-se no e pelo discurso mítico. De igual modo, é nos mitos que a história dos povos de oralidade se edifica. Deste modo, justifica-se a denominação de **povos míticos** àqueles que, como os guarani mbyá, encontram-se sustentados, na constituição imaginária de sua sociedade, em seu corpo (arquivo) mítico.

A narrativa mítica, cujo tempo refere-se ao antes do tempo da história (no ponto singular altamente concentrado que “antecede”, como a sua condição fundante, a explosão originária criadora que ordena o caos originário), expressa uma origem perene, um eterno retorno, uma vez que sendo “história sagrada do cosmo, dos homens, das

coisas, da cultura, abole a sucessão temporal” (Nunes, 1988:66). O tempo vivido do mito é a expressão do que ficou para trás e só comparece como rememoração, num presente intemporal.

Dizer, entretanto, que o tempo do mito trata do que ficou para trás não significa afirmar que se trata de algo que já foi, que cessou de existir. Se assim fosse, não haveria este presente intemporal, o eterno retorno da rememoração. Sendo uma narrativa, verifica-se que “o presente das palavras revela-se simultaneamente como futuro, como projeto de vir-a-ser, mas também revela-se simultaneamente, como passado da ação e como presente da percepção (...), na velocidade do movimento reverbera apenas o tempo do mito” (Santos, 1992:199). Isto é, no decorrer do tempo histórico, nas transformações sociais que inevitavelmente ocorrem, o que subsiste, como sustentação tribal, é o mito na intemporalidade de seu presente e no contínuo tempo-espço do renascimento, onhemokandire, como dizem os mbyá.

O que mais prontamente ressalta da remissão do tempo do mito ao que já foi vivido, e que, no tempo da história, só comparece como rememoração, é o problema da (ir)reversibilidade. De acordo com Orlandi (1987), a reversibilidade se constitui numa das condições mais importantes para a construção do discurso religioso (e o mito, em sua dimensão de história sagrada, é um discurso religioso).

Analisando os dados concernentes aos mbyá, verifica-se que a ilusão da reversibilidade (tanto temporal quanto espacialmente) é um dos elementos de seu imaginário radical instituinte. A permanente busca da Terra Sem Males encontra-se duplamente marcada: ela representa não apenas o local em que a condição humana se liberta das imperfeições, mas igualmente, à volta ao estado primitivo (temporal, portanto) dos mbyá, quando estes se encontravam junto aos deuses.

De que modo, então, a (ilusão de) reversibilidade produz efeitos de sentido na sociedade mbyá, de forma a se constituir em fundação do seu imaginário social? Em primeiro lugar, porque o tempo do mito se assimila ao tempo do ritual, que representa um recorte, apropriado e socializado (Alves, 1993), do tempo cronológico. O tempo do ritual é o domínio do tempo dimensionado, de acordo com as formações sociais e imaginárias próprias das condições de existência e do sistema tradicional dos mbyá. Em segundo lugar, porque o mito é matéria de memória. Como já foi mencionado acima, é na qualidade de rememoração que, aquilo de que trata o mito, constrói seus efeitos de sentido e, portanto, se historiciza. Desta forma, a combinação de ritual e rememoração torna possível a reversibilidade

Veja-se o que diz Bosí a respeito do papel da memória, e sua relação com a linguagem, como fator de construção de imagem:

“A memória articula-se formalmente e duradouramente na vida social mediante a linguagem. Pela memória as pessoas que se ausentaram fazem-se presentes (...). É a linguagem que permite conservar e reavivar a imagem que cada geração tem das anteriores. Memória e palavra, no fundo, inseparáveis, são a condição de possibilidade do tempo reversível.”

(Bosi, 1992:28)

Relacionando memória e mito, considerando que este apresenta uma instância testemunhal em sua narrativa, sendo que esta instância funciona como atestado de veracidade; considerando ademais que no tempo do mito tem-se a irrupção de uma anacronia, observa-se que a enunciação do mito processa uma ativação da memória, visto que: “eu me lembro do que vi *porque me contaram*. Ao lembrar, reatualizo o passado, vejo, ‘historio’, o que outros viram e me testemunharam” (Bosi, 1992). Deste modo:

“O mito se distingue da história não apenas porque é rememoração da origem por abandono da seqüência ou cronologia ‘horizontal’ de eventos do tempo humano, distingue-se também porque não possui — nem pretende — qualquer rigor, qualquer precisão de datas ou épocas, sendo-lhe bastante fazer indicações temporais genéricas, dêiticas.”

(Pessanha, 1992:4)

Em sua perspectiva histórica, o mito não encena uma cronologia, mas uma série de eventos através dos quais são contempladas diversas etapas de um itinerário, a um só tempo simbólico e histórico, que abrange desde a gênese do mundo (cf. o mito de criação que narra a cosmogênese), as perambulações e dispersões tribais, até os contatos com outros povos (narrativas historicizantes). Sendo matéria de memória e de oralidade, essas narrativas são construídas cenicamente mediante descontinuidades na ordem temporal dos fatos narrados (anacronia). O continuum da narrativa não se reduz ao contínuo da cronologia: os eventos aparecem como indo e vindo, em aparente caos do fluxo narrativo, sem se submeterem a uma “lógica” narrativo-temporal.

Creio, concordando com Samain (1984/85), que só há sentido em apontar essas descontinuidades míticas numa perspectiva “de fora” do sistema e da lógica narrativa. Para os “de dentro” (narrador e audiência nativos) não se apresentam discrepâncias. Se o narrador nativo é instado a explicar a anacronia do mito, ele invariavelmente responde que é assim mesmo. Há, além do mais, um outro fator que deve ser considerado, quando se analisa o problema da anacronia da narrativa mitológica: a diferença entre tempo mítico (atemporal) e tempo histórico (temporal). Com relação a este tópico, Gallois observa que:

“No argumento mítico, construído a partir de uma lógica classificatória atemporal, prevalece a delimitação e a contraposição de espaços e categorias genéricas, ao passo que o argumento histórico desenvolve, no tempo, uma lógica de continuidade que pode, por sua vez, ser utilizada para preencher os espaços previstos pelo mito.
“O mito não deve ser lido como derivação de relações concretas mas como grade conceitual que permite as mais diversas interpretações.”

(Gallois, 1994:25;65)

No mesmo mito, estas duas temporalidades podem coexistir, interpenetrar-se, construir o fluxo da narrativa. Há marcadores formais e estilísticos que podem ser utilizados para indicar a passagem de um registro temporal para outro (por exemplo, entre os Desâna, a presença do tukâno e do padre, no instante em que são transformadas as várias nações e gentes, é um desses indicativos de mudança temporal). Além do mais, a narrativa mítica encontra-se submetida à lógica discursiva e, assim, a eficácia de seus efeitos de sentido não está baseada na lógica da história.

Nas sociedades estruturadas na e pela oralidade, a rememoração bem como a retransmissão dos acontecimentos, que estão presentes nos relatos mítico-históricos, não se encontram subordinadas à progressão cronológica pois, como disse, Taussig (apud Gallois, 1994:85), “articular o passado historicamente não significa reconhecê-lo como realmente foi, significa apoderar-se de uma recordação assim que ela irrompe.” Deste ponto de vista, tanto o relato mítico como o histórico estão assentados na recordação, cuja “lógica” temporal revela-se indiferente à cronologia.

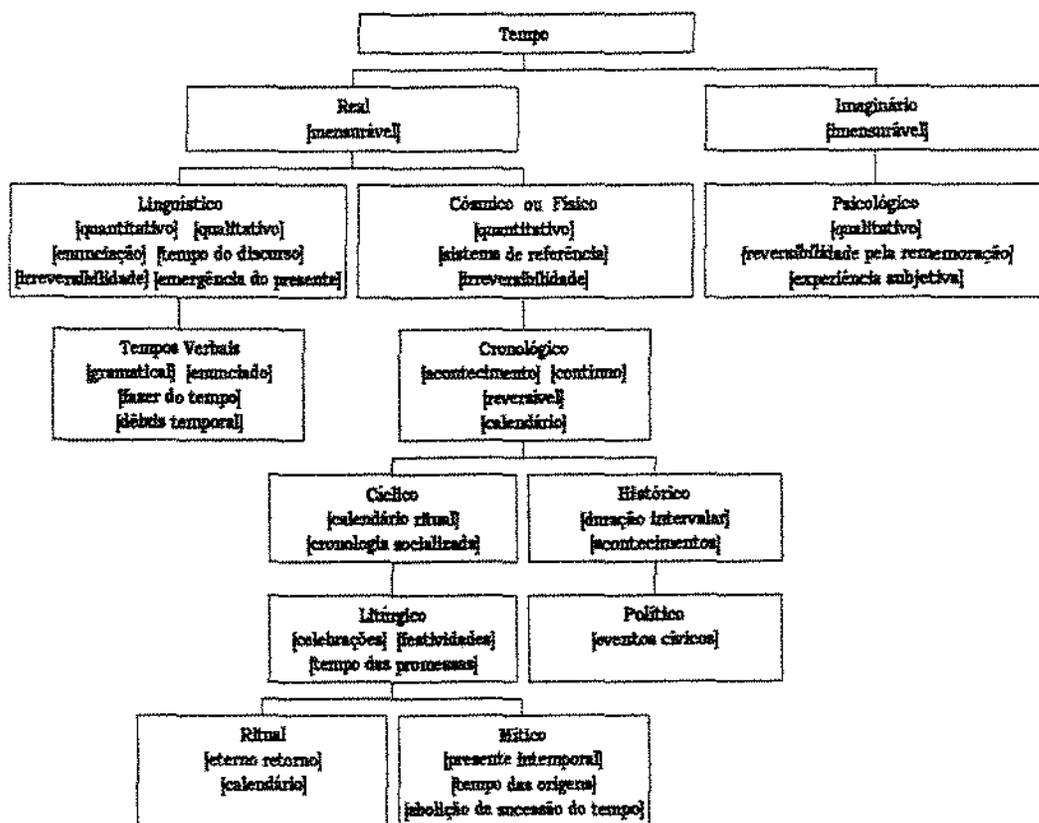
Assim, vê-se que uma das propriedades do discurso mítico é a acronia. Propriedade que, lingüisticamente, é marcada por dêiticos temporais difusos. No Canto I do Ayvu Rapyta, por exemplo, há indicações da passagem do tempo do caos para o tempo do cosmos (fala-se na noite originária, nos ventos originário e novo, do tempo primitivo e do novo). Além dos dêiticos temporais, aparecem também dêiticos espaciais e dêiticos subjetivos, que são igualmente de caráter genérico (fala-se que a divindade criadora estava no coração da noite originária, indica-se a morada terrena).

Uma outra propriedade, de igual modo relacionada à caracterização temporal do mito, é a anacronia. Contudo, considerando que a anacronia (discordância entre a história e a enunciação) é um recurso bastante utilizado em gêneros narrativos, não se pode apontá-la como uma característica específica dos mitos. O fato importante, para a análise e compreensão do mito, é que essa propriedade lhe é constitutiva, sendo responsável pela explicação da aparente desordem temporal da narrativa mítica.

2.3. Mito e Temporalidade

O tempo do mito, como territorialização do tempo vivido e presentificado na rememoração, apresenta-se como uma dimensão temporal situada entre o tempo ritual e o histórico. Neste caso, estar situado entre não significa no intervalo, mas no cruzamento discursivo e (i)memorial desses dois campos de temporalidade.

Como o tempo ritual, o tempo mítico configura-se como a expressão da dominação e socialização do tempo cronológico. Dominação simultaneamente histórico-cultural e discursiva, e socialização garantida pela vida comunitária. Assim, na qualidade de tempo da rememoração e, igualmente, como uma forma de temporalidade presentificável (presente ou atualização da memória), o tempo do mito transcorre na memória discursiva como um presente passado, um presente atual, um agora que é simultaneamente um presente futuro.



Como o tempo histórico, o mítico encena uma complexa sucessão e/ou simultaneidade de acontecimentos, tecidos numa narrativa caracteristicamente marcada pela acronia e anacronia. Utilizando as categorias de tempo trabalhadas em Nunes (1988), a experiência temporal, em sua multidimensionalidade, segmenta-se nas seguintes subcategorias:

Levando, então, em consideração que o tempo é plural e que tanto o tempo físico como o psicológico são constitutivos do tempo real (Nunes, 1988), as categorias temporais esquematizadas acima não se encontram relacionadas apenas em termos de subordinação vertical. Outras relações também são estabelecidas, sejam diretas, sejam indiretas (subentendidas). A principal relação, que considera o fato da objetividade ser o limite do humanamente objetivo, é aquela verificada entre tempo real e tempo imaginário. Logo, se estes dois tempos se imbricam, todas as demais categorias derivadas do tempo físico estarão relacionadas também ao tempo imaginário.

Outra relação vertical se verifica entre o tempo histórico e o político, uma vez que, embora diretamente ligado ao tempo cíclico, o político mantém vínculos estreitos com o histórico, pois os eventos cívicos que marca integram-se aos acontecimentos intervalares que o tempo histórico marca.

Há relações lógicas e que se estabelecem na linha da simultaneidade entre nós de mesmo nível. Assim, por exemplo, o tempo cíclico e o histórico se interpenetram. É o que também acontece entre os tempo ritual e mítico. Deste modo, a árvore da temporalidade se configura como multidimensional, como rede de relações cujos recortes são, em última instância, determinados por sistemas de referências, por sua vez decorrentes dos processos sociais.

A apresentação do esquema temporal acima suscita um breve comentário, especialmente face a uma perspectiva discursiva, particularmente quanto ao fato de, segundo Nunes, todas as formas sociais do tempo serem manifestações (fenômenos) de um tempo real (essência). É exatamente, todavia, com relação ao tempo real, cuja postulação teórica pressupõe a existência de uma temporalidade definida como uma realidade exterior à história e, como tal, abstraída totalmente (des-centrada) da condição humana, que reside o ponto nodal da reflexão de Nunes. O que está sendo postulada é uma noção de tempo como um ente em-si, definido na e pela essência de sua pura abstração ontológica: o tempo que é sempre, independentemente de um sujeito observador (que, no campo científico, atua simultaneamente como teorizador e demonstrador), o tempo do absoluto decurso. É este tempo que se encontra subsumido na noção de tempo real, como parte de uma categoria ôntica Tempo.

A existência de diferentes temporalidades, tempo cronológico, tempo social, tempo mítico, tempo histórico, etc., deve ser entendida não como um conjunto de variações cujas durações descoincidem, ou como descontinuidades contemporâneas de uma mesma continuidade temporal. Tomar essas diferentes temporalidades enquanto descontinuidades é supor a existência de um tempo contínuo-homogêneo-contemporâneo a si mesmo (Althusser, 1980a), eternamente presente e matriz. A concepção de um tempo como tal implica uma presença ôntico-temporal, um ser-tempo

do qual todas as demais formas de temporalidade são variantes de duração e apreensão particulares (pontos diversos de verdade local na estrutura). E, no entanto, para sair deste esquema metafísico empirista do tempo deve-se conceber essa evidência temporal (o devenir do tempo real) como efeito de um tempo ideologicamente construído. Assim, ao invés de pensar a temporalidade como uma estrutura principal da qual saem, ou para a qual vêm braços tributários, deve-se pensar as temporalidades como coexistindo numa estrutura hierarquicamente articulada e determinada por diferentes historicidades.

Se, para Castoriadis (1992:275), “o tempo social é sempre (...) tempo imaginário. O tempo é sempre dotado de significação. O tempo imaginário é o tempo significativo e o da significação”, então pode-se concluir que o tempo comparece no fazer social como uma categoria instituinte/instituída, a qual é absorvida através dos processos de racionalização. Neste sentido, é possível dizer que o tempo participa do aparelho ideológico da sociedade.

O que se depreende, então, do gráfico temporal acima é uma concepção de tempo do tipo ideológico, pois pressupõe um tempo matriz (o tempo real), do qual derivariam as demais modalidades de temporalidade. E a questão toda reside na construção teórica desse “tempo real”, o qual pressupõe que haja, como forma independente ou existente-em-si e por si mesma, de uma temporalidade real, essencial, como evidência de uma realidade que resiste à subjetividade, como um tempo concreto do movimento universal.

Assim sendo, para então compreender este real da objetividade, deve-se verificar que, segundo Gramsci (1978a), objetivo significa sempre humanamente objetivo, ou seja, aquilo que é historicamente verificável no contexto de um sistema cultural dado. De maneira que, a concepção de um em-si que estabelece uma ruptura entre mundo objetivo e mundo subjetivo é já um efeito ideológico. Deste modo, a relação entre homem e universo é sempre uma relação orgânica mediada pelo trabalho e pela técnica (teoria + ideologia). Assim é que entre homem-observador e universo-observado não se estabelece nenhuma relação de exterioridade, pois a concepção do universo é produto da inteligibilidade humana e, como todas as demais relações, manifesta-se como expressão das relações sociais (Gramsci, 1978a).

Com relação ao tempo real, como tempo ahistoricizado oposto a um tempo historicizado pela subjetividade, por efeito das formações imaginárias, e que radicalmente se exterioriza ao imaginário, verifica-se que ele é uma ilusão já em si determinada pelas formações imaginárias, visto que o tempo é sempre uma categoria histórico-social. O tempo cosmológico objetivamente real, inacessível à historicização e despossuído de humanidade é, em suma, uma ilusão discursiva, ou um paradoxo, dado ser improvável a existência de um observador supra-real, exterior à história, visto que

um tempo que verdadeiramente dispensasse qualquer forma de intermediação humana (e, portanto, de história) seria igualmente inacessível à observação e, conseqüentemente, a uma concepção teórica.

Desta forma, o tempo, qualquer que seja a concepção que dele se tenha (religiosa, mítica, filosófica ou científica), é sempre o resultado de uma intervenção humana e, como tal, elemento constitutivo das formações imaginárias e, por conseguinte, somente atua e produz sentido(s) na condição de matéria discursiva.

Pensando, então, a questão do tempo e relacionando-a à mitológica, concernente a narrativa de um tempo originário, há três noções que se impõem inevitavelmente à discussão: a eternidade, o caos e o cosmos. Segundo Magalhães:

“(...) a eternidade é o caos (...). A eternidade em si é uma duração inalcançável e supra-sensível, pois nela todos os tempo e todos os espaços estão misturados (...). É justamente dessa eternidade, desta região imperscrutável à sensibilidade, que brota a origem singular possível.”

(Magalhães, 1993:60)

A eternidade, ainda que se constituindo numa dimensão supra-sensível, como forma de temporalidade entrópica, pertence à categoria cognoscente porque pensada e dimensionada de acordo com diferentes formações sociais e imaginárias. De outro modo, a eternidade é a condição para que haja gestos cosmogênicos: aqueles que singularmente tornam concebível e factível a existência do cosmos (possível). Associando-se a noção de caos à questão do silêncio fundador, poder-se-ia propor uma relação do tipo **silêncio = caos = eternidade**? De acordo com a concepção mbyá, essa relação apreça possível, dado que é da noite primigênia (o caos) que se funda o sentido existência de Nhamandu e do seu devir gerador.

E trata-se sempre de um cosmos possível, como um acontecimento singular, uma vez que, sendo acontecimento, quer na história, quer na narrativa mítica, sofre da mesma condição temporal de todo acontecimento. Condição segundo a qual “isso que aconteceu teria podido não ocorrer” (Prigogine & Stengers, 1992:50-51).

O caos é o contínuo, dimensão tempo-espacial não-segmentável. Caos e eternidade são indiferenciáveis e, ao mesmo tempo, o anverso da realidade discretizável do cosmos. Na definição mbyá, o caos está representado pela noite originária da qual emergem criador (Nhanderu Pa-pa Tendonde) e criatura (mundo e homem). Considerando, ademais, a definição de beleza na sociedade mbyá, a qual implica a presença da divindade, o caos é certamente destituído dessa qualidade.

Então, como, em relação a essas duas dimensões se define cosmos? A idéia de cosmos encontra-se associada à totalidade do que existe e, como tal, nas palavras de Prigogine & Stengers (1992:149), “só pode ser pensada como ordem, harmonia, beleza. O cosmos não é uma ‘coisa’ da qual trataríamos, e sim uma fonte de significação que nos situa e dá sentido à nossa existência.”

O mesmo, contudo, pode ser dito a respeito do caos. Em sua dimensão e/ou compreensão espacializada, o caos é um lugar magmático de significação. Não é possível conceber ou compreender o cosmo a não ser como, simultaneamente, contíguo/simétrico ao caos e como ruptura (negação, seu oposto constitutivo). Desse modo, é do caos que se origina e, portanto, imbui-se de sentido o cosmo. Essa relação de contigüidade/ruptura encontra-se expressa na formulação mbyá da correlação pytü (ara) yma/ára pyau.

A passagem do caos (eternidade) ao cosmos (tempo sensível) é um acontecimento singular ligado ao movimento, pois o “movimento é a base do tempo e da transformação na diferença” (Magalhães: 1993:61). Esta passagem, marcada pela transformação na diferença, do contínuo ao descontínuo, do supra-sensível ao sensível, do tempo originário ao tempo rememorado, acontece, na narrativa mitopoética, mediante a irrupção de um feito singular. Para os mbyá este feito singular é a presença de Nhanderu Pa-pa Tendonde.

Os acontecimentos são portadores de sentido, isto é, são dotados da possibilidade de produzirem conseqüências significativas. Do ponto de vista histórico, o que fica significado (o que produz efeitos fenomênicos) resulta de processos de institucionalização de sentidos possíveis (coerência; sentido literal). Também são os acontecimentos que transformam os sentidos (históricos) e geram novas coerências, de modo que todo acontecimento remete a outros acontecimentos, produzindo uma rede de inter-acontecimentos.

Tendo como balizadores a flecha do tempo e o decurso histórico, é possível pensar em um estado estacionário? Parece que não. Ainda assim, há uma determinação (imaginária, ideológica) que leva à configuração de um estado desta natureza. Diante, entretanto, dos indícios de que há um antes e um depois cuja assimetria é verificável, o que se pode dizer é que o estacionário manifesta-se como um efeito de sentido, uma ilusão, uma deflexão ligada ao fato das mudanças (o movimento) serem relativas a um observador, como mencionou Magalhães (1993). Nesse sentido justifica-se concluir que o tempo mítico revela-se relativístico dado que, não sendo linear, nem absoluto, nem tampouco repetibilidade, mostra-se suscetível de trânsito espacio-temporal no que tange aos acontecimentos relatados e (re)vivenciados. Destarte, o tempo mítico, que não pode ser definido como crono-lógico, apresenta-se como onto-lógico.

Considerando a existência de uma interrelação dinâmica que tem por base graus variados de distância entre o humano e o supra-humano, e a partir das indicações temporais de Paes (1997), é possível recortar três níveis de temporalidade encontrados em narrativas orais:

- **Nível do mítico:** marcado pela intemporalidade, encontra-se no extremo da distância entre o agora e o antes (no qual o agora se submete ao antes, sendo este o dêitico discursivo que orienta a perspectiva temporal), ao mesmo tempo em que marca um grau zero de distância entre humano e supra-humano, pois representa um mundo teocêntrico. Neste nível temporal, dominado pelo maravilhoso, há a supremacia da palavra. Os mitos de origem ou etiológicos são exemplares deste nível de temporalidade.
- **Nível intermediário (ante-histórico e mítico):** marcado por uma temporalidade imprecisa, mostra uma distância difusa, borrada, entre o antes e o agora e estabelece um certo grau de distanciamento entre humano e supra-humano. Nesse tempo intermediário, homens e seres míticos, habitantes de uma terra primitiva, relacionam-se, do mesmo modo que os homens mantêm relações sociais e simbólicas com os animais. Trata-se de um mundo marcadamente antrozoocêntrico. Os mitos de criação, os heróicos e as lendas etiológicas são representativos desse tipo de temporalidade.
- **Nível histórico:** marcado por uma temporalidade datável, marcando um outro extremo entre o agora e o antes (polarizado em relação ao nível mítico), apresenta uma grau máximo de separação entre humano e supra-humano, de forma que a sociedade já é representada como a atual. Trata-se, pois, de um mundo caracteristicamente antropocêntrico, além do mais, nele predominam as narrativas cujo referente temporal aponta para o tempo dos avós (referência de datação). No nível histórico, o que restou dos níveis anteriores refere-se às normas de conduta e aos princípios de organização social. Ainda há lugar para o fantástico e as histórias sobre assombrações, espíritos, malignos ou de luz, as almas, penadas ou não, além das narrativas concernentes a eventos tribais, constituem bons exemplos de narrativas marcadas pela temporalidade histórica.

Diante dessa plural complexidade temporal, qual é, pois, a concepção de temporalidade que estrutura uma sociedade de tradição oral, como a guarani mbyá? E mais, que concepção de tempo transparece nas suas narrativas mitopoéticas? Inicialmente, verifica-se uma dupla determinação temporal, que combina intrinsecamente o tempo cronológico (as mudanças, exteriores à sociedade, que são observadas: dia/noite, sol/lua, fases da lua, cheias/vazantes, estações, migrações de

animais, floração/frutificação, etc.) como tempo cíclico (o ritual e o mítico). Essa dupla marcação temporal se manifesta mais claramente no calendário ritual (festas de plantio/colheita, iniciação de jovens, etc.)

A temporalidade da narrativa mitopoética, por seu turno, se “atualiza através da leitura” (Nunes, 1988:26). A experiência da temporalidade promovida pelo discurso mitopoético (tempo originário rememorado e acontecimentos historicizados) só se realiza plenamente em presença de sua enunciação. É a presença do mito narrado ou representado, ou seja, o processo discursivo posto em funcionamento, que deflagra a experiência temporal característica do mito.

Esta temporalidade mítica é a expressão de uma síntese (i)memorial através da qual se “reatualiza o processo de reconfiguração do real” (Nunes, 1988:75), que o mito cristalizou. Como tempo da memória originária, o mito, em sua temporalidade, configura-se como um estado de memória, ou mais propriamente como uma memória ou nostalgia do futuro. De forma que:

“Cada ‘estado instantâneo’ é memória de um passado que só permite definir um futuro limitado por um horizonte temporal intrínseco. A definição do estado instantâneo quebra, portanto, a simetria entre passado e futuro, e as leis de sua evolução propagam essa quebra de simetria.”

(Prigogine & Stengers, 1992:193)

O tempo do mito estende-se num passado-presente que, sendo também rememoração, permanece um fluxo ininterrupto que funda, retrospectivamente, o futuro. Mas não é só isso, o tempo manifesto no mito é também um devir, sendo o presente, o agora da enunciação, o ponto de dispersão que leva simultaneamente ao haver sido e ao poder ser da existência. O tempo do mito se caracteriza como uma temporalidade extática, aquela que representa uma saída, o desclausuramento da subjetividade (Nunes, 1992:132), que se processa mediante a ação recíproca entre o passado, o futuro e o presente. Essa temporalidade mítica se contrapõe àquela da história, caracterizada pelo esquadrinhamento de fatos e eventos, na linearidade de seus movimentos. Distanciando-se da temporalidade histórica e da historiográfica, na mítica não há lugar, nem sentido, para datações, visto que seus acontecimentos, ainda que originados em tempos remotos, não cessam de produzir seus efeitos, no que se pode chamar de presentificação atemporal do mito.

Deste modo, o mito, como tempo imemorial, ligado, por ser tempo cíclico, ao eterno retorno, é igualmente o tempo da irreversibilidade, a qual, relativizada pela

reatualização da leitura e da memória, expressa-se numa reversibilidade desejada que é constitutiva do discurso mítico. A concepção de tempo como o que retorna, isto é, sua ciclicidade: sua imagem ideológica como aquilo que, sendo eterno, permanece o mesmo, encontra-se enraizada na tradição mítica e filosófica, e subjaz, diacrônica e diatopicamente, em diferentes teorias e experimentações. A razão temporal implica no estabelecimento de uma imagem de temporalidade pela qual, segundo afirma Castoriadis (1982:224), sendo o tempo de natureza essencialmente cíclica, ele manifesta-se:

“...portanto por sua quase-identidade própria, a eternidade atemporalidade.”

“O tempo é o que permite ou realiza a volta do mesmo: o fato de que essa volta seja pensada como inalterável caráter cíclico do devir (como nas cosmologias antigas, mas também em certas soluções de equação da relatividade geral) ou simplesmente como repetição na e pela determinação causal, não altera nada de essencial.”

O eterno retorno (o tempo circular dos rituais, o tempo da reversibilidade) se mostra incólume ante a flecha do tempo. Isto, de certa forma, afirma o fluxo helicoidal do tempo ritual. Entretanto, mesmo esse tempo que retorna às origens não é capaz de eliminar a distância que separa o antes e o depois, visto que “nenhuma especulação, nenhum saber afirmou alguma vez a equivalência entre o que se faz e o que se desfaz” (Prigogine & Stengers, 1992:29). Como bem observa Veschi (1996), falar em retorno relativamente ao mítico não significa afirmar que se trata de uma repetibilidade.

A irreversibilidade, que é a propriedade da temporalidade, relaciona-se diretamente ao fato do nosso universo se caracterizar pela não-uniformidade e, portanto, pela improbabilidade. Em consequência, a flecha do tempo, como aquilo que permite estabelecer a diferença entre um antes e um depois, e que representa a irreversibilidade e o caráter histórico do universo, é um atributo do estado improvável do nosso universo (Prigogine & Stengers, 1992).

Também o universo mbyá é caracterizado miticamente por um antes e um depois. O antes que aponta para o mundo perfeito, lugar onde ainda habitam as divindades e do qual o mbyá se apartou e manifesta nostalgia. O depois (e o agora) do mundo de sofrimentos e de ilusões, onde o mbyá se sente exilado. No entremeio deste antes e deste depois, os mbyá vivem (na) esperança de libertarem-se.

Nas narrativas míticas, estrito senso, aquelas características das sociedades de tradição oral, ocorre uma dissimetria entre o tempo do antes e o tempo do agora. O tempo do antes é aquele que precede a gênese do mundo, ou o que marca o momento

prévio à instituição do mundo e da situação atual. Entre os kayapó, por exemplo, essa separação temporal acontece entre o mundo do céu (o tempo-espaço de antes, mítico: o amre-be) e o tempo-espaço atual (o mundo da terra, histórico). O tempo de agora é o tempo das personagens da narrativa, que se estende até o tempo do narrador e do evento narrado.

Trata-se da concepção de um agora que não é indiferente à temporalidade. Por exemplo, nos mitos fundadores dos guarani mbyá, é relatado que, ao surgir, isto é, ao emergir da noite originária e ao tomar assento, corporificando-se, Nhamandu pensa no que ainda está por vir: como sua morada, por exemplo. Em outras cenas, a narração refere-se ao passado daquilo que já foi criado por essa entidade suprema. Em ambos os casos, o enunciado vem marcado por dêiticos temporais, marcas lingüísticas indicativas de tempo futuro (*rã*) ou passado (*kue*), os quais posicionam a narrativa e os eventos narrados em relação ao fluxo temporal, relativamente às ações das personagens ou ao tempo do narrador, constituindo-se em elementos que orientam a interpretação da narrativa.

Na temporalidade mítica o tempo cronológico é difusamente marcado por categorias temporais genéricas, tais como antes, agora, depois. A referência ao tempo é indicada tanto através de afixos indicadores de tempo (*rã*, 'futuro'; *kue*, 'passado'), ou de verbos no gerúndio, como por indicações temporais do tipo *yma/pyau*, no tempo dos avós/no tempo dos pais, relativas quer às personagens, quer ao narrador. É preciso sempre ter presente que, em sua discursivização, a temporalidade investe-se em matéria de memória: o tempo (i)memorial, aquele da recordação e pela transmissão oral. Portanto, a partir de um certo momento, o esforço da memória, relativamente ao passado, dilui as fronteiras temporais, e os enunciados referem-se genericamente a esse magma temporal do antigamente, terreno de uma indeterminação temporal que vem a ser o tempo imemorial propriamente dito.

Dáí que na narrativa mítica, da mesma forma que na relação geral que as sociedades orais desenvolvem quanto à temporalidade, como efeito desse tipo de memória histórica, estabelece-se um intercâmbio permanente, muitas vezes contraditório, ao menos na superfície narrativa, entre o tempo mítico, que se apresenta marcado pela indeterminação da ordem do tempo, ou pela atemporalidade; e o tempo histórico, marcado pela precisão da memória e dos testemunhos: o tempo recente e vivenciado, anunciado como o tempo dos pais e dos avós; no qual os eventos aparecem como concretamente experienciados pelo narrador ou por seus conhecidos. Dizer que o tempo mítico é o da atemporalidade, ou da indeterminação temporal, significa afirmar, por um lado, que no mito a indicação do tempo não tem precisão cronológica.

Por outro lado, a atemporalidade do relato mítico corresponde a um complexo de relações tempo-aspectuais, que se constitui entre o tempo avesso à cronologia dos acontecimentos relatados e o tempo da enunciação. Via de regra, no relato estabelece-se uma interrelação entre o tempo-espaço do narrado, a partir dos eventos, e o tempo-espaço do narração, a partir do locutor ou de suas várias posições enunciativas. Essa interrelação pode manifestar-se, no plano lingüístico, como seqüências tempo-aspectuais contraditórias (como o demonstrou a análise que Souza, 1991, fez do Bakairi), uma vez que, no plano discursivo, ocorre a interferência do tempo do relato (posição do narrador) no tempo do narrado (posição dos eventos), e vice-versa.

De acordo com Souza (1991), o tempo da gramática apresenta-se como estático e é nele que a neutralidade se configura, visto que esse tempo se refere a um presenciar dos eventos, e evoca uma noção indeterminada do tempo. Já o tempo da narração é dinâmico, reporta-se ao ponto de vista a partir do qual os fatos estão sendo narrados, e reflete a intromissão do locutor no fluxo temporal dos eventos, deslocando-o e redimensionando-o de acordo com a situação específica em que a narrativa se realiza. Isto é, no desenvolvimento de uma narrativa mitopoética, o tempo lingüístico comporta recortes dinâmicos de uma temporalidade discursivamente configurada.

Considerando a questão da temporalidade dos relatos míticos sob essa perspectiva, verifica-se que as marcas gramaticais de tempo-aspecto funcionam como operadores discursivos, pois se referem não apenas às funções determinadas pelo sistema lingüístico, mas correspondem a posições do locutor na cena narrativa e, portanto, dizem mais diretamente respeito ao processo histórico-social que determina o dizer.

De modo que, concernente ao aspecto temporal, dois são os pontos de relevância. Em primeiro lugar e de caráter mais genérico, evidencia-se a estrutura temporal, que se relaciona com a estrutura narrativa e também com a tradição, de sorte que toda narrativa se organiza de um modo ordenado. Ordenação que, por sua vez, estrutura o fluxo narrativo e conduz a audiência. Em segundo, a narrativa remete a um horizonte temporal, uma vez que tudo o que acontece, ocorre em um determinado ponto do fluxo temporal, e pode ser arranjado em forma de seqüências ou épocas, sendo que as principais épocas, numa sociedade do tipo tribal, são a época mítica e a histórica. O modo como esses arranjos temporais se manifestam depende, em grande parte, do sistema de valores culturais de cada sociedade.

Com relação ao tempo da enunciação dos relatos míticos, há, grosso modo, duas perspectivas temporais que atuam, de modo interrelacionado, seguindo o desenrolar e a duração da narrativa: há o tempo do observador ou do narrador e o da narrativa. O tempo do narrador compreende o tempo do locutor e o tempo dos enunciadores que

podem se apresentar na cena narrativa. O tempo da narrativa se refere ao tempo dos eventos narrados e também ao tempo do espectador. Essas formas de temporalidade remetem ao decurso do tempo, tanto dos fatos narrados, quanto da duração da narração, estabelecendo uma relação de distanciamento entre o locutor (narrador)/audiência e os eventos narrados. Há que se levar em conta também que o tempo do locutor compreende as demais instâncias temporais e implica um constante redimensionamento da temporalidade, seja para inserir o locutor/audiência no fluxo dos eventos, seja para inserir os eventos no tempo da narração, ou seja, no presente de locutor e audiência.

Pelas mesmas razões, todo evento narrativo é espacialmente marcado, pois os acontecimentos narrados ocorre(ram) em algum lugar. O espaço, da mesma forma que o tempo, comporta divisões que são socialmente determinadas pois, assim como o tempo, o espaço é fortemente simbolizado. Grosso modo, esse espaço socializado e simbolizado apresenta uma nítida divisão cultural, ritual e discursivamente produtiva entre mundo natural e mundo sobrenatural. Concernente à categoria mundo natural, este se recorta dicotomicamente em espaço da aldeia (a sócio-esfera) e o espaço fora ou em torno da aldeia (a bio-esfera). Ou ainda, entre o espaço da aldeia, como representação de um lugar da simbolização identitária, e o espaço do outro, como representação da não-identidade. Via de regra, esse espaço do outro apresenta uma gradação que vai do reconhecimento ao des-conhecimento. O espaço da aldeia também é dicotomizado, pois diferencia o que é espaço urbano, propriamente dito (casas, terreno circundante, local de circulação e rituais), daquilo que constitui o espaço da roça, bem como os caminhos que levam ao espaço de fora.

Além do mais, é preciso considerar que, na questão da temporalidade mitopoética, deve-se reconhecer que o mito inaugura uma dimensão espacio-temporal que lhe é singular. Esse fato coloca, para o analista, a questão da relatividade temporal, pois o autor da obra insere-se em uma concepção ou apreensão de tempo que se confronta com o tempo pelo qual o sujeito, social e discursivo, encontra-se determinado. Trata-se de um tempo inaugurado pelo poético (um "desvio" temporal simultâneo, coincidente e legitimado pelo "tempo social") que se entrelaça e se intromete na sucessão temporal da história, como uma espécie de tempo-rememoração e tempo-fantasia: o tempo-signo cuja compreensibilidade depende de cada contexto sócio-cultural singular. No caso dos mbyá, o tempo oral da cronologia, já por si bastante dependente da memória, interage com o tempo da recordação mitopoética.

Discursivamente, o mitopoema deve ser compreendido como um locus, ou uma dimensão do real (do plenamente real) do tempo-espaço mbyá. Este locus singular, que se abre no ato da performance, torna-se simultaneamente materializado e percorrido. É nele que os xamãs, por exemplo, encontram, como experiência vivencial, corporal,

respostas às suas indagações e necessidades; bem como é esse espaço que se configura como a fonte o saber-poder e de inspiração poética. É nele que os indivíduos vivenciam o desenrolar, como um re-acontecer, da história de suas origens. Nesse sentido, é possível aduzir que o mitopoema se constitui na materialidade discursiva da ordem cosmológica.

Considerando que “o mito e o rito (...) levam o presente-agora à presença do presente-outrora” (Souza, 1995:21), mas levam igualmente os participantes do espaço-aquí para o espaço-lonjura. Daí porque, no complexo mitopoema-rito ocorre uma espécie de ultrapassagem espaço-temporal, corpóreo-espiritual, dado que o tempo-espaço não é histórico senão que pertence e se define no interior de uma ordem que, sendo de natureza cosmológica, organiza-se de acordo com uma sistematicidade que lhe é própria e, assim, não se confunde com a da história.

Além do mais, trata-se de reconhecer que é pela ordem do ideológico que a sociedade guarani mbyá se reconhece, de sorte que a consciência de si dessa sociedade, presente nos textos mitopoéticos, nas orações, teorizações e em todas as suas práticas discursivas, reporta-se ao fato de que é pelo magma da ideologia que se estrutura a sua discursividade. Nesse sentido, pode-se dizer que a formação imaginária instituinte da sociedade e, portanto, de toda prática social mbyá, historiciza-se e materializa-se, isto é torna-se acontecimento e toma um forma histórica, no/pelo ideológico. É isso que explica a primazia do cosmológico sobre o social, da Terra Sem Males (a TERRA) sobre a Terra Má (a terra); a realidade sacro-metafísica sobre a profano-histórica; o sujeito divino sobre o sujeito humano que, aliás, só se assujeita pelo divino, visto que o sujeito (o ser-mbyá) é o nome e o nome provém da divindade.

É somente pela compreensão da prevalência do magma ideológico, como representação e teorização do mundo, que é possível compreender o deslocamento, a deriva do tempo-espaço realizado-realizando-se no e pelo mitopoético, o devenir espectral de um lá-sempre-presente, um presente nostálgico simultaneamente memória e atualidade que, sendo memória de futuro, nega constitutivamente o tempo-espaço da história, embora somente possa realizar-se nesse tempo-espaço negado.

Deste modo, a imagem dialético, a consciência de si, os mecanismos de validação psico-lógica e sócio-histórica da representação ideológica pela qual se projeta a sociedade mbyá, é de que o cerne ou a essência do ser-mbyá, da qual todo o mundo sensível é manifestação fenomênica, sustenta-se no plano divino. Assim, dado que a verdade, na sociedade mbyá, afere-se pela relação essência/fenômeno, ou seja, pela interrelação entre a ordem cosmológica e a ordem histórica, ela o é em virtude do processo ideológico que, nas condições mesmas da historicidade mbyá, se tornou o

modelo de explicação pelo qual o sujeito mbyá pensa-se e se reconhece e pensa e reconhece a sua realidade.

Assim, no que tange à sociedade mbyá, o que pode ser ressaltado é que aquilo que reverbera na dinâmica do discurso, aquilo que se reflete no movimento que conduz inexoravelmente o mundo mbyá é o mito. Os desdobramentos do mito em seu devir e em sua multiplicação (as versões) estabelecem redes de correlações que se estendem ao infinito histórico-social, ainda que, a partir de um efeito ideológico causador de uma unidade constituída no e pelo imaginário e no e pelo discursivo, os sujeitos estejam condenados à ilusão da permanência e do estacionário.

É esta reverberação mítica que, atravessando e condicionando, de certa forma, a irreversibilidade agônica, visto que os mbyá são portadores de uma “memória nostálgica ou dolorosa do passado” (Prigogine & Stengers, 1992:35), que os oprime e para a qual buscam uma ruptura historicamente possível, mantêm a unidade, igualmente necessária, que lhes permite sobreviver enquanto “adornados”.

2.4 A Racionalidade Mitopoética

Em sua discursividade, o mito encena a construção de uma ordem para o mundo, cuja instituição social e histórica, por sua vez, ordena discursivamente a realidade, ao mesmo tempo em que impõe aos indivíduos, através de um sistema de coerções, uma ordenação racionalizada, de que são materializações a organização social, as instituições jurídico-religiosas, os rituais, as regras gramaticais e sociais, etc., provendo-os de uma história. Neste sentido, ao instituir uma racionalidade, o mito desempenha uma função científica e filosófica, de modo que o estudo do arquivo mitológico possibilita o contato com um saber imemorial, em permanente atualização.

Assim, ao contrário do que afirma Huizinga (1972), que considera o mito despido de lógica e de racionalidade, a racionalidade do mito, de acordo com Cassirer (1977:123) é “incomensurável com todas as nossas concepções de verdade empírica e científica.” Isso significa que o mito insere-se em uma outra escala de valores, em um outro paradigma, que a lógica própria ao mito só pode ser equacionada no interior das formações discursivas e ideológicas das sociedades produtores desses relatos.

Não podemos esquecer que a construção de toda forma de racionalidade passa pela imposição da própria discursivização da racionalidade (sua representação ideológica) como referência de comprovação e legitimação das verdades que enuncia. É preciso não esquecer que os paradigmas, as teorias e os métodos, como parte do aparelho normatizador da sociedade, são instituições sócio-históricas que, nos termos de Castoriadis (1985), configuram um sistema de interpretações do mundo que se relaciona

ao aparelho ideológico vigente. Isso mostra, por outro lado, que há uma circularidade constitutiva e instituinte que é comum ao discurso científico e ao mítico. Essa circularidade prende-se ao fato de que as evidências de verdade (os critérios de verificabilidade) são correlatas dos mesmos processos discursivos fundadores e legitimadores das verdades que enunciam. Eis porque, em todas as formas discursivas de racionalidade institui-se um processo de automitificação (Moura, 1988)

Segundo Henry (1992), no processo de produção do conhecimento, que é, antes de tudo, uma prática social e sobre a qual atuam as formações ideológicas que, no processo histórico-social, determinam todas as formas de prática social, a ideologia aparece como elemento constitutivo e, em última instância, determinante. O mesmo tipo de análise se aplica ao mito, em sua função constitutiva e organizadora da sociedade, como discurso fundador, e em seu papel constitutivo do processo de assujeitamento e das práticas discursivas.

Enquanto exerce uma função de discurso produtor de conhecimento, o mitopoema se apresenta como capacitado a desvendar uma racionalidade no e do mundo e, de posse deste desvendamento, apresentar-se como portador de uma verdade estabelecida e comprovada (o relato mítico é a comprovação dessa verdade). É possível atribuir ao discurso mitopoético critérios de confiabilidade, de verificabilidade e, em suma, de veracidade. Ao narrar os eventos responsáveis pela instituição do mundo, o discurso mitopoético institui uma racionalidade para a existência e para o funcionamento do mundo. Neste sentido, o mitopoema comparece como efeito de um processo discursivo de racionalização, ou melhor, de inauguração e reprodução de uma racionalidade, a qual, por sua vez, revela-se responsável pela ordenação e funcionamento da ordem social.

Depois de apontar as atividades científica e mítica como formas de representação do mundo, pois ambas são igualmente capazes de prover os homens de instrumental que os permite lidar com as questões referentes ao tempo e ao espaço, Barros (1992), estabelece as diferenças fundamentais entre essas duas formas de conhecimento. Ele afirma que o relato mítico se caracteriza pela utilização de uma linguagem simbólica, ao passo que as teorias científicas usam de uma linguagem racional, posição que é partilhada por Souza (1998)⁵. Nesse mesmo tipo de recorte

⁵. Ao replicar a Borges (1995), Souza produz um deslocamento do ponto central da argumentação acerca das diferenças e similaridades entre mito e ciência. (de forma que não me reconheço nos lugares onde ela me põe, ao mesmo tempo em que me reconheço nos lugares de onde ela me exclui) enquanto formas discursivas da produção de conhecimento, apresentadas por aquele autor, qual seja, a de que mito e ciência, enquanto práticas de sistematização, classificação e explicação do mundo, apresentam-se como formas correlatas de racionalidade, considerando que cada uma dessas racionalidades é contida e se inscreve em uma determinada ordem lógica e historicamente especificada. Ou seja, não está dito que o mito é, *stricto sensu*, um discurso científico, ainda que haja, em sua narrativa, elementos de um

argumentativo inclui-se Souza (1995), ao contrapor mito (linguagem da sensibilidade) e ciência (linguagem da inteligibilidade), o que, no seu entender, significa afirmar que, sendo o mito essencialmente um dizer (manifestação da palavra), é essencial ressaltar que *mythos* (ordem do imaginário) e *logos* (ordem da razão) não dizem, por certo, a mesma coisa. Ao contrário desses autores, e mantendo o mesmo valor atribuído a simbólico e a racional, vejo como simultaneamente simbólicas e racionais as duas formas de explicar o mundo, cada uma delas, evidentemente, dentro de uma ordem simbólica e racional que lhe é própria.

A mitopoética, que institui uma ordem de racionalidade, atua como forma de representação do mundo, pois busca fornecer uma explicação acerca do que existe. Entendido desta forma, o mitopoema constitui-se como um lugar privilegiado de conhecimento, pois é história e fundação de identidade para os povos que nele se auto-referenciam. É por estas razões, que o mitopoema deve também ser analisado como documento, testemunho e forma sempre renovada/renovadora de sabedoria.

Conquanto expresso numa linguagem poetizada, o mitopoema contém indicativos de uma longa tradição em observações e experimentações. Essas evidências observacionais (astronômicas, botânicas, zoológicas, etc.) constituem o corpo de saber dos povos de sociedades míticas. Em sua discursividade, o mitopoema encena a construção de uma racionalidade para o mundo, cuja instituição, por sua vez, ordena discursivamente este mundo, ao mesmo tempo em que impõe aos indivíduos, através do sistema de coerções ideológico-discursivos, uma ordenação racionalizada e ritualizada.

No que se refere à proposição de uma teoria que explique o mistério da origem (do mundo, da vida), mito e ciência se reencontram, e o fenômeno do Big Bang é um bom exemplo desse reencontro. Do ponto de vista da física, o Big Bang, como teoria cosmogênica, é a ilustração de uma singularidade absoluta (Prigogine & Stengers, 1992). Também é um exemplo deste tipo de singularidade, a criação do universo de acordo com o relato cosmogônico da mitopoética mbyá.

Nas sociedades míticas, o saber mitopoético funciona como forma historicamente determinada de racionalidade. Entre os mbyá, por exemplo, este saber é denominado **arandu** (derivado do verbo ouvir) que equivale ao sentido de ciência; para designar o saber sagrado, usam a expressão **arandu porã** e, para o conceito de entendimento, a palavra **arakuaá** — de ara ‘universo’ e kuaá ‘saber’

Deve ser reconhecido, pois, que há um tipo de lógica (a da singularidade absoluta) que opera na construção da racionalidade presente na mitopoética guarani

saber/fazer observacional e experimental, pois no mito e na ciência presentificam-se o *legein* e o *teukhein* (cf. Catoriadis, 1982, 1987(a,b) e 1992). O que se afirma é que, guardadas as suas especificidades, mito e ciência propõem a instituição de uma ordem “lógica”, “racional” para o mundo, a partir de uma leitura interpretativa e tipologizante.

mbyá. Como exemplo disso, basta examinar o relato que narra o surgimento do mundo e dos deuses a partir de um movimento que, vindo "da noite originária", desdobrando-se de si mesmo, em seu próprio desdobramento faz tudo surgir. Nhamandu, o pai verdadeiro primeiro, nasce completo e perfeito de seu próprio desejo e em/de seu próprio desdobramento. Do nada, expande-se "no coração do vento originário", o movimento da gênese universal, através do qual gera-se o tempo, o espaço e tudo o mais que existe.

Deste modo, é permitido alinhar a explicação da gênese do universo, conforme a conta a mitopoética guarani, com a teoria do Big Bang. No princípio não há nem tempo nem espaço (a noite originária), apenas um ponto extremamente compactado (Nhamandu) que, motivado por forças internas de pressão (o desejo), explode (fala) e se expande e, na sua expansão (movimento que se desdobra, desdobrando-se: **oguerojera**), vai gerando a sua dimensão espácio-temporal. E, assim como na memória guarani persiste a ressonância das **nheẽ porã** fundadoras, os radiotelescópios ainda conseguem captar o ruído residual da explosão originária, impresso, por assim dizer, na memória estrutural do universo.

Tratar a questão da racionalidade do mito, implica necessariamente em relacionar mito e verdade. Badiou (1995) apresenta uma discussão bastante profícua acerca do problema filosófico da verdade. A rigor, meu interesse central nessa discussão não é pela questão da verdade enquanto reflexão e/ou especulação filosófica, mas de sua relação com o mito e com a ciência. Por conta disso, e a partir da discussão encetada por Badiou, tomo como ponto de partida a conceituação de verdade como aquilo que se liga ao sujeito, definindo-lhe a existência e o sentido, uma vez que a verdade:

“é aquilo que está em jogo em uma situação (...). Uma verdade é o subconjunto da situação, tal que seus componentes não podem ser totalizados sob um predicado da língua (...). É, pois, um subconjunto indistinto, de tal modo indiferenciado na função que opera de seus componentes, que nenhum traço comum a esses componentes permite identificá-la no saber.”

(Badiou, 1995:66, 67)

Essa conceituação de verdade, de natureza matemático-ontológica, apresenta uma implicação relativística, pois a verdade não se afigura como um absoluto (imutável no tempo, no espaço e na língua), mas como um ponto em relação a determinados contextos de aferição. Trata-se, então, de um efeito de verdade. É isso que permite utilizá-lo preliminarmente para tratar do problema do mito e da ciência como produtores de um determinado efeito de verdade.

O que mais me chama a atenção, especialmente se o que me interessa é a relação do mito com a verdade, é a distinção operatória entre verdade (alethéia) e ciência (techné) (Badiou, 1995). Ora, o mesmo tipo de distinção me parece válido para caracterizar a relação verdade e mito (mythos). Assim, se a verdade (ou o efeito de verdade) não se identifica nem com a ciência, nem com o mito (verdade \neq ciência; verdade \neq mito), também é verdadeiro que mito e ciência não se identificam (mito \neq ciência). Entretanto, mito e ciência podem apresentar proposições e argumentos nos quais se verificam os efeitos de verdade.

Evidentemente, por esse mesmo raciocínio, não é possível aferir através dos mesmos critérios a veracidade das afirmações míticas e científicas, lembrando sempre que o efeito de verdade é um subconjunto de uma situação dada. De sorte que uma proposta teórica que pretendesse aferir a veracidade do mito e da ciência pelos mesmos critérios de julgamento, não apenas chegaria a resultados inverídicos, como igualmente absurdos, uma vez que mito e ciência requerem processos de averiguação e comprovação de acordo com o contexto específico em que são produzidos. Com bem disse Gleise (1997), os critérios de verdade das teorias científicas partem do pressuposto de que elas são testáveis e devem ser refutadas caso não se adaptem à realidade. Logo, à ciência são aplicados critérios de testabilidade no sentido de verificar suas proposições com base no par falso/verdadeiro e na possibilidade de que sejam testadas, demonstradas e mesmo comprovadas experimentalmente.

Ao passo que os critérios de aferição da veracidade do mito não passam pelo julgamento de verdadeiro ou falso, nem tampouco pelo da experimentação, mas depende diretamente de sua efetividade. Para Lévi-Strauss (1991), a verdade do mito não se define por seu conteúdo, mas por suas propriedades invariantes. Ou seja, o mito vale como verdade pela sua eficácia (teste e comprovação de eficácia/não-eficácia). Ou ainda, por sua perpetuidade como fundamento dos sentidos que se disseminam nas práticas discursivas de um povo.

As relações de similaridade e, portanto, de diferenciação, entre o pensamento mítico-mágico e o científico, como dois modos análogos, mas nunca identificáveis, de percepção, explicação e interação com o mundo, são postas nos seguintes termos por Tambiah (1985:60,61):

“While both ‘magic’ and ‘science’ are characterized by analogical thought and action, they comprise differentiated varieties whose validity it would be inappropriate to measure and verify by the same standards. Magical acts, usually compounded of verbal utterance ... constitute ‘performative’ acts...”

“In contrast, the exploitation of analogical thought in science consists of making the known or apprehended instance serve as a model for the incompletely known in the phenomenon to be explained. The model serves to generate a prediction concerning the *explicandum*, which is then subjected to observation and verification tests to ascertain the prediction’s truth value.”

De maneira que os critérios de verificabilidade e demonstrabilidade da verdade, em sociedades tribais de tradição oral, não podem artificialmente derivar dos paradigmas científicos. Isto é, não é possível aferir a veracidade das proposições contidas nos mitos com base em instrumentos teórico-metodológicos produzidos por um saber acadêmico, estranho à ordem da racionalidade e da discursividade mítica. O critério de verdade na tradição oral liga-se, de um lado, à sacralidade (porque a palavra e o saber derivam dos deuses) e, de outro, à memorialidade. É verdadeiro porque sagrado e porque imemorial. Ser imemorial significa que, tendo-se originado em um tempo não-cronologizável, permanece atuando no tempo presente. A sua permanência, a sua eternização na memória discursiva e social, é a comprovação de seu caráter de verdade.

A eficácia dos mitos e dos rituais mágico-religiosos (partindo do pressuposto que, enquanto prática discursiva e dialógica, os rituais são respostas organizacionais e institucionais da sociedade em torno e a partir dos relatos míticos) deve ser julgada com base em critérios que levem em consideração os seus efeitos de persuasão, de expansão de significado e, com relação às cerimônias rituais, de validade, de legitimidade e de completude.

Julgar a verdade de um mito implica, necessariamente, em considerar que as narrativas mitológicas apresentam uma dupla face: de um lado são formas instituídas que sustentam os valores e os sentidos de uma dada comunidade e, de outro, funcionam como documentos para o estudo de uma dada cultura (Gleiser, 1997). É, portanto, uma resposta possível (culturalmente adequada e perfeitamente integrada ao sistema geral de pensamento de um povo, como uma forma específica de racionalidade) ao problema fundamental da origem do universo. Nesse sentido, “os mitos encenam todas as respostas lógicas que podem ser dadas à questão da origem do universo, incluindo as que encontramos em teorias cosmológicas modernas” (idem:18). Assim, uma analogia possível entre as teorias míticas e as científicas só faz sentido quando se considera que “ambos representam nossos esforços para compreender a existência do universo” (ibidem).

Entre os mbyá, por exemplo, a aferição da verdade do texto mítico ou sagrado não ocorre como revelação, mas pela aceitação da verdade ancestral, indicativo de sua

perpetuidade e eficácia. Ou seja, é verdadeiro porque imemorial e não revelado, porque parte inextricável do processo histórico-social. No texto do mito não há sentidos de superfície através dos quais o exegeta (os karai) pode, por meio da reflexão, encontrar os sentidos profundos que seriam os permanentes e verdadeiros. O indivíduo mbyá trata o corpo mitológico e doutrinário como modelar, como princípio ético, filosófico-religioso, jurídico e histórico.

A linguagem ritualística, usada nos processos de cura, nas preces, na evocação de divindades, é um outro argumento a favor da hipótese de que a verdade mítica é aferida pela imemorialidade. Via de regra, a linguagem ritualística, como parte do vocabulário sagrado, e em cuja composição entram arcaísmos e fragmentos lingüísticos diversos, configura-se como uma variedade lingüística que, no imediato da cena enunciativa, apresenta baixo índice de inteligibilidade referencial. Uma das hipóteses para essa ocorrência é que, sendo os deuses os interlocutores, é preciso criar um espaço conversacional diferenciado do habitual, e esse espaço conversacional forma-se mediante o uso de uma linguagem a qual só os deuses podem entender. Na relação de interlocução entre homens e deuses, o horizonte da referencialidade lingüística altera-se drasticamente: a inteligibilidade do dito/não dito transfere-se do plano humano para o plano divino.

Geralmente, os arcaísmos e a linguagem incompreensível (no plano terreno) referem-se a uma língua-tempo diretamente ligada à existência dos deuses, portanto, trata-se de uma língua não falada pelos homens e da qual estes têm lembrança apenas de fragmentos (memória discursiva). Ocorre também o uso distorcido da língua (fala entrecortada, murmurada, de todo modo ininteligível pelos ouvintes imediatos), visando criar o efeito de um poder sobrenatural de ultrapassagem, pela qual o oficiante interage conversacionalmente, por encontrar-se ocupando o mesmo espaço lingüístico e discursivo, com as divindades.

A partir dessas considerações, passo a tratar da questão das teorias cosmológicas presentes nas narrativas mitológicas, bem como de sua relação com as práticas discursivas da sociedade mbyá. O questionamento cosmológico deriva, ante a constatação evidente de que existem as coisas (o céu, a terra, o dia, a noite), da necessidade do homem em estabelecer um princípio, uma ordem e uma interpretação para o mundo e a vida. Assim, o homem, avançando para além de suas vicissitudes e necessidades imediatas, volta-se para o universo e se pergunta como e porque tudo isso existe, qual a sua origem. Esse questionamento, basicamente, leva a duas respostas que são diametralmente opostas e que, por sua vez, refletem dois modos distintos de enfocar o universo: a) algo criou o universo; b) o universo sempre existiu. Assim, todas as culturas têm-se perguntado acerca dessa questão fundadora e têm oferecido respostas

que, de uma maneira ou outra, satisfazem o desejo de saber e de verdade, que é inerente ao homem e que é, ao mesmo tempo, um desejo de tranquilidade e conforto necessários à construção da vida social.

O cosmológico, como sistema de crença, ou como concepção de mundo, é central, considerando o papel do imaginário instituinte em sociedades míticas. Contudo, trata-se mais propriamente de uma historicidade mostrada, isto é, trata-se de uma forma cristalizada a que as sociedades tribais recorrem sistematicamente ao se indagarem acerca de seu modo sócio-histórico de ser. Em sua dimensão de historicidade mostrada, a concepção cosmológica representa o desenvolvimento de um processo histórico-social que determina o modo particular em que se configura a organização social (rituais, ciclos de vida e de produção).

Por cosmologia entendo um conjunto de concepções que explicita, enumera e explica os fenômenos universais como um todo ordenado, bem como as normas e os processos que os governam (Tambiah, 1985). A cosmologia relaciona-se aos elementos que a comunidade considera sagrados e constituintes do corpo de concepções que deve ser perpetuado. Assim, a cosmologia é um tratado que relaciona os homens entre si, os humanos e a natureza e, finalmente, os homens aos deuses, demônios e demais seres não-humanos. Segundo Tambiah (op. cit.), a concepção cosmológica deve ser entendida para além do mero estado de crença dos indivíduos, pois encontra-se imbricada com os mitos, os rituais, códigos legais e demais elementos do imaginário instituinte tribal, uma vez que se estabelece uma relação dinâmica entre cosmologia \Rightarrow cosmo-teo-antropogonia \Rightarrow doutrinas religiosas \Rightarrow rituais: configurando uma prática discursiva. De forma que a se a auto-representação da sociedade recorre à cosmologia, a concepção cosmológica, por seu turno, desenvolve-se a partir das estruturas sócio-simbólicas da sociedade. Isso significa que a sociedade desenvolve um sistema de referência cruzada que, em última instância, constrói a imagem projetada que a sociedade (os seus membros) faz de si mesma: uma imagem dialética (Williams, 1979).

A cosmologia incorpora-se à ação ritual como um processo ou sistema categorial que descreve o mundo. Trata-se, pois, de um sistema classificatório (taxonomia), ao mesmo tempo em que é uma teoria do conhecimento, de sorte que as concepções cosmológicas:

“... are frameworks of concepts and relations which treat the universe or cosmos as an ordered system, describing it in terms of space, time, matter and motion, and peopling it with gods, humans, animals, spirits, demons, and the like. Cosmogonies consist usually of accounts of the creation and generation of the existing order of phenomena, explaining their character and their place and function in the scheme.”

(Tambiah, 1985:3)

De acordo com Tambiah, a organização da interrelação entre o plano cosmológico e o social compõe-se de três níveis de domínio, por sua vez interconectados:

- a) **Domínio do mito:** relativo ao tempo das origens (criação/revelação do universo).
- b) **Domínio do ritual e do mágico:** domínio da prática discursiva, caracterizado pelo uso da linguagem sagrada e de atos não-verbais integrados, porque o ritual é simultaneamente a palavra e o ato.
- c) **Domínio dos profetas e xamãs:** domínio simultâneo do social e o sagrado. Os profetas e xamãs são os responsáveis pela ação e eficácia dos ritos, porque são os que mantêm a ligação indispensável com a dimensão divina. São eles que, no espaço social, fazem falar a voz da divindade, afinal, todo ritual é um sistema simbólico de comunicação culturalmente estruturado (Tambiah, op. cit.).

A relação entre a concepção cosmológica e a ritualidade é intermediada pelo mitológico. De modo que, cosmologia e ritual se reafirmam reciprocamente, uma vez que nenhum ritual se realiza fora das condições determinadas pelo saber contido nas narrativas mitológicas, ao mesmo tempo em que a ordenação cosmológica é uma representação formalizada, arquetípica, dos processos ritualísticos. O mito aparece, então, como a forma historicizada pela qual tanto o cosmológico quanto o ritual são apresentados, instituídos e transmitidos.

Através da narrativa mítica, o presente do rito e do cosmos é lançado no tempo originário do mito (seja o tempo zero, seja o tempo indefinido do universo). Contudo, se esse processo de projeção tempo-espacial do imaginário instituinte ocorre (no sentido do tempo mítico), também ocorre o processo inverso: na realização dos ritos e na evocação do cosmológico, o tempo do mito (o tempo imemorial em que tudo passa a ter existência narrativa) também se incorpora ao tempo presente da realização ritual. É dessa forma dinâmica e integrada que as culturas de tradição oral conseguem manter, numa perpetuação que também é incorporação, a sua identidade.

Nessa perspectiva, igualmente, as narrativas míticas são aferidas quanto a sua veracidade e eficácia. Obviamente que subsiste um entrejogo de significâncias entre o mito, os rituais, a religião, o mágico e a organização social, tanto no que se refere a sua performatividade, quanto a sua prática social. A interconexão entre essas instâncias — o fato de que cada uma delas suscita e reforça a outra — é, por sua vez, mais um modo de, no contexto mesmo da sociedade, poder verificar a atuação e, por conseguinte, a veracidade ou eficácia desses elementos, como práticas discursivas, visto que todo cerimonial ritualístico que, no plano simbólico sustenta a sociedade, é um pôr em prática, ou em ação, a cosmologia e o mito.

Como já mencionado, o desenvolvimento das teorias cosmológicas está associado a duas concepções distintas de universo: uma em que o cosmo é criado, e outra em que sua existência não se deve a nenhum tipo de criação. Essas concepções cosmológicas estão associadas a dois tipos de narrativas míticas, uma que trata da origem a partir de um tempo-zero: $t = 0$; outra que narra um universo eternamente existente.

Ao primeiro tipo de narrativa mítica cosmológica (cosmogonônica), com início determinado, pertencem os mitos de criação (exemplificados pelos mitos guarani e desâna). Ao segundo tipo de mito, sem início determinado, pertencem os mitos de origem (exemplificado pela mitologia dos kayapó). Os mitos de criação, nos quais há um momento preciso em que o universo começa a existir, implicam em um universo com idade finita. Já os mitos de origem, cujo momento do fluxo temporal, em que a narrativa incide, é sempre um recorte determinado pela formação histórico-ideológica da sociedade, descrevem um universo infinitamente existindo, sem início e idade determinados.

De acordo com concepção cosmológica mbyá, o universo apresenta-se gerado pela intervenção de um ser criador, através de um movimento de contínua expansão de Nhamandu (o ser positivo, criador e organizador do cosmo) que, emergindo do caos (o nada) originário, propicia a geração da matéria, a partir de um estado inicial (tempo zero do evento), sobre o qual age a vontade do ser criador, ato do qual resulta a singularidade e a complexidade observada no mundo. O estado inicial, descrito no mito como a noite originária (representação do caos primordial, do vazio ou do não-ser), já se apresenta como o núcleo essencial do pensamento metafísico mbyá, manifesto na antinomia entre a noite originária (o não-ser) e Nhamandu (o ser criador). Em outros termos, a noite originária é o contínuo, o absoluto, e a ação representada pelo movimento de expansão e manifestação da vontade de Nhamandu, introduz o discreto, o relativo.

Contudo, a antinomia noite originária/Nhamandu não se verifica entre dois seres absolutamente dicotomizados, mas transparece na narrativa mítica uma perspectiva dialética, visto que é “no coração da noite originária” que Nhamandu estava antes de surgir. Desse modo, a noite é a base propiciadora não apenas de Nhamandu, mas de tudo o mais que ele cria (por expansão). Considerando o mito mbyá, pode-se dizer que o infinito cria o finito, ou ainda, que do infinito se gerou o finito, que do contínuo nasce o discreto; e do absoluto, o relativo.

No mito mbyá presentifica-se uma tensão entre o não-ser e o ser, de cuja resolução deriva a inauguração de uma nova fase universal. Além do mais, confere-lhe um tempo cíclico, pois embora o universo não seja novamente destruído/(re)criado, no plano simbólico as mudanças de estação representam (recriam) esse momento fundador: “o vento originário no coração do qual nosso pai/de novo se deixa unir cada vez que

volta/o tempo originário” (Clastres, 1990:24). Desse modo, o tempo cíclico ou circular comporta um número indeterminado de ciclos (recomeços), discursivamente interpretados e historicizados nos rituais.

No caso dos mbyá, esse tempo cíclico pode ser representado como uma espiral e não como um círculo, uma vez que essa volta acontece dialeticamente não no mesmo ponto espácio-temporal, mas deslocando-se para um devir. A linha do movimento parece descrever um retorno ao ponto de origem, quando, de fato, retoma, em planos mais elevados, frações do estado original. A concepção do desenvolvimento ou do movimento em espiral contrapõe-se à concepção de um eterno retorno, cuja linha de desenvolvimento desenha um universo definitivamente igual a si mesmo.

Assim, o lugar discursivo do mito de criação mbyá, como prática discursiva, é a tensão, a continuidade dialética entre o caos e a ordem, entre a morte e a vida, entre o sofrimento do tempo corpóreo (histórico) e a felicidade do tempo da eternidade (o divino). Outro elemento que compõe a formação discursiva dos guarani mbyá, presente nos relatos mitológicos, é a errância. A errância se apresenta na materialidade discursiva através da expansão universal de Nhamandu, expressa por oguero-jera. Além disso, ela se encontra presente nos domínios em que se divide o panteão mbyá (cf. cap. 2 do Segundo Movimento), na tensão entre a Yvy Mba’e Meguá e a Yvy Marã Eý ou, no terreno da ética mbyá, entre o coletivo e o individual. É pelo domínio discursivo da errância que se pode melhor compreender os movimentos migratórios tradicionais, assim como a postura introspectiva que caracteriza a migração pelo onhemokandire e pela aquisição do aguyje. É também pela determinação da errância que podemos interpretar tanto a disjunção nome mbyá/nome cristão, como os deslizamentos de sentido presentes nos enunciados mbyá, considerando que o interlocutor seja ou não uma pessoa-mbyá.

3. O MITO E A ARTE VERBAL

Passarei agora a discutir a questão das narrativas míticas como produto de arte verbal, iniciando pelas considerações acerca das bases teóricas e das metodologias de análise que compõem o quadro disciplinar da etnopoética, incluindo questões relativas aos tipos de arte verbo-rituais que são encontradas em sociedades de tradição oral, bem como aquelas relativas à sua importância cultural e à sofisticação técnica. Em seguida, a discussão envereda pela consideração específica da arte verbal do mito, a sua estruturação poética e discursiva, a sua produção face ao acervo tradicional e à criação individual, passando, ainda, pela consideração acerca da questão da autoria e das versões.

Se, no entanto, é no campo da etnopoética que analiso os mitos guarani mbyá, torna-se necessário proceder a um deslocamento teórico em função da perspectiva analítica e metodológica a que me filio, a AD, mediante a qual o meu enfoque recorta a materialidade poética dos mitos mbyá. Desse ponto de vista, os mitos em sua poeticidade não são abordados especificamente como matéria estética e cultural, produto de uma forma de simbolizar e manifestar uma apreensão esteticamente determinada do mundo, mas como processos discursivos, cuja materialidade é simultaneamente lingüística e poética.

Com base tanto nos fundamentos da etnopoética, quanto da análise do discurso, o meu propósito é apresentar uma análise poético-discursiva dos três primeiros mitos fundadores dos mbyá: **Maino i reko ypy kue** — os primitivos costumes do colibri; **Ayvu rapyta** — o fundamento da linguagem humana; e **Yvy tenonde** — a primeira terra. A minha base de dados empíricos é formada pelas versões guarani e espanhol, de Cadogan, e pelas versões (traduzidas para o Português) de Clastres (1990). Assim sendo, ao lidar com a materialidade linguístico-poética desses textos, sua construção e sua inserção na sociedade mbyá como expressão artística verbal, o que procuro mostrar é de que forma a prática discursiva funciona na sociedade mbyá, bem como relacioná-la a hipótese central, de acordo com a qual o mito constitui um discurso fundador.

3.1. No campo da arte verbal: a poética da oralidade

Toda fala é um acontecimento. Como acontecimento, o ato de fala constitui um desempenho-atuação-representação¹, que é determinado pelo contexto social e situacional (classe, instituição, ritualidade) particular em que o acontecimento-fala ocorre. Todo ato de fala, por conseguinte, seja formal ou informal, sujeita-se a regras que são tanto gramaticais quanto sociais, pois falar não se configura como uma prática linguageira isolada do corpo social. Além do mais, os atos de fala do cotidiano implicam numa relação dialógica, entre sujeitos sociais determinados, bem como situações social e culturalmente marcadas e que, em suma, determinam o acontecimento da fala como prática sócio-histórica.

Assim, qualquer que seja o evento enunciativo de que participa o falante, seja cumprimentar, despedir-se, relatar, informar, pedir, responder/perguntar ou divagar, manifesta essas regras que, por sua vez, são materializações das relações complexas entre a fala, como ato individual num horizonte discursivo socialmente determinado, e a vida social. Mais ainda, ao proferir enunciados, o falante não apenas fala ou realiza atos de fala, mas produz discursos, visto que a sua fala implica uma certa posição enunciativa que ele, como sujeito, ocupa. Deste modo, as estratégias do falante evocam posições de sujeito e, simultaneamente, a gama de discursos e sentidos que circulam pela sociedade, interdiscurso.

Considerando que a língua é um produto social e socializável, e portanto, que todo evento de fala se realiza como discursivização, é preciso reconhecer, com Franchetto (1986:44), que “as palavras são como as condições limites da interpretação de um enunciado; elas conformam o conteúdo proposicional e podem funcionar como índices textuais que contribuem para criar a situação em que o enunciado deve ser interpretado”. Ora, o que fica realçado da condição das palavras num enunciado qualquer é a sua função discursiva. Deste modo, um evento discursivo faz circular uma rede de indicadores que atuam de forma simultânea em vários níveis (formais e sociais): palavras, entonação, ritmo de fala, circunstâncias em que o enunciado ocorre, posição de sujeito enunciador, posição de sujeito enunciatário. Nos textos narrativos, por exemplo, a estruturação paralelística também atua como indicador de interpretação e, conseqüentemente, realiza-se como um evento discursivo.

De acordo com o que já foi dito em outras oportunidades, ficou claro que a narrativa mítica é uma fala, ou melhor, um evento de linguagem. E, como tal, só pode ser apreendido no contexto de sua produção e da situação social em que se insere e da

¹. A expressão **desempenho-atuação-representação** é uma forma de “traduzir” o termo *performance*, tentando dar conta do complexo social e artístico nele contido.

qual, afinal, resulta. Se assim é, o mito, em sua condição de evento de linguagem, é um discurso. Ora, tratar o mito como discurso implica relacioná-lo necessariamente à ideologia, visto que o discurso é a materialidade da ideologia, pois é o "locus of the expression of ideology and especially of the playing out and the working out of conflicts, tensions, and changes inherent in ideological systems" (Sherzer, 1990:7). Falar em ideologia, é falar numa complexa rede de relações em que se cruzam, ou que coexistem numa unidade contraditória, a história, a estrutura política e social, o modo de produção e as relações aí estabelecidas, as crenças coletivas e individuais, as relações sociais entre os diversos segmentos do grupo. Todos esses aspectos são expressos, como materialidade histórica, nas diversas práticas discursivas próprias da sociedade indígena.

As formas narrativas de grupos indígenas, como práticas discursivas, refletem a organização social, o imaginário e a formação ideológica do grupo, bem como as relações sociais e políticas entre os diversos segmentos em que o grupo se divide e institucionaliza (adultos / crianças, homens / mulheres, indivíduo / coletividade). Essas relações são de natureza dialética e, portanto, envolvem conflitos, contradições e superações que perfazem o jogo social e reproduzem a ideologia dominante.

Se é verdade que os discursos em sua historicidade manifestam a ideologia, também é verdade que o discurso tem um papel relevante no nexo estabelecido entre linguagem-cultura-sociedade. Entretanto, todas as relações aí vislumbradas só são possíveis se for pensada a história e as relações sociais concretas desenvolvidas a partir das condições objetivas de existência das sociedades. Em vista disso, verifica-se que o conjunto das atividades que se reúnem sob o rótulo de arte verbal, estabelece uma relação inextricável entre o ético e o estético, uma vez que esta se rege pelas regras sociais inerentes à organização social do grupo tribal e encontra-se relacionada às práticas discursivas próprias desse tipo de sociedade, sem o que, aliás, não poderiam desenvolver-se formas de representação.

A arte verbal configura-se, nas sociedades tribais, como um momento singular em que as regras sociais estão sendo materializadas e, por isso mesmo, revela-se o instante em que o estético (individual) apreende o ético (coletivo) e o transforma em representação artística. Neste sentido, a arte verbal dos povos indígenas afigura-se como parte inextricável do seu ser social (ethos tribal), e não uma atividade individualizada, embora assente-se na habilidade e artisticidade individual. Trata-se de uma forma de expressão, um gênero discursivo, integrado às atividades e ao universo cultural da tribo.

No cenário em que o artista tribal se apresenta não ocorre a suspensão da ética, antes, é a ordem ética que subjaz à realização da manifestação artística individual. Assim, o conjunto das manifestações eidéticas constitui a materialidade histórica dessa confluência entre o ético e o estético, ou ainda, entre os processos individuais de

expressão artística e aqueles que fazem parte do acervo coletivo (arquivo), de natureza histórico-social. Como já antes referido, estabelece-se um nexu indispensável entre a criação individual (a polissemia) e o respeito à tradição (paráfrase), condição fundamental para que a obra seja criada, representada e fruída.

Nas culturas de tradição oral, as narrativas são transmitidas através de formas determinadas de desempenho-atuação-representação que, em si mesmas, evidenciam a existência de interrelações entre gêneros, estilos e as formas de sua utilização nos contextos da comunidade (Hymes, 1974). Desta forma, a performance, ou os processos e procedimentos individuais de desempenho-atuação-representação, constitui um balanço entre o aspecto criativo do indivíduo e a estrutura normativa da convenção social. Este fato realça a existência de estilos de fala, com regras específicas para regulamentar cada um desses estilos possíveis e permitidos, bem como a de regras mais gerais para determinar a escolha de um ou de outro estilo, consoante o contexto de enunciação e o tipo de atividade.

A performance, como uma forma de dramatização da narrativa, mediante uma gama de recursos expressivos característicos da oralidade, é uma modalidade de uso da língua, um modo de falar (Lord, 1959; Bauman, 1977). Trata-se, mais especificamente, de uma forma de comunicação falada, que é parte constitutiva da arte verbal e implica um recorte ou uma atitude de caráter individual, ao mesmo tempo que uma responsabilidade social, face a um contexto situacional específico, determinado pela audiência e pela adequação social.

Na performance, seja por ocasião de rituais, seja em outros momentos da vida social, ocorre uma integração performativa entre autores e audiência, de sorte que a apresentação só se efetiva nessa relação para/com que se estabelece no espaço discursivo da performance, no qual o artista se transfigura naquilo que representa, ao mesmo tempo em que os acontecimentos narrados, já acontecidos num horizonte temporal relativístico, retornam (re)acontecem no tempo-espaço exato da performance. Neste tipo de performance artista e público comparecem como atores do acontecimento representado.

Existe uma dinâmica parafrástica-polissêmica própria da performance pela qual, invocando-se e conformando-se à tradição, isto é, ao arquivo de formas estabilizadas, ou à intertextualidade, ela renova e se renova. Discursivamente, a performance trabalha na tensão entre o pré-construído (o sempre já-lá dito, o repetível) e o deslizamento dos sentidos. Lembrando Pêcheux (1992), ao dizer que todo enunciando é passível de sofrer deslocamento de sentido e de forma, compreende-se porque o mito, cuja materialidade se historiciza no ato de narrá-lo, não possa ser nem homogêneo, nem estático (Graham, 1995).

Nesse sentido, a performance implica, de um lado, a existência de uma forma institucionalizada pela qual a comunidade reconhece a autoridade e a legitimidade de que conta e, de outro, uma ritualidade referente à execução formal da narrativa, como condição de habilitação artística, na qual faz-se uso de um tipo de linguagem que se diferencia da linguagem ordinária. A performance, como parte da prática discursiva tribal, aponta para o funcionamento do magma de significância, sendo que uma de suas características mais relevantes é a singularidade. Cada ato, cada acontecimento, constitui uma encenação única, irrepitível, da arte verbal. E ainda que o conteúdo do que está sendo representado possa ser repetido, o ato narrativo ou performático jamais o será.

É preciso considerar, ao mesmo tempo, que a irrepitibilidade do desempenho-atuação-representação do poeta tribal deriva, em grande parte, do fato de sua criação basear-se na matéria oral e, conseqüentemente, na memória. Assim, cada ato narrativo é único não apenas porque produção verbo-memorizada de um indivíduo, mas principalmente porque é um ato de oralidade e de memória. Na relação intrínseca já estabelecida entre criação e tradição, deve-se considerar que os lapsos de memória também contribuem no processo de criação e, principalmente, no de representação. Compreende-se, dessa forma, porque os processos formulaicos constituem parte integrante da poética verbal.

A arte do poeta tribal consiste tanto na aprendizagem de memória do acervo cultural da tribo, quanto na habilidade pessoal de compor novos arranjos e novos modos de narrar, sempre partindo dos padrões tradicionais que fazem parte da herança tribal e que, em grande medida, condicionam o fazer poético de cada mitonarrador. Isso significa, por outro lado, que, na prática da mitonarrativa, as fórmulas memorizadas (Lord, 1959), como resultado de um longo processo de aprendizagem e prática poética, inserem-se na ordem da intertextualidade e não são simplesmente reproduzidas como repetições mecânicas. As fórmulas são parte integrante do processo de elaboração e apresentação de narrativas, pois são o fundamento ou a base de recursos capaz de gerar novos jogos narrativos. E é na capacidade de administrar a herança cultural e de renová-la a cada nova narrativa que reside a maior ou menor habilidade poética, ou a vocação artística, de cada mitonarrador.

O formato pelo qual as narrativas tribais são fixadas na memória é o texto. É na forma de texto que um indivíduo é capaz de (re)produzir as narrativas de origem, as fórmulas rituais, os cantos xamanísticos e as preces. A memorização, entretanto, não é um processo mecânico de pura reprodução textual, mas se refere a um processo dinâmico de textualização que, regulado pela especificidade da ordem oral, fixa a forma e o conteúdo, estabiliza sentidos e, ao mesmo tempo, constrói uma realidade

interpretativa do texto. Por ser dinâmico e oral, o processo de textualização abre espaço para a variabilidade, o que faz com que o texto narrado seja e não seja o mesmo, de forma que cada versão, no contexto da prática discursiva tribal e obedecidas as condições de sua ritualidade, encontra-se legitimada.

Nesse sentido, é possível dizer que o texto não começa nem termina na (re)produção do mitonarrador. O texto começa e aponta para a tradição e, simultaneamente, para as versões igualmente legítimas dos demais mitonarradores. A prática discursiva tribal compreende, pois, esse duplo movimento no qual o mitonarrador funciona como um ponto de convergência e dispersão textual. Isso significa que o poeta tribal encontra-se numa posição privilegiada, na qual a sua narrativa é uma forma conservadora, porque tem na tradição a fonte e o destino de sua elaboração e representação e, ao mesmo tempo, representa uma ruptura, porque é uma forma singularizada, única, portadora de novos sentidos.

O papel discursivo, determinado pela instituição tribal, do mitonarrador não o circunscreve a repetir neutralmente um texto memorizado, mas o investe de legitimidade para interagir com ele. O narrador improvisa o seu texto, interpreta-o, recria-o a cada nova apresentação. O narrador tem por função (re)textualizar o texto da tradição, de forma que ele não é somente o ator mas o autor de uma nova versão, ao mesmo tempo que seu comentador. O que deve ser ressaltado quanto a isso, é que o texto da tradição não se apresenta como uma fórmula fixa, indefinidamente igual a si mesmo. Por ser oral e matéria de memória, o texto encontra-se em permanente processo de reelaboração textual e discursiva, de modo que cabe ao mitopoeta, bem como à audiência não apenas representar mas vivificar o texto.

Na arte verbal, como evento de desempenho-atuação-representação, encontram-se presentes vários elementos que são usados pelo artista, sendo que o modo como ele os arranja depende de sua maior ou menor habilidade, ou artisticidade. Entretanto, o fato mesmo de poder manipular esses elementos (de língua, de história, de tradição) implica que subsiste uma tensão entre artista e audiência (entre o individual e o social), através da qual se legitima esse jogo de manipulação. Desse modo, a platéia, que forma juntamente com o artista a condição necessária para a existência das formas de desempenho-atuação-representação, tem participação ativa na representação dos jogos posto em cena, estabelecendo-se um perfeito equilíbrio e complementação entre os dois actantes, de forma a efetivar processos como insinuação, citação, imitação, gracejos.

Essa característica leva a considerar, ainda, que uma das diferenças marcantes entre a poesia escrita e a oral incide no fato da composição poética oral realizar-se no ato de sua representação, uma vez que não há distância entre uma e outra etapa do processo. Tampouco ocorrem formas de estabilização ou perpetuação de cada um dos

atos de desempenho-atuação-representação realizados pelo mitopoeta, a não ser, é claro, quando eles são gravados e divulgados, seja por interferência de agentes estranhos ao grupo, seja em consequência de incorporações transculturais. Naqueles grupos que já desenvolveram formas de escrita (seja em língua nativa, seja em português), ou que se utilizam de recursos tecnológicos (gravador, filmadora), as representações podem ser preservadas e utilizadas para fins didáticos, e como forma de preservação da cultura local.

3.2. Etnopoética ou a mitologia como arte verbal

A quantidade e a qualidade dos trabalhos analíticos, que têm por objeto a produção de formas de expressão artísticas em sociedades de tradição oral, não deixam margem de dúvida quanto à constatação de que esses povos manifestam, em vários níveis, uma atividade poética. Segundo Sherzer & Urban (1986:3) falar em poética relativamente à produção oral de grupos indígenas, significa referir a uma forma específica de fazer uso dos recursos lingüísticos, cuja resultado implica:

“... the organization of discourse into lines and other units, the employment of forms of repetition, especially parallelism, to create verbal patterns, the use of such symbolic processes as metaphor, the dramatization of voice, and the development of distinctive narrative styles.”

É a existência desse tipo de produção que justifica dizer que entre os povos indígenas manifesta-se uma literatura. Com relação ao que se deve entender por literatura, de acordo com Bright (1984), há duas maneiras de conceituá-la: ela pode ser entendida de um modo mais genérico como a arte cujo matéria são as palavras; ou de um modo mais restrito: arte escrita com palavras. É em sua acepção mais genérica que se deve situar a arte com palavras que os povos de oralidade produzem. Para Bright (op. cit.:80) o termo literatura deve ser entendido como se referindo “to that body of discourses or texts which, within any society, is considered worthy of dissemination, transmission and preservation in essentially constant form.” Dessa forma, a literatura de povos de tradição oral deve compreender o conjunto de realizações produzidas, transmitidas e apresentadas oralmente. Nas sociedades indígenas, a produção literária frequentemente se refere aos mitos, às lendas e outras formas de expressão verbal. Outra característica dessa produção literária é que, mesmo quando apresentada ou representada em forma escrita, ela permanece sendo, devido às suas especificidades de forma artística estritamente verbal, um exemplar de literatura oral.

Dai já ter deixado de soar academicamente estranho falar-se em literatura oral ou verbal, ou em poética oral ou verbal, ou em arte verbal ou ainda em etnopoética. O uso de termos tradicionalmente consignados para indicar a produção escrita, justifica que, ao ser empregados para classificar a produção artística de grupos de tradição oral, eles sejam delimitados pelos adjetivos oral ou verbal, os quais especificam que se trata de produção poética não escrita. O termo etnopoética, por sua vez, já é por si só indicativo de uma exclusão, visto que o termo etno, associado a qualquer rótulo, como em etnoastronomia, etnobotânica ou etno-história, indica que se trata de uma atividade de produção de saber própria de grupos populacionais de cultura majoritariamente oral. Assim empregado, o termo etnopoética introduz ou reproduz uma diferença de cunho estigmatizante, entre uma poética, sem qualificativos, e aquela que é produzida com base na oralidade. De qualquer modo, não existem motivos teóricos e/ou metodológicos que impeçam a utilização livre, desde que feitas essas ressalvas, desses rótulos, quando fizer referência genérica à produção literária própria de grupos tribais.

Assim sendo, a poética verbal se define pela presença de uma fala marcadamente estilizada, formalizada e ritualizada, constituindo um estilo em que o melódico e as figuras de linguagem predominam (Franchetto, 1989). Como toda representação artística, a arte verbal sustenta-se em critérios formais: ritmo, rima, métrica, música, exploração dos recursos da língua, e na tradição. Ao mencionar a tradição, o que fica implicado é o acervo narrativo próprio do grupo, os diversos gêneros e a interdiscursividade e a intertextualidade. Trata-se, pois, de um estágio em que o domínio dos recursos expressivos (gramaticais e simbólicos) da língua funde-se com a sabedoria da arte de narrar, do conhecimento da história e dos destinos da tribo, e ambos confluem para uma experiência de totalidade, da qual frui-se o prazer da narrativa tanto quanto o êxtase ritual. Nas sociedades de tradição e transmissão oral, essas formas de falar bonito, são, na opinião de Franchetto (op. cit.) vitais para a preservação dessas sociedades e para a manutenção de sua identidade intra e intertribal.

Contudo, se a literatura ou poética oral, estrito senso, define-se como aquela que ocorre em sociedades determinadas por um modo de transmissão fundado na oralidade, nas quais a dicotomia oral/escrito não se apresenta, como é o caso específico da sociedade guarani mbyá, na qual as formas artísticas são aprendidas, compostas, apresentadas e transmitidas de modo exclusivamente oral, isso não significa afirmar que não haja produção de uma literatura oral em sociedades de escrita, sendo os cantadores e repentistas nordestinos um exemplo cabal da poética oral.

E todavia, o diferencial entre a literatura oral, em sociedades com escrita, e aquela própria de sociedades sem escrita, é que na primeira, há sempre um modo da produção poética oral encontrar referências contextuais, sejam históricas e/ou

intertextuais, na produção poética escrita. Na segunda, ao contrário, não há padrão escrito subjacente ou tangente à produção oral. Em certo sentido e com muito cuidado pode-se dizer que nessas sociedades lida-se com uma oralidade absoluta. Essa afirmativa implica em fazer abstração da existência de sistemas de representação visual e de diversas formas de expressão gráfica, como recurso produtivo de transmissão: pintura corporal, decoração gráficas de objetos de uso cotidiano, bem como a função simbólica de cestaria e plumária.

A definição do que é ou não poético, no conjunto da produção verbal de um grupo indígena, requer um olhar analítico que leve em conta o ponto de vista da comunidade, pois é no interior do sistema lingüístico e em relação a recortes do tipo ritual, fala política, cantos de cura, que o poético transparece. A consideração dessas instâncias de uso lingüístico como poéticas, em sociedades tribais, nas quais a função estética não ocorre isoladamente mas deve sempre ser considerada em sua integração com outras funções (Sherzer & Urban, 1986), não pode prescindir do valor e do julgamento de elaboração lingüística que somente os críticos nativos podem asseverar.

Assim, então, o requisito específico para que um texto seja considerado como produto da literatura oral é que ele tenha forma artística (Jason, 1969). A condição de ser produzido e/ou transmitido oralmente é necessária, mas não suficiente para garantir que um texto seja classificado como arte verbal. Para preencher tal condição, é imprescindível que o texto apresente uma elaboração artística e seja, conseqüentemente, avaliado como tal pela comunidade nativa. Ou seja, o que distingue, nas culturas de tradição oral, um texto comum de um artístico é, à semelhança do que ocorre em qualquer outro tipo de sociedade, a sua poeticidade, a sua capacidade de ser consumido e fruído por suas características ou efeitos estéticos.

O estudo circunstanciado da produção artística dos povos indígenas, pela etnopoésia, contribui, além disso, para não deixar dúvidas quanto ao fato das narrativas orais constituírem em uma forma autônoma de arte, e não como estágios primitivos da narrativa escrita. Dizendo que a arte verbal dos povos indígenas é uma forma de expressão artística cuja especificidade decorre da oralidade, muito também é dito acerca da capacidade mental (intelectual, cultural) desses povos, cuja arte, tal qual a das sociedades ditas de civilização, é altamente elaborada, ainda que servindo para diferentes propósitos (Tedlock, 1983).

Cabe, finalmente, indagar, considerando a produção literária dos povos indígenas, se é possível distinguir entre formas poéticas e formas prosaicas? À distância, parece óbvio que as formas corriqueiras de fala se enquadram melhor na categoria de prosa que na poética. Mas não é esse o cerne da indagação: considerando as formas artísticas de linguagem, estabelece-se uma dicotomia entre prosa e poesia? Ou

ainda, em sociedades de tradição oral, há produção artística em prosa e em poesia?, e se há, o que as caracteriza e distingue?

Os elementos que disponho apontam para a constatação de que as narrativas indígenas, os cantos e rezas são precipuamente poéticos. Via de regra, eles se apresentam em forma de versos, com divisões estróficas, pausas, ritmos e processos típicos de poesia. Essa constatação, por outro lado, não responde à pergunta acima, nem a invalida. Os dados disponíveis sobre os guarani mbya, por exemplo, só permitem assegurar a respeito de suas formas poéticas. O mesmo pode ser dito acerca dos trabalhos de teóricos, como Bauman (1977), Bright (1984), Lord (1959), Sherzer (1986, 1990), e Tedlock (1983), os quais servem de fundamentação à presente análise.

Tedlock (1983) considera, com razão, que caracterizar as narrativas orais como **poesia dramática** apresenta vantagens analíticas (e discursivas, acrescento), desde que se leve em conta que o que efetivamente caracteriza a arte verbal é a dramatização voco-gestual da narrativa, mediante o desempenho-atuação-representação do narrador. Em vista disso, por exemplo, a distribuição dos segmentos (linhas, ou versos, e estrofes) da narrativa deve obedecer não a critérios fixos baseados na gramática da língua, mas ao jogo dinâmico da representação dramática de cada mitopoeta. Ora, essa perspectiva analítica igualmente estabelece um distanciamento com relação às práticas analíticas que, em maior ou em menor grau, silenciam acerca da poeticidade desses enunciados.

Teoricamente ainda, trata-se de um recorte metodológico que sustenta uma nova postura analítica (e ideológica) referente ao estudo e à valorização da produção artística dos grupos indígenas, indo da composição à representação. De fato, o que se encontra no centro da questão é a proposição de um modelo e seus instrumentos de análise que, além de se autonomizar com relação à tradição analítica baseada em modelos da poética e da escrita das línguas européias, se fundamente em propostas teóricas especificamente centradas na oralidade e na poeticidade das línguas indígenas.

Essa nova prática teórica visa, além de apreender a especificidade mesma da poética oral de grupos indígenas, (re)avaliar e (re)valorizar a produção da arte verbal indígena como produtos cuja excelência poética pode e deve ser objetivamente demonstrada, e que essa condição só pode ser satisfeita mediante um sistema teórico-metodológico que esteja centrado nas especificidades da oralidade. Parafraseando a ironia que Sábato (1994) dirige aos críticos literários eurocêntricos, que só admitem elucubração metafísica na obra de escritores europeus, posso dizer que a expressão poética dos guarani mbyá mostra-se altamente elaborada, estética e tematicamente, e na qual pode-se apreender uma elucubração de caráter metafísico.

3.2.1. Texto oral: transcrição escrita e tradução

Uma das grandes questões metodológicas que a etnopoética se põe respeita ao problema crucial da apresentação do texto oral em forma escrita, sem que, nessa transposição, a especificidade oral do texto seja perdida. Uma consideração basilar, de natureza consoladora e ao mesmo tempo desafiadora, respeita à constatação de que na transposição do oral para o escrito, mesmo que haja uma rígida preocupação em manter o estilo da escrita o mais próximo possível da expressão oral, e não importa quão sofisticado seja o sistema de transcrição, sobrevêm perdas inevitáveis, tais como as inflexões da voz, mediante as quais o narrador dramatiza a narrativa e prende o interesse da plateia; o jogo das ênfases vocais, e mesmo gestuais, usado para realçar pontos específicos da narrativa; o estilo entre falado, cantado e falacantado; a imitação de outras vozes.

As características orais acima listadas constituem um repertório de recursos estilístico-expressivos próprios da arte poética verbal e, nessa acepção, correspondem, por similitude, aos processos retóricos da literatura escrita (Paes, 1997). Há, entretanto, propostas metodológicas, como as de Tedlock (1983), por exemplo, que visam, se não recuperar integralmente os recursos da oralidade na transposição para o texto escrito, dada a impossibilidade material, consideradas as especificidades da escrita e da oralidade, ao menos aproximar-se da versão oral, mediante a recuperação, por recursos gráficos e pelo uso de didascálias, dos recursos expressivos, para indicar ao leitor que, embora em forma escrita, se trata de um texto oral.

Trata-se de processos que procuram ser o mais fiel possível, nos limites permitidos pela representação gráfica de formas da arte verbal, às performances, e cujo objetivo é sobretudo promover uma visualização da dramatização vocal, pois seguramente esse é um dos aspectos mais relevantes a ser evidenciado, quando se trata de poesia oral. No desenvolvimento teórico e metodológico dos estudos sobre as formas narrativas encontradas em grupos indígenas sem sistema de escrita, o primeiro grande passo, para chegar à elaboração de processos de transcrição e representação escrita, que preservassem tanto quanto possível as especificidades da oralidade, deu-se a partir da compreensão de que a produção poética de grupos indígenas é melhor representada em termos de poesia que de prosa (Sherzer, 1990).

Um sistema de transcrição bem elaborado apreende os traços essenciais da representação oral, sejam eles morfossintáticos, fonológicos ou dramáticos. A transcrição de um texto oral deve levar em consideração não somente os aspectos gramaticais que são manipulados pelo narrador, mas igualmente os processos ou recursos especificamente poéticos, sejam eles formais (distribuição do fluxo narrativo

em estruturas rítmicas e de sentido dramático), sejam estilísticos (processos retóricos, recortes narrativos), que fazem do texto um objeto estético, uma obra de arte. Em suma, um processo, de transcrição de produtos da arte verbal para a linguagem escrita, deve prioritariamente evidenciar o formato verbo-poético do texto original.

Um sistema de apresentação por transcrição ou por transposição, em linguagem escrita, das obras da poética oral, deve precipuamente procura respeitar a dinâmica da narrativa oral, visando torná-la graficamente representável: "S'O NAHCHI/(...)There he died/THIS WAS LIVED LONG AGO. LEE-----SEMKONIKYA" (Tedlock (1983:46), atendo-se minuciosamente à preservação de vários traços prosódicos específicos da oralidade, tais como efeitos de voz, entonação, dramatização da qualidade de vogais e consoantes, pausas, ritmo de fala e tom. Ainda que não alcance reproduzir o evento oral em sua totalidade, traz para o leitor um texto que se apresenta nitidamente marcado como um produto que não pertence ao domínio da escrita. A vantagem de um sistema dessa natureza, ainda que graficamente pouco econômico, é que ele consegue ser uma representação quase-fiel do desempenho-atuação-representação verbal, cujo evento é irrepetível. De certa forma, um sistema que logre efetivamente representar, em forma escrita, um texto de arte verbal, traduz-se como aquele que é capaz de produzir, finalmente, um simulacro positivo da oralidade.

Outra preocupação acerca da análise das obras de poética oral, especialmente quando se equaciona que essas obras são produzidas em uma língua indígena, respeita à tradução. Nos modelos de tradução utilizados pelos linguístas são os elementos constitutivos da estrutura da língua que são traduzidos, evidenciando exclusivamente a estruturação do texto, constituindo um modelo de tradução do tipo molecular (afixos, radicais, desinências, aspectos temporais). Outros modelos mais usuais constroem uma tradução de tipo literal que, ao transportar o conteúdo da língua-fonte para a língua-alvo, escoimando o texto original de suas especificidades.

De modo geral, esses dois modelos de tradução aplicados aos textos em língua indígena, sem levar em conta o aspecto discursivo desses textos, têm-nos tratado ora enfocando-lhes a forma, ora o conteúdo e, assim, têm deixado escapar, entretanto, exatamente aquilo que, nesses textos, deve ser o ponto central de uma abordagem etnopoética: a sua poeticidade. Em sua obra de 1983, Tedlock mostra a existência de uma defasagem entre o desenvolvimento de metodologias adequadas para lidar com textos orais, e o avanço pouco substancial, nesse terreno, da tradução.

Em um trabalho no qual analisa a posição discursiva dos viajantes e missionários do século XVI, que se punham a tarefa de, face a realidade indígena, traduzi-la aos seus leitores europeus, Orlandi (1990) aponta para o fato que a tradução de uma língua indígena para uma língua européia, revela-se, à luz da AD, como um

lugar discursivo privilegiado no qual sedimentam-se os modos pelos quais a figura do índio, assim como de sua realidade histórica e cultural, foi sendo paulatinamente desconstruída e, portanto, desestoricizada.

De acordo com a análise de Orlandi, a tradução nesse período histórico apresentava-se de três modos distintos:

a) **Tradução múltipla** — modalidade de tradução literal, na qual para cada palavra ou expressão da língua-fonte, o tradutor indica mais de uma possibilidade de tradução na língua-destino. Esse modo de traduzir pode ser interpretado como indicativo da insegurança do tradutor quanto aos significados em língua indígena, ou ainda, como uma maneira de sugerir, no não-dito da tradução, que o sistema em aberto das possibilidades semânticas das línguas européias contrastaria com o (aparente) sistema fechado das línguas indígenas.

b) **Tradução perifrástica** — modalidade na qual a palavra ou expressão da língua-fonte é acrescida de uma complementação perifrástica, na língua-destino. O jogo dos sentidos nessa modalidade de tradução aponta para um movimento de deslocamento, cuja finalidade é colar o traduzido à realidade européia. Essa modalidade de tradução comporta dois subtipos:

b.1) **Tradução interpretação** — na qual o tradutor, à tradução literal, acrescenta uma explicação interpretativa, de acordo com a compreensão européia, dos fatos lingüísticos que traduz. Essa forma de traduzir procura “situar” o dado lingüístico em relação à cultura indígena, mas como objetivo de torná-la inteligível pelo leitor europeu. Nesse caso, a tradução constrói uma imagem discursiva de que à língua indígena faltam meios de expressar convenientemente idéias e conteúdos referentes às coisas do mundo, cabendo, então, à língua européia a tarefa de prover uma explicação interpretativa, com vistas a preencher a falta lingüística e cultural das línguas indígenas.

b.2) **Tradução transcultural** — nessa modalidade, o apagamento do índio é bastante radical, visto que nela o tradutor faz, diretamente na língua-destino, a interpretação do mundo indígena, de modo que a tradução (que dispensa a intermediação da tradução literal) interpreta e complementa aquilo que, de acordo com a posição enunciativa do europeu, lhe parece como uma falta insanável — por incipiência mental e cultural dos povos indígenas: a língua-fonte revela-se incapaz de exprimir.

A razão discursiva da tradução perifrástica se sustenta numa concepção de que somente as línguas européias são capazes de elaborar e expressar formulações de natureza explicativa. Trata-se, portanto, de uma concepção que materializa o ponto de vista do sujeito europeu, como produtor e consumidor de bens do novo mundo, na qual se verifica que tanto o sujeito índio quanto sua língua vão sendo apagados na e pela

tradução. Esse gesto discursivo de apagamento é parcial na tradução do tipo literal e tende à irreversibilidade na tradução perifrástica.

Trazendo essas considerações analíticas de Orlandi para a discussão em pauta, é possível verificar que, grosso modo, ainda perdura, em alguns tipos de tradução, os efeitos de caricatura que Orlandi constata nas traduções do período colonial, pelos quais as línguas indígenas, (des)construídas discursivamente, pela transcrição escrita, gramatização, produção literária, tradução e interpretação, são apresentadas como caricaturas das línguas européias.

Em Cadogan (1959) encontram-se exemplos de tradução múltipla. A palavra *t-eko* é assim interpretada por ele: “teko: (eko, gueko, reko) Costumbre, vida, etc.” (p. 15). A primeira parte do enunciado, que enumera as formas (alomorfes morfofonologicamente condicionados?) que a expressão encontra na língua, fornece uma informação acerca do sistema linguístico; a segunda parte, enumera as múltiplas possibilidades semânticas de *t-eko*, como uma classe em aberto indicada pelo etc.. Isto é, um único termo pode representar em língua européia diversos conteúdos semânticos. Configura-se aqui, uma posição discursiva em que o sujeito implica que em língua ou cultura indígena, diferente da expressividade da língua ou cultura européia, uma gama enorme de recortes possíveis do mundo encontra-se compactada, ou não é adequadamente percebida ou expressa.

De qualquer forma, independentemente de qual seja o modo como a produção poética indígena seja transcrita, apresentada, traduzida e interpretada, essa apropriação implica sempre numa forma de interferência, que ocorre porque se trata sempre de “trabalhar uma sua imagem fora de sua história, de seu modo de existência” (Orlandi, 1990:88). De forma que o resultado final desse gesto discursivamente interpretativo produz sempre uma simulação, considerando-se que a passagem da língua oral para língua escrita constrói um simulacro ou, no mínimo, desenvolve-se como uma tentativa, bem ou mal sucedida, de aproximação.

Quando se trata de um texto poético, estrito senso, a questão da tradução complica-se ainda mais. Em qualquer dos modelos tradicionalmente usados para traduzir os textos, o que primeiramente deixa-se excluir é o poético. Via de regra, a tradução se ressent de dessa poeticidade oral da língua original e se reduz, portanto, à transmissão de sua “literalidade”, condição através da qual fica depreendida uma surdez, da escrita, às qualidades orais do texto (Tedlock, 1983). Este autor sustenta, igualmente, que na passagem do texto poético oral para a tradução escrita, mesmo quando o tradutor procura conservar a estruturação dos versos, ainda assim muito da poesia original se perde pois:

“... the passage from the dramatic art of storytelling to the literacy art of verse-measuring, is a transformation of the constantly changing sounds and silences of action into regularized typographical patterns that can be comprehended at a single glance by a symmetry-seeking eye.”

(Tedlock, 1983:61)

Como bem aponta Tedlock, a tradução escrita da produção poética de grupos indígenas, além causar a desestorização desse produto, uma vez que o exterioriza em relação às condições históricas em que foi elaborado e para as quais é destinado, retira-lhe igualmente características importantes de sua materialidade poética. Desse modo, aquilo que visava ser apreendido e fruído pelo ouvido, transforma-se em objeto de apreensão e fruição visual. Conseqüentemente, os recursos expressivos orais são substituídos pelos recursos poéticos da escrita. No sistema de escrita proposto por Tedlock, no qual simula-se graficamente a oralidade, embora de qualquer forma seja o olho que frua, trata-se de uma tentativa de lembrar ao olho que é de fato ao ouvido que aquele formato se dirige.

De mais a mais, a tradução de textos poéticos, ou não, em língua indígenas, requer a compreensão dos sentidos de acordo com a discursividade nativa. Um bom exemplo dessa questão aparece em Clastres (1990), tanto nos comentários acerca do sistema de tradução que escolheu, quanto nas discrepâncias de sua tradução, com relação a Cadogan (1959), como a que se verifica acerca da palavra **mborayu**, traduzido por Clastres como 'o que está destinado a reunir', cuja sentido reporta-se a uma formação histórico-ideológica pela qual, ao enunciar **mborayu**, o sujeito-**mbyá** significa a solidariedade tribal; já Cadogan o traduz como 'amor ao próximo'.

A crítica, dirigida por Clastres a Cadogan, põe em cena o fato de que as discrepâncias existentes entre as suas traduções não têm por fonte nem o linguístico, nem o semântico. Trata-se de uma razão de ordem histórico-social, tanto quanto discursiva. No entender de Clastres, ao traduzir **mborayu** como 'amor ao próximo', ainda que não incorrendo em erro linguístico-semântico e etnográfico, Cadogan comete uma impropriedade “por causa do eco cristão que faz ressoar” (Clastres, 1990:31).

O trabalho de Leon Cadogan, *Ayvu Rapyta*, no que tange à questão tradução e da apresentação do texto, evidencia alguns aspectos que devem ser comentados. Nessa obra, Cadogan apresenta, ao lado do texto original em guarani **mbya**, uma tradução em espanhol. O texto original encontra-se dividido em segmentos, aos quais pode-se atribuir a condição de “estrofes”, cada uma delas composta de um número variado de linhas ou “versos”. A versão em espanhol segue a formatação do texto original, parafraseando-o. Arranjados paralelamente na página, os textos permitem que haja

cotejo direto, quase de um para um, entre as versões. Contudo, o autor não fornece nenhuma explicação do método ou dos critérios utilizados para haver procedido formalmente dessa maneira, como também não há indicações de que ele tenha procedido a um tratamento acerca dos recursos poéticos dos textos, que o levasse a adotar o formato estrófico. Não há tampouco nenhum comentário acerca de expressões formulaicas ou do uso de arcaísmos, nem de onomatopéias, interjeições, ou sobre quaisquer outros recursos estilísticos da língua mbyá.

No que diz respeito às linhas, ou versos, há um elemento que indica, ao contrário, que o que determinou o formato utilizado por Cadogan foram critérios tipográficos, isso porque há a ocorrência de várias linhas cujas quebras (“tataendy, tatachina oguero-moñe/moña” ‘hizo que se engendrassen llamas y/tenue neblina’; “de una pequeña porción de su pro-/pria divinidad” — Cadogan, 1959:19) certamente não obedecem a nenhum recurso estilístico. Ainda com relação a isso, nota-se claramente que o terceiro capítulo, que trata da Primeira Terra, a distribuição de linhas e estrofes é marcadamente mais prosaica do que a que ocorre nos dois primeiros capítulos, indicando que ele se utilizou de diferentes critérios de apresentação.

Com respeito à tradução, o norteamento do autor é de natureza linguístico-etnográfica: cada texto é acompanhado de notas explicativas das palavras e expressões mais importantes. O livro contém ainda um vocabulário e um capítulo inteiramente dedicado à língua sagrada dos mbyá. Desse modo, Cadogan, ao divulgar os mitos fundadores do mbyá, analisa-os exaustivamente com base em noções gramaticais e semânticas e em informações de ordem cultural. No entanto, o caminho para realizar uma análise etnopoética fica ainda por abrir, pois em nenhum momento a poética mbyá é delineada e esmiuçada, pois não há, na apresentação e na tradução dos textos mbyá, dados que informem acerca da arte e da performance verbal dos mbyá.

Com relação à análise, tradução e apresentação de textos indígenas, cabe mencionar que, no Brasil, entretanto, ainda que alguns estudiosos tenham-se dedicado à etnopoética (como Franchetto, por exemplo, em cuja linha de trabalho confluem o etnolinguístico e etnopoético), essa área de pesquisa ainda é incipiente, dado que nem antropólogos, nem linguistas, nem estudiosos de literatura têm enveredado por esse campo. Em vista disso, é comum encontrar-se na literatura especializada em questões indígenas, textos na língua original e/ou em português, nos quais a poética e o poético encontram-se desvanecidos.

O que genericamente tem caracterizado o estudo das formas poéticas indígenas é uma atitude mediante a qual, como é o caso dos mitos traduzidos por Clastres (1990)², apresenta-se um texto que intenta representar o poético, embora descure da poética nativa, e nos quais tanto a oralidade como a discursividade não se presentificam. Na outra ponta desse procedimento, encontram-se os estudos de Soares (1991) e Souza (1991), cujas análises tratam minuciosamente da oralidade e da ordem discursiva das línguas respectivamente enfocadas, mas nada dizem acerca do poético dos textos. Assim, as análises de cunho lingüístico que visam expor a construção ou a estruturação oral dos enunciados, em geral não avançam no sentido de mostrar que é nessa estruturação que reside a poeticidade da arte verbal e a construção de uma gramática poética. E no que tange à representação escrita dessas narrativas, o mais usual é não reproduzir graficamente a expressividade da oralidade: alongamento de vogais e consoantes, pausas, entonação, forma falada, cantada e falacantada, ritmo de fala, qualidade de voz, por exemplo.

Se a abordagem etnopoética de textos indígenas, no Brasil, ainda engatinha, a abordagem discursiva, da qual é exemplo o que foi produzido por Orlandi (1984/85 e 1990; por Soares (1991) e por Souza (1991), é ainda mais escassa. No que respeita aos textos guarani mbyá, a dificuldade analítica agrava-se, por lidar somente com fonte secundária, especialmente, frente à impossibilidade de verificação, no contexto sócio-histórico em que a discursivização mbyá se realiza, do pleno funcionamento dessa discursividade. Especificamente, não há como aferir os processos discursivos dos gêneros poéticos, nos quais se incluem as narrativas mitopoéticas. Da discursividade mbyá o que pode se rastreado, ainda que por observação indireta, é o que se encontra materializado, como efeito de sentido, na historicidade mbyá, a partir das informações de Cadogan (1959), Clastres (1978), Clastres (1990) e, mais indiretamente, nos estudos de Schaden (1974 e 1989), Unkel (1987) e POVOS... (1988).

3.3. Mito e poética

Como já visto, a mitopoesia apresenta-se como uma unidade cultural, poética e discursiva bastante complexa, na qual se inter cruzam elementos do fantasiamento, da personificação simbólica de noções morais e sociais, de racionalização sobre a origem e a existência do mundo e do homem. Em seu papel de discurso fundador, o mito, em sua

². Não disponho da tradução original, em francês, desse autor, mas somente da tradução em português de sua obra. Assim, ao falar da versão Clastres, estarei, sempre, fazendo menção ao texto traduzido em português.

materialidade histórica, ritualiza-se e se poetiza, e penetra todas as instâncias da estrutura social e do imaginário tribais, de forma que produz um efeito de transparência pelo qual “los hechos ejemplares se incorporan a la memoria popular que recrea las antiguas tradiciones y revive el pasado en un lenguaje significativo” (Azcuay, 1982:23).

É essa “*linguagem significativa*” que constitui o cerne das narrativas mitológicas. Ela é dotada de uma temporalidade singular de passado presentificante, que penetra a vida social e lhe constrói sentido, através das formações imaginárias e ideológicas constitutivas das práticas discursivas. Para Cassirer (1977), Huizinga (1972) e Tedlock (1983) o mito enquadra-se na poiesis e é como atividade poética que se manifesta a sua especificidade discursiva. Para Tedlock (op. cit.:3), a narrativa mítica configura-se como “uma complexa cerimônia em miniatura, contendo aforismos, anúncios públicos, discursos, orações, canções e até mesmo outras narrativas” (tradução livre). Ora, é essa complexidade estrutural e eidética que, de acordo com Maingueneau (1993), se configura como uma prática discursiva.

O mito é uma atividade criadora e uma arte de contar, pois em sentido genérico, a palavra mito designa qualquer tipo de conto, ou narrativa. Aliás, como gênero artístico, o mito é sobretudo arte verbal (Mielietinski, 1987). No entender de Huizinga (1972:154), “o mito, qualquer que tenha sido a forma em que chegou até nós, é sempre poesia. Em forma poética e com recursos de fabulação, oferece um relato das coisas que se apresentam como ocorridas.” É igualmente por entender o mito como produto de uma atividade criadora, poética, que, seguindo Tedlock (1983), o mito pode ser denominado de mitopoema; o conjunto de mitos, de mitopoética; e o narrador ou criador de mitopoeta.

Não resta dúvida que, tanto por suas características estruturais e rituais, quanto pelos efeitos estéticos e discursivos que produz, se a atividade criadora/narrativa de mitos produz a mitopoesia de povos de tradição oral, ela, entretanto, não esgota as formas e possibilidades artísticas desses povos. Em termos gerais, considerando todas as possibilidades expressivo-estilísticas existentes nas sociedades tribais, a mitopoética apresenta-se como um gênero, dentre outros, da arte verbal, ainda que indubitavelmente se apresente como uma das mais importantes formas de manifestação artísticas.

É, pois, a palavra relatada do e no mitopoema que constrói no e do imaginário social, mediante efeitos discursivos de sentido, as representações de identidade, a partir das quais torna-se possível e significativo (social e existencialmente) ao sujeito afirmar-se e afirmar seu lugar na sociedade. São essas representações, seja do mundo circundante, seja da esfera do humano, que (con)formam o efeito de identidade e de

homogeneidade que, a partir do caos da exterioridade, configuram o cosmo idealizado da interioridade.

Cabe, portanto, à palavra relatada do e no mitopoema criar e transportar uma história que, unificando os pontos de uma temporalidade humanamente concebida, provê de humanidade o mundo. Em outros termos, “o presente das palavras revela-se simultaneamente como futuro, como projeto de vir-a-ser, mas também revela-se simultaneamente como passado da ação e como presente da percepção” (Santos, 1992:199). Como será visto mais adiante, o mitopoema propõe uma questão bastante relevante no que tange à concepção e apreensão do tempo, cuja característica mais notável é a da simultaneidade espaço-temporal.

Enquanto prática discursiva oral, a narrativa mitopoética se apresenta como um gênero da arte verbal e, como tal, deve ser analisada como “cultural e socialmente contextualizado e arte verbal contextualizante” (Sherzer, 1990:11). Como forma de representação narrativa, dramatização ou performance verbalizada, o mitopoema afigura-se como uma forma peculiar de arte verbal, na qual estão envolvidos contadores, replicadores e audiência, em um espaço socio-simbólico fortemente ritualizado.

Visto como um dos gêneros da arte verbal, que se sustenta na tradição oral, o mitopoema não se constitui como forma unitária, mas se subdivide em uma diversidade de formas, tipos ou subgêneros. Objetivando apresentar uma tipologia esquemática e genérica dos mitopoemas, recorro a Gleiser (1997) e a Schaden (1988). O estudo da mitologia heróica de tribos indígenas brasileiras, realizado por Schaden, é exemplar não apenas para a compreensão da atividade mitopoética, como também para o conhecimento dos mitopoemas que essas sociedades tribais produzem, os quais podem ser genericamente divididos em mitopoemas *strito sensu* e mitopoemas *lato sensu*.

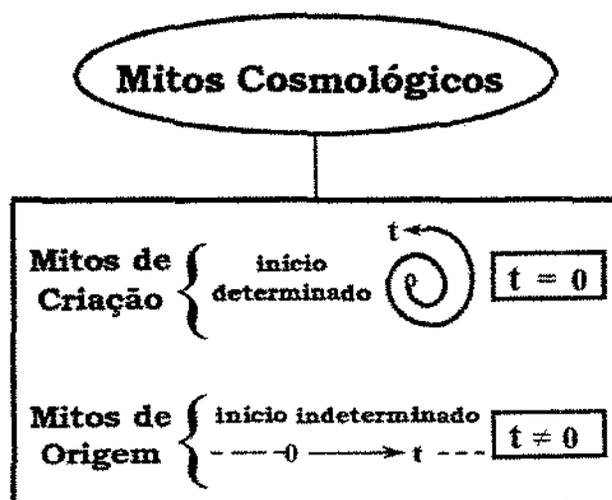
Os mitopoemas *strito sensu* narram episódios ocorridos em tempos imemoriais, e apresentam os seguintes tipos:

- a) **cosmogônico** — trata da criação/origem do Universo, subdivide-se em:
 - a.1) **cosmogônico**, com criação ou início definido: **mitos de criação**;
 - a.2) **cosmogônico**, sem criação ou início definido: **mitos de origem** ;
- b) **teogônico** — narra a criação/surgimento dos deuses;
- c) **antropogônico** — narra a criação/procedência da humanidade;
- d) **heróico** — conta a gesta dos heróis-civilizadores tribais e em cuja composição entram elementos do maravilhoso, do alegórico, do histórico e de (re/co)memoração.

Os mitos cosmológicos tribais não são gestas heróicas, mas formas de epopéia nas quais o tema central e o sujeito discursivo são, de fato, a tribo-nação, a qual é alegoricamente encarnada na figura da divindade suprema e na ordem do aparecimento e ordenação do Universo. Destarte, os mitos de criação são fundadores exatamente por sua característica de epopéia nacional, na qual o ethos, a voz imemorial da identidade tribal, se funda e se institui.

O herói cultural, por sua vez, é aquele que se interpõe entre o mundo humano e o divino, conectando-os. Trata-se daquele cujos feitos memoráveis e maravilhosos são contados através de diversas formas de narrativas mitopoéticas e, desse modo, transmitidas através das gerações, o que instaura e institui um processo de perpetuação.

Os mitopoemas *stricto sensu*, os mitopoemas cosmológicos, podem ser genericamente denominados de **mitopoemas de criação** ou de **narrativas etiológicas** (Paes, 1997), dentre os quais também se incluem outros gêneros narrativos que têm como núcleo temático a criação ou a origem de formas animais, botânicas e/ou de fenômenos celestes (lenda da mandioca, do guaraná, dos pássaros, etc.), nos quais o processo de metamorfose constitui o elemento narrativo central. Os mitos cosmológicos, como teoria geral do Universo, incluem todas as narrativas que explicitam o aparecimento do cosmos, dos deuses e dos homens. O seu esquema genérico, com relação ao fluxo do tempo, segundo Gleiser (1977), é como se segue:



Esses dois tipos de mitopoema etiológico podem ocorrer combinadamente na mesma estrutura narrativa. Além do mais, são aqueles que verdadeiramente fundam, no imaginário e na memória sociais, a sociedade e os sentidos que nela atuam. No caso dos guarani mbyá, esses mitopoemas fundadores correspondem às narrativas que tratam da

aparição do ser supremo, do fundamento da linguagem humana e da criação da primeira terra.

Os mitopoemas *lato sensu* comportam as narrativas de criação ficcional, via de regra relativas a um tempo intermediário entre o tempo mítico e o histórico, cujas personagens estão associadas a uma época em que os espaços simbólicos entre a sociedade humana e a animal ainda não eram claramente delimitados. Esse mitopoemas correspondem, mais frequentemente, às fábulas, às lendas e aos contos, também de cunho etiológico, nos quais são contadas as aventuras dos heróis culturais ou civilizadores, ou o aparecimento de uma característica social, ou ainda de um alimento. Nessas narrativas é freqüente o recurso à metamorfose que, então, aparece como a sua principal característica de estruturação poética e narrativa. Uma das diferenças entre esse tipo de mitopoema e os de criação reside no fato de, embora neles também sejam encontrados elementos da fundação imaginária do grupo, eles, por pertencerem a um tempo de entremeio, geralmente se reportam aos mitopoemas de criação. Consonante Barbosa Rodrigues (apud Donato, 1973:173), “via de regra, o mito está na base da lenda (...); o mito orienta e orgulha; a lenda encanta; a superstição amedronta ou ridiculariza”. À categoria de mitopoema *lato sensu* enquadram-se, por exemplo, as lendas do saci, do boi-tata, as várias histórias cujos heróis são a onça, o jabuti. No território da fabulação mbyá, os exemplos são as diversas narrativas dos heróis culturais Pa’i Rete Kuaray e Jaxyrà.

Categorizado como arte verbal, o discurso mitopoético insere-se em uma tradição, a partir de um repertório coletivo, os quais formam o paradigma que referencia e referencia cada apresentação artística, e funciona na construção da discursividade como o arquivo. Esse arquivo, de transmissão oral, apresenta-se como uma forma institucionalizada do processo histórico-social, ao mesmo tempo em que regulamenta e legitima a produção e a representação artística. É neste sentido que é possível afirmar que ao contar um mitopoema, o artista tribal o está recontando, ao mesmo tempo em que introduz as marcas de sua individualidade artística, através de seu desempenho dramático e do uso que faz dos recursos lingüísticos e gestuais, mediante os quais recorta e remonta o mitopoema.

Essa estruturação dinâmica da narrativa mitopoética, torna visível uma das características marcantes desse tipo de sociedade, que é a ausência de contradição entre a criação individual e a propriedade coletiva dos meios de produção. Por mais respeitado que seja o mitopoeta, o seu prestígio e a sua criatividade derivam de se encontrarem inseridos numa linhagem tradicional e institucionalizada que, em suma, legitima cada atuação criadora individual ou coletiva. O mitopoeta utiliza-se do material que existe na tradição tribal (repertório de uso coletivo) e deve, necessariamente, pôr-se

de acordo com essa tradição, como condição para que sua atividade seja reconhecida e possa, efetivamente, realizar-se social e poeticamente.

Trata-se, pois, de uma atividade poética que combina o engenho artístico de cada mitonarrador com a legitimidade da tradição. Isto é, a estruturação poética de cada texto individual deve não apenas ter uma relação constitutiva com a intertextualidade, mas ser constituído pela rede intertextual do arquivo tribal. Ora, é porque inscrito em determinada formação discursiva que o sujeito enunciador, no papel de artista verbal, se habilita a jogar com as coerções e realizar, assim, as escolhas que lhe são permitidas e realizáveis. E que é desse jogo entre as coerções genéricas e a práticas discursiva efetivada que se constrói a eficácia da performance que, neste caso, é entendida como a prática discursiva efetivamente realizada segundo as condições textuais e rituais que a regulamentam e a legitimam.

Uma performance é, então, caracterizada ainda, além daquilo que respeita ao uso apropriado da linguagem, da expressividade vocal e da gestualidade como recursos poéticos, pela relação dinâmica e dialética entre o estar imerso na tradição e, ao mesmo tempo, ser capaz de distinguir-se individualmente. Relação que é insistentemente manipulada pelos artistas tribais. Assim, cada performance caracteriza-se por sua irrepetibilidade, devido: a) à sua natureza verbal e memorial, b) às condições situacionais singulares: platéia, ocasião, fervor individual, c) aos objetivos específicos.

Da maior ou menor complexidade e/ou capacidade individual de combinar essas duas ordens, resultam as diferenças qualitativas artísticas que distinguem os mitonarradores entre si. Estes são verdadeiros mestres de sua arte, artistas especializados em recitação e conhecedores não apenas do repertório mitopoético, mas cultuadores de um fazer artístico altamente requintado. É essa, aliás, a medida pela qual os artistas tribais são avaliados. Entre os guarani mbyá, os karai são, via de regra, aqueles que assumem o papel social de responsáveis pela preservação dos mitopoemas, e de os representarem. Essa função dos karai reporta-os ao legado recebido por Karai Ru Ete e Karai Py'a Guaxu responsáveis pela chama sagrada, sendo que a chama é a simbolização da vida divina.

3.3.1. Os gêneros da arte poética oral

Na literatura etnolinguística, etnográfica e etnopoética há inúmeros trabalhos que analisam os gêneros e as formas da produção artística em sociedades indígenas (Bright, 1984; Franchetto, 1986; 1989, 1993; Gallois, 1994; Jason, 1969; Schaden, 1989; Seeger, 1986; Sherzer, 1990; Sherzer & Sherzer, 1973; Tedlock, 1983; Viveiros de Castro, 1984/85; além de análises que se encontram de Baumam & Sherzer, 1974;

Sherzer & Urban, 1986). No que respeita a uma classificação ou a uma exploração dos gêneros da arte mbyá, nada consta de específico em Cadogan (1959) ou em Clastres (1990). Embora, a partir dos diferentes tipos de narrativas incluídas no Ayyu Rapyta, seja possível estabelecer, ainda que tentativamente, uma categorização dos gêneros e formas, não disponho de nenhuma análise relativamente às especificidades lingüísticas e rituais dessas produções artísticas, de maneira que não há como estabelecer o cânone da literatura oral mbyá.

Uma diversidade de recursos estilísticos característicos da poesia oral, usados para narrar ou para dramatizar (por exemplo, a qualidade vocal ou timbrística, o conhecimento da tradição e a manipulação das possibilidades expressivas da linguagem), é igualmente aplicada a diferentes gêneros da arte verbal. Tal qual acontece nas literaturas de escrita, a arte verbal também apresenta uma diversidade de gêneros. Em linhas gerais, esses gêneros podem ser divididos em: 1) **solenes**, de caráter épico ou lírico, os quais estruturalmente são formais, altamente ritualizados e se dividem em a) **sacros ou mágico-religioso**, formados pelas narrativas cosmogônicas, etiológicas orações, hinos, reflexões metafísicas e cantos medicinais, e b) **profanos**, compostos por fala de dignitário e outros discursos político-rituais; e 2) **informais**, que não requerem alto grau de estilização lingüística, tais como as narrativas de aventuras, relatos de viagem, relatos históricos de guerras e mudanças territoriais, canto ou dança festiva e/ou de trabalho, narrativas eróticos, piadas.

Tanto os gêneros solenes como os informais podem ser individuais e/ou coletivos. No que tange aos recursos vocais, há gêneros que são contados, outros são falados, outros, cantados e outros ainda falacantados (formas intermediárias, indefinidas entre o canto e a fala), de maneira que cada um deles exige diferentes qualidades de voz ou de dramatização vocal.

Na constituição de um texto poético, o artista tribal pode utilizar-se das formas coloquiais e das formas poetizadas, com a finalidade de elaborar seu texto, o qual pode apresentar-se como canto de cura, fala de chefe, fala de profeta, canto cerimonial, narrativa mítica, relato de viagem. Claro que essa operação lingüístico-poética não se faz aleatoriamente, mas depende de um conjunto de fatores (as condições de produção) que são simultaneamente lingüísticos (respeito às formas tradicionais de expressão poética), sociais (respeito às tradições e aos rituais) e discursivos (contexto de enunciação, o interdiscurso, a leitura do arquivo), os quais determinam as escolhas lingüísticas e estilísticas, bem como os recortes discursivos de cada produto mitopoético.

As formas narrativas de representação encontram-se calcadas no dialogismo, uma vez, além de estarem na cadeia interdiscursiva, mantém uma relação participativa e

interativa entre o narrador e a audiência. Durante a apresentação de um mitorrator, a platéia não fica passiva, mas incita, responde, pergunta, enfim, toma parte na ação, de sorte que narrador e platéia formam uma unidade cênica. Além dessa relação dialógica “exterior”, a textualização do mito, por exemplo, revela uma estruturação dialógica, na qual há diversas vozes em concerto. Isso sem contar que o mito dialoga com a comunidade e, portanto, a relação dessa com as narrativas míticas revela a existência de um sistema complexo de intercâmbio (na prática discursiva) entre o mito e o ritual.

Por outro lado, o caráter dialógico das formas narrativas da arte verbal se esvaece quando essas são descontextualizadas ao serem transpostas para a forma escrita. Ao considerar essa questão do ponto de vista do contato entre o pesquisador e a comunidade, referente às oportunidades de expressar-se e ao tipo de elicitación de linguagem que o “informante” fornece ao pesquisador, e em relação ao fato mesmo da transposição realizada pelo analista, Tedlock (1983:326) alerta, entretanto, para o fato que a relação entre a forma monológica da divulgação escrita e a constituição dialógica da narrativa comporta mais de um nível, uma vez que:

“The published native discourses are monologue only in the primary sense that each of them was delivered by one particular voice. Within this monologue, in the life history, but even more in the myth, there are quoted dialogues in great number (...) that one might almost say that the straight narrative passages are there simply to provide the contexts and interpretations for a series of dialogues”

Mais uma vez, contudo, o cerne da questão não se refere à constatação de uma irreducibilidade entre o oral e o escrito, da qual derivaria uma outra, entre a literatura escrita e a literatura oral, mas à necessidade de ter explícitas as conseqüências, bem como as reduções e perdas, que ocorrem quando as formas da literatura oral são apresentadas em contexto não-tribal. Mais especificamente ainda, a questão central é a criação, por parte do analista, de uma forma que, sendo aproximativa, permita, na condição de escrita, remeter à oralidade. Tedlock propõe, aliás, como forma de academizar a especificidade dessas duas formas de expressão artística, que elas sejam denominadas respectivamente de *escritura* e *verbiteratura*),

Uma outra questão igualmente pertinente, é aquela que deriva dessa intromissão da escrita na oralidade, como efeito do aparelho analítico (científico e ideológico) que toma como neutro o trabalho científico. Assim, de acordo com os critérios de objetividade neutralizante da metodologia científica, a interrelação pesquisador/objeto pesquisado não se encontra mediatizada por escolhas, (re)cortes, que, afinal, ao reduzir

o objeto a uma visibilidade sistematizável e apreensível, segmentam, fragmentam e descontextualizam o complexo multidimensional da cultura nativa a moléculas isoláveis. Nesse sentido, pode-se dizer que o trabalho científico torna a realidade sócio-histórica fluida das sociedades tribais em objetos-realidade imaginária sem historicidade³.

3.3.1.1. Os gêneros da arte verbal guarani mbyá

De acordo com Clastres (1990), a maior importância da mitologia mbyá reside em sua complexidade filosófica, visto que esse povo desenvolveu um sistema de reflexão bastante sofisticado, cujo fundamento é a contradição entre verdade e aparência. A metafísica mbyá considera que a vida terrena é uma cópia imperfeita, uma aparência e, por conseqüência, um fator causador de sofrimentos, logo, uma razão do mal. Em oposição a essa vida simulacro-exílio, a vida verdadeira, o bem e, portanto, a felicidade real, são atributos da divindade.

O sistema religioso-filosófico dos mbyá assemelha-se, de um lado, ao platonismo, naquilo que na teoria platônica se refere à distinção entre o mundo das idéias e o mundo das cópias; e de outro, ao budismo, ao considerar o corpo (o mundo físico das aparências) como a fonte das paixões e do sofrimento, sendo que superar a barreira do corpo revela-se como o caminho para a felicidade (e os mbyá cantam e dançam para tornar o corpo leve e, dessa forma, superar a prisão da terra e chegar à Terra Sem Males). Diferentemente dos platônicos (cujo mundo das idéias não se constitui em um lugar alcançável) e dos budistas (com sua longa cadeia de reencarnações para alcançar a iluminação), os mbyá sabem que a Terra Sem Males se localiza a leste e que é possível alcançá-la sem passar pela experiência da morte (**onhemokandire**).

Em vista dessas considerações, os tipos de narrativas míticas dos mbyá são bastante reduzidos e, em geral, consistem em mitos cosmológicos. Sendo assim, a rigor, não se pode falar de mitopoemas heróicos entre os guarani. Entre os mitopoemas de criação, sobressaem-se os de caráter teogônico, pois são os deuses que, na qualidade de seres criadores e civilizadores, ocupam o centro da significação, do qual se irradia a ordenação do mundo mbyá. A partir do momento em que surge, na história dos mbyá, a figura divina, dela se desdobra o cosmo (mitopoemas cosmológico) e os humanos (mitopoemas antropogônicos). Estritamente considerando o conjunto de narrativas que

³ A expressão realidade fluida/realidade imaginária decalca-se do conceito desenvolvido por Orlandi & Souza (1988), de língua fluida/língua imaginária, para dar conta da discrepância entre a língua, em seu funcionamento histórico-social, e a "língua" modelar, construto das análises científicas.

compõem o Ayvu Rapyta, bem como aquelas que foram publicadas por Clastres (1990), há apenas um relato mitopoético que se configura como heróico, estrito senso: trata-se daquele que se refere aos “gêmeos”, a respeito de quem o mitopoema narra uma série de aventuras, uma espécie de odisséia que termina com o seu reencontro com seus pais celestes, fora da esfera humana. Os gêmeos, associados ao Sol e à Lua (nos quais, ao fim da jornada, se transformam), sintomatizam o desejo dos jeguakáva de, após ter-se concluído o ciclo de suas provações, finalmente reencontrar seus “einentes pais verdadeiros” (palavras mbyá). No papel de empreendedores da jornada mítica, aquela cujo percurso vai da terra ao céu ou, no plano simbólico, do sofrimento à felicidade (ou da incompletude à inteireza), os gêmeos podem ser identificados como heróis civilizadores dos guarani mbyá.

Entre os guarani, a arte da palavra é a arte de plasmar sonhos e de viver (Meliá, 1992) e, considerando, ainda, que a arte verbal se caracteriza pelo binômio prazer de dizer/prazer de ouvir as belas palavras, a constituição da discursividade mbyá e de seu funcionamento põe-se de acordo com princípio de que a palavra é tudo e tudo é a palavra o que, por seu turno, mostra os imbricamentos com a formação religiosa, cujos elementos intermediadores são os karai, considerados os senhores da palavra e, por isso mesmo, são geralmente aqueles que, no âmbito da arte verbal, detêm grande poder e prestígio.

Meliá chama a atenção para o fato de que existe uma extensa literatura guarani indígena que, não obstante sua importância e longevidade, só recentemente vem sendo estudada e divulgada (obras acadêmicas, antologias, cartilhas etc.). Essa literatura pode ser, quanto ao gênero, dividida em duas categorias: gênero narrativo e gênero lírico-religioso.

a. Gênero Narrativo

Compreende os grandes mitopoemas fundadores, formas estabilizadas de inspiração divina, cuja autoria é imemorial e pertence ao arquivo/memória tribal. Divide-se em:

a.1. Nheen Porã Tendonde (as primeiras belas palavras) — a apresentam-se, na estrutura e na forma, como mais solenes, formais e de caráter explicitamente religioso, compreende os grandes poemas épicos tematizando as origens (mitopoemas cosmológicos).

a.2. Nheen Ypy (palavras primitivas) — são formas literárias mais livremente estruturadas dos mitopoemas de origem e de criação: mitopoemas heróicos, de aventuras, etiológicos etc.

b. Gênero Lírico-Religioso

Apresenta poemas de inspiração pessoal, geralmente recebidos em sonhos, cuja autoria é partilhada pelo indivíduo e pela entidade de quem recebeu a inspiração. Nesse gênero encontram-se as orações, as exortações, os cantos. Divide-se em:

b.1. Porai ou Mborabei — palavra rezada (cantofalado) de cunho essencialmente religioso ou metafísico. A recitação da porai provoca a transfiguração do indivíduo na palavra que o constitui.

b.2. Canto de cura

No gênero Canto de Cura estabelece-se um diálogo em dois níveis superpostos. No primeiro, correspondente ao nível da vida corpórea, o diálogo invocativo-curativo se desenrola entre o poder do xamã e o corpo do enfermo, ou melhor ainda, com a doença. No segundo, o nível da vida divina, o diálogo se estabelece entre o canto (dotado do belo saber e, portanto, de propriedades curativas) e o mundo dos espíritos, onde se encontram os verdadeiros curadores.

Assim sendo, o vocabulário utilizado nesse tipo de performance verbal é o de natureza esotérica, inacessível e inatingível à maioria dos ouvintes, por tratar-se de uma forma de linguagem restrita à relação curador/canto-doença/espíritos. O canto de cura compõe-se de palavras secretas, ou de termos que, nesse contexto específico, adquirem uma significação estritamente esotérica, cuja interpretação requer uma especialização na estrutura e na realização dos ritos curativos. Desse modo, a tradução dos termos empregados pelo xamã torna-se, muitas vezes irrealizável, considerando-se que se trata de um nível de linguagem que transcende as formas de comunicação usadas nos demais contextos comunicativos.

Nesse tipo de gênero verbal, a dramatização da voz torna-a praticamente inaudível para a audiência. É o que ocorre, por exemplo, entre os Suyá (tronco lingüístico macro-jê), segundo Seeger (1986); entre os Tukâno (família lingüística tukâno), de acordo com a comunicação pessoal que me fez o Pe. Casemiro Beksta, estudioso da língua e da cultura desse grupo indígena; entre os Kuna, segundo Sherzer (1986) e entre os mbyá, segundo Cadogan (1959).

A razão, tanto para a especialização lingüística, como para a inaudibilidade da voz reside no fato do canto de cura não se dirigir aos ouvidos humanos, mas exclusivamente ao mundo espiritual, configurando-se um cenário comunicativo e discursivo no qual os actantes pertencem a diferentes ordens do mundo: humano (xamã/paciente)|| não humano (divindade/doença). Desse modo, a inteligibilidade e a interpretabilidade do enunciado não podem ser referidas ao mundo humano, mas às instâncias divinas. E isso se dá por dois motivos interdependentes: o primeiro refere-se

ao fato de que o poder das palavras originar-se na esfera divina, seja para provocar a doença, seja para curar; o segundo, à condição instituinte pela qual a totalidade do sentido passa necessariamente pela intercessão dos deuses.

O canto de cura, como os demais cantos/falas cerimoniais (fala de chefe, discurso dos karai, cantos invocativos, orações e hinos) são exemplos do que, genericamente, se pode denominar de Belas Palavras, cuja fonte encontra-se na ordem cosmológica, da qual a mitologia é representação e historicidade.

As belas palavras podem relacionar-se à **língua sagrada**, modalidade na qual são invocadas as palavras que, no plano simbólico-discursivo, ecoam as palavras dos deuses. Trata-se de um registro lingüístico altamente formal, ritualizado e estilizado, cujo domínio e uso são bastante restritos. A **língua formal**, modalidade que, diferindo da linguagem ordinária, se situa entre esse registro e o da língua sagrada, também se relaciona às belas palavras. Configura-se como uma modalidade de domínio abrangente, embora o seu uso esteja restrito a situações ritualizadas (fala de chefe, cerimônias de saudação, festividades, fala de conselho). Na língua formal aparecem termos e expressões que se referem tanto a fatos da ordem divina, quanto àqueles de ordem profana. Relativamente à discursividade mbyá, tanto a língua sagrada, quanto a formal visam ultrapassar não apenas a comunicação cotidiana, mas igualmente o confinamento ao mundo terreno.

O status das belas palavras (condição, por excelência, da poética oral) revela uma interrelação entre a elaboração e a sofisticação da linguagem e a realização concomitantemente estética e extática, visto que representam a experiência máxima, a “expressão mais sublime e sublimante da linguagem” (Franchetto, 1993), na qual o sujeito almeja, mediante um alto domínio das formas expressivas de sua língua, alcançar um momento único de reunião com a fonte originária dos sentidos. Numa sociedades como a dos guarani mbyá, nitidamente marcada e fundada pelo logos, esse tipo de experiência é essencial. Ademais, a linguagem sagrada (ayvu porã ou nheẽ porã) só é utilizada na transmissão do sagrado, ou em comunicação com o sagrado. Trata-se, pois, de uma linguagem estruturada em um espaço discursivo, de forma a não se apresentar como imediatamente inteligível pela audiência e na qual se incorporam palavras arcaicas e mesmo de origem não guarani. A essa linguagem os mbyá denominam de **Nhande Ru Nheẽ** ‘palavras de nosso pai’, ou de **Nhande Ru Ayvu** ‘idioma de nosso pai’.

Contudo, mais uma vez é preciso ressaltar que essa relação entre as belas palavras e o ethos social não é exclusiva dos mbyá. O que lhes é singular é o modo e a intensidade com que reconhecem e se relacionam com a palavra, a qual simboliza a totalidade do ideal de beleza e verdade. Entre os Kuikuro (grupo Karib do Alto Xingu),

segundo Franchetto (1986), as belas palavras estão associadas à fala do chefe, à língua dos antigos, sendo considerada a “fala bonita” ou a “fala certa”. Entre os mbyá, as belas palavras, em sua materialização social, encontram-se genericamente associadas à fala dos karai.

b.3. Guahu — são cantos que podem ser de duas espécies: a) executados por homens e mulheres às vésperas de uma festividade; b) canto fúnebre, executado por mulheres por ocasião do enterro.

Finalmente, é preciso ressaltar que, na arte verbal guarani, canto, dança e reza se equivalem: a reza é um canto dançado, assim como a dança é uma reza cantada. De igual modo, a fruição é indissociavelmente estética e mística, uma vez que a experiência da performance, em última instância, origina-se e se dirige ao sagrado.

3.3.2. Mitopoesia: autoria e versões

Ao considerar o mitopoema como um gênero da arte verbal, duas questões imediatamente saltam em cena. A primeira refere-se à autoria das narrativas mitopoéticas que circulam, e funcionam discursivamente, nos espaços sociais da tribo. A segunda, às diferentes formas que os mitopoemas assumem, dependendo de quem narra e em que circunstância são apresentados.

Quem é o autor do mitopoema? Ou melhor ainda, qual a relação de autoria entre a narrativa mitopoética, como parte da propriedade comunitária, e cada representação, como resultado de um ato criador individual? E mais, qual o status social atribuído a esse artista tribal?

Inicialmente, a questão da autoria, na perspectiva discursiva, remete a um princípio teórico que estabelece que o discurso se materializa como uma dispersão de textos, e o texto implica uma dispersão do sujeito. Nesses termos, o sujeito discursivo manifesta uma descontinuidade, sendo que o texto é um ponto de fugas multidimensionais (Orlandí, 1988, 1990). Contudo, a transparência de texto e sujeito, na superfície do eu e no ato de (re)produção textual e discursiva, revela uma unidade ou continuidade, mediante a qual afere-se uma identidade. Essas duas ordens naturalmente se contradizem, e somente a ordem da transparência (na qual o sujeito é plenipotenciário) se revela ao sujeito, como efeito do imaginário no qual se opera um processo que institui a unidade e a identidade do sujeito e do discurso. Por seu turno, a unidade do texto, que se evidencia em função de sua organização, manifesta-se na figura do autor. Em termos gerais, na categoria teórica do autor confluem, em forma imaginária de unidade, tanto a dispersão do sujeito, como a do texto.

A dispersão do texto e do sujeito são discursivamente consideradas materialidades porque inscritas na história do dizer e do sentido, daí que também se manifestam como investidas de historicidade, ao passo que a unidade do discurso e da identidade do autor são já efeitos dessa historicidade, mediante a qual a formação imaginária instituinte da sociedade pressiona no sentido de construir uma unidade de sentido e uma identidade do sujeito-autor.

Assim, discursivamente, o autor se define como uma função do sujeito, dado que a forma-autor apresenta-se como a territorialização da unidade sujeito, ou “onde se realiza seu projeto totalizante”. A posição/função de autoria do sujeito é aquela sobre a qual “jogam mais explicitamente as coerções sociais” (Orlandi, 1988: 56, 78; 1990:180). A posição de autor realiza-se como uma função da forma-sujeito, bem como das formas históricas de individuação, considerando-se que o autor evidencia uma função social do “eu”, na medida em que o sujeito falante é tomado em sua posição de produtor da linguagem. Como tal, o autor responsabiliza-se pelo efeito de continuidade do sujeito

O sujeito comparece sempre como totalidade em seu dizer e essa integridade subjetiva é vista, à luz da teoria discursiva, não como uma afirmativa (realidade) ontológica, ou mesmo psicológica, mas como um fato no qual jogam mecanismos de projeção, como efeito do imaginário, historicamente determinados. O autor transparece, então, como uma imagem dialética do sujeito. A relação sujeito/autor, é analiticamente, uma descontinuidade, visto ser o sujeito definido como uma posição na discursividade, e o autor como o responsável pela organização e unidade do texto e, por conseguinte, do seu dizer e do sentido.. A forma-autor se manifesta na produção e direcionamento do que texto que produz, criando, dessa forma, um lugar de interpretação (Orlandi, 1996). Discursivamente, então, o sujeito se faz autor quando, na produção do seu dizer, introduz uma interpretabilidade.

Assim, a noção teórica de forma-sujeito, como a de forma-autor, não podem ser empregadas como categorias absolutas, universalmente válidas. São, antes, categorias históricas, no sentido de que a figura do autor, como a do sujeito, são funções de uma historicidade específica. Isso implica em dizer que tanto a forma-sujeito, como a forma-autor são produtos, daí porque formas, derivados de condições históricas e sociais particulares nas quais se manifestam.

Há que se considerar, ainda, e em conseqüência desse modo de conceber o sujeito, que este não é a fonte ou a origem dos sentidos que produz. De acordo com Badiou (1994), é por haver um permanente processo de constituição e deriva dos sentidos que o sujeito existe. Com relação ao sujeito do processo artístico, Badiou (op. cit.) afirma que o verdadeiro sujeito desse processo são as obras de arte e que o

indivíduo-artista integra a composição dessa forma-sujeito. Essa posição de Badiou encontra-se de acordo com o que se processa nas sociedades tribais em geral, nas quais o verdadeiro autor da obra é frequentemente relacionado a entidades sobre-humanas: os espíritos ancestrais, as divindades, os mortos.

De todo modo, no jogo da autoria estabelece-se uma dupla relação instituinte entre a dispersão dos textos e do sujeito, e entre a unidade do discurso e a identidade do autor, visto que a figura/função-autor configura-se como um eixo de tensão do todo da obra (Bakhtin, 1992), pois no campo artístico a relação entre sujeito/autor/obra não é contingente, mas estruturante. Deve ser considerado, ainda, que a obra de arte materializa-se saturada de subjetividade, e esta, por sua vez, satura-se das formações discursivas pelas quais o sujeito-autor é interpelado. Essas considerações permitem estabelecer a seguinte rede de correspondências: texto / discurso || sujeito / autor. Esse esquema proposto por Orlandi (1988) visibiliza as seguintes correlações:

- a) **relação de dispersão:** texto/sujeito;
- b) **relação de unidade:** discurso/autor
- c) **relação dispersão/unidade:** discurso/autor
- d) **relação constitutiva:** discurso/sujeito: sujeito/autor: autor/texto

Uma vez que a função do autor e da autoria encontram-se balizadas em sua dimensão teórico-discursiva, resta verificar como essa figura se constrói na prática discursiva de uma sociedade indígena. Essa primeira passagem, que delimita a figura do autor, no quadro teórico da AD e nas condições histórico-sociais de uma sociedade indígena, mostra-se imprescindível para que, ao lidar com os textos guarani mbyá, seja possível localizar e explicitar a relação sujeito/autor: discurso/texto na historicidade mbyá.

No que respeita ao problema da autoria, relativamente à produção artística de povos indígenas de tradição oral, o que em meu entendimento define o mitopoema é o fato dele ser de autoria imemorial, o que significa dizer que o mitopoema, enquanto arquivo, faz parte desde sempre do imaginário tribal e das formas históricas em que esse imaginário se institui, como elemento inextricável do tecido histórico-social do grupo e como um dos componentes constitutivos de seu existir. Devido à natureza oral de sua produção e transmissibilidade que, por sua vez, se materializa na relação indissociável entre narrador e audiência, o mitopoema se marca, socialmente, por estar na memória social da tribo e por ser de propriedade coletiva.

De acordo com Gallois (1994), a autoria do relato mítico remete, nas sociedades tribais, a uma referência de tipo genérica, fala-se no ancestral, nos primeiros homens, pois são esses os autores originários dos relatos que a tradição vem repassando desde os tempo imemoriais. Cabe, assim, ao narrador a função de repassar de modo correto a tradição dos antigos, o que implica em obedecer à ritualidade, pois há contextos sociais a ser obedecidos, e à forma correta, uma vez que para ser efetivo social e poeticamente, a narrativa deve seguir formas canônicas, ao mesmo tempo em que ele assume a função de criador de novas interpretações. Ou seja, o papel dinâmico do autor/narrador, ao mesmo tempo poético e social, permite-lhe ser o preservador da tradição e o produtor de novas versões, fato que o coloca em um jogo permanente entre o parafrástico, no sentido de repassar corretamente a tradição, ou manter a ilusão discursiva da versão original, e o polissêmico, por ser o instituidor de novas interpretações/versões.

Introduz-se aqui uma consideração relevante quanto à questão da autoria, relativamente à dupla posição do sujeito como produtor de linguagem e como determinado por ela, que se refere aos processos de paráfrase e de polissemia (Orlandi 1987, 1988, 1990). A paráfrase é o movimento de reprodução do sentido, relacionando-se, portanto, à matriz da linguagem e, por isso, à coerção e à delimitação institucional dos sentidos, o que permite (re)produzir o mesmo sentido através de múltiplas formas. Isso significa que pelo gesto/movimento da paráfrase, o sujeito/autor inscreve, em todas as formas do seu dizer, o sentido institucionalizado. A polissemia é o movimento de produção ou atribuição de múltiplos sentidos, refere-se, pois, ao diferente, à variabilidade produtiva e interpretativa, possível, dos sentidos. O processo polissêmico está relacionado à fonte da linguagem e propicia a materialização de sentidos não-institucionais. O movimento da polissemia, ao permitir uma certa ruptura, manifesta no gesto não-predizível do sujeito/autor, é responsável pelo aparecimento do novo.

Os processos parafrásticos e polissêmicos relacionam-se, igualmente, às noções de produtividade e a criatividade. A produtividade é uma função da paráfrase e determina a produção de enunciados por meio de operações sempre idênticas, pelas quais o dizível, isto é, a totalidade da possibilidade de dizer, é mantido na ordem do instituído. Na produtividade, então, é a voz institucional que fala. A criatividade, como função da polissemia, é um processo pelo qual o diferente irrompe no dizer e faz emergir o não-usual, a inovação. Ao romper com o instituído da produtividade dos sentidos, a criatividade materializa a voz da subjetividade. É preciso ressaltar que se trata de categorias discursivas e, conseqüentemente, que são instituídas na e pela

incompletude da linguagem e determinados historicamente pela condições objetivas da sociedade, as quais, em suma, determinam e explicitam o magma da significância.

O mais significativo, com relação à autoria, é a percepção que a função do autor se define no jogo das contradições e limites existente entre paráfrase/polissemia e produtividade/criatividade, e é essa problematização que mais claramente se reclama da figura/função do autor em sociedades indígenas. Ou seja, é curta a distância entre a coerção institucional e a ruptura individual, no que respeita à produção das obras poéticas em sociedades indígenas, diferentemente do que ocorre nas sociedades ocidentais e/ou industriais.

Em suma, nas sociedades de tradição oral, a criação individual acontece como recriação do acervo coletivo. Poder-se-ia objetar que é exatamente isso que acontece em qualquer sociedade e acerca de qualquer criação individual. De fato, há mesmo um velho ditado que diz que no mundo nada se cria e tudo se recria. Entretanto, há uma diferença que, a meu ver, reside precisamente no fato de que, nas sociedades mais complexas os liames e limites entre a criação individual e o acervo coletivo são, quando não apagados, pelo menos esmaecidos. Ao passo que nas sociedades de tradição oral, essa relação é constitutiva da obra de arte. É somente seguindo rigidamente a tradição que o artista tribal plenamente alcança a sua expressão individual.

Para entender melhor a relação entre um ato individual, na forma de uma versão única, produzida a partir do arquivo tribal, apresentada pelo mitonarrador, e a sua socialização, sua inserção no arquivo, como propriedade coletiva, recorro a explicação de Gallois (1994:20,22), segunda a qual, a fala do narrador, no processo de transmissão oral,

“...convence e, por conseguinte, suas versões são tidas como ‘verdadeiras’. Muitos de seus argumentos acabam sendo incorporados no discursos de outros líderes, passando de criações individuais para o domínios das representações públicas, isto é, culturais”

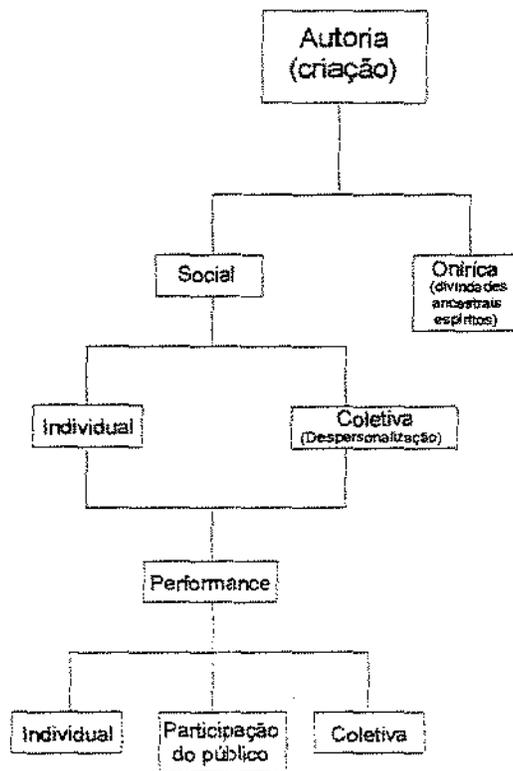
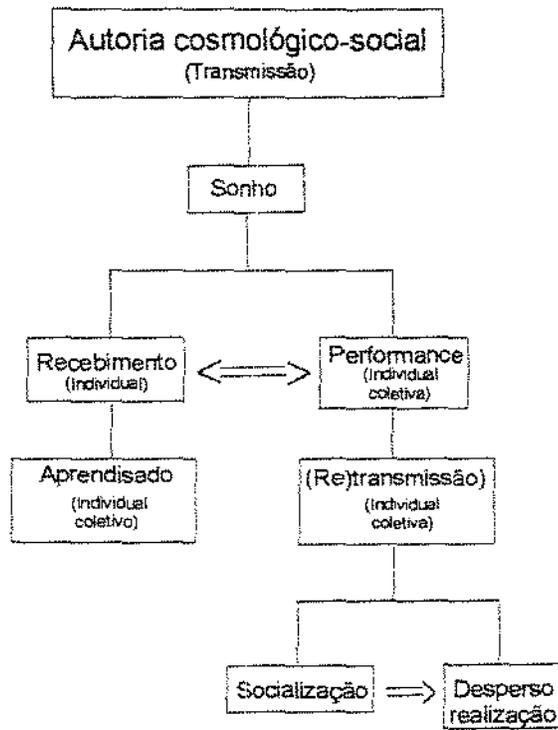
“E, apesar das adaptações que cada narrador impõe ao seu conteúdo, a apropriação coletiva características desse modo de transmissão também acaba garantindo a fidelidade das informações repassadas de boca em boca, de geração em geração.”

Assim, cabe ao mitopoeta usar os recursos poéticos e discursivos que, operando no texto, se remetem à memória do dizer. Desse modo, estabelece-se uma rede de

correlações entre o acervo tribal (a memória social) e o contexto situacional da produção/execução da arte verbal, nas quais estão implicados os condicionamentos políticos, lingüísticos, culturais e textuais que se inscrevem no texto narrado, a historicidade textual. Esse complexo de relações inter e intradiscursivas, presentes na atuação do mitopoeta, compõe a materialidade discursiva das narrativas tribais, o que, por sua vez, permite, no procedimento de análise, avaliar os elementos contextuais que integram a performance: tempo/lugar da ação e da enunciação, cena enunciativa, participantes, contexto cultural (rito de passagem, festividade, ritual de cura, casa dos homens).

Outro fator que ajuda a entender o mitopoema como sendo de autoria imemorial — e aqui estou lidando com a noção de mitopoema como unidade imaginária e não como representação, ou como versão individual —, de onde, inclusive, deriva sua historicidade e legitimidade, é o fato dele integrar o repertório comum das formas narrativas tradicionais do grupo, que são, ao mesmo tempo, fixa e variadas, pois se atualizam, no conteúdo narrado e na forma de narrar, ao longo do tempo e em função de cada performance individual. Esse repertório é compartilhado, portanto, por todos os membros da tribo (memória coletiva), sem que possíveis autores sejam distinguidos ou apontados. Esse é o caso, por exemplo, dos cantos que são recebidos durante o sonho. Entre os Parakanã (família lingüística tupi-guarani), a autoria dos cantos sonhados é atribuída, muitas vezes, a um amigo formal já falecido (Santos, 1994), entre os Xavantes, aos criadores (Graham, 1995) e entre os guarani, à fonte das palavras (Cadogan, 1959; Meliá, 1992).

Sonho	
[categoria sócio-cosmológica entre os Parakanã]	
Avome (mundo dos espíritos: iwanga: aldeia dos mortos)	Opaim (mundo social: atua no espaço físico da aldeia)
ritual de cura ritual de guerra	cantos (coletivo, individual) dança (calendário ritual) nomeação



A instituição do sonho, como propiciadora e inspiradora de obras, desloca a questão da autoria (questão da forma-sujeito e da forma-autor) para uma concepção em que ela aparece como uma categoria cosmológico-social, que necessariamente não precisa ser humana. De mais a mais, essa autoria cosmológico-social não é unívoca, dado que as obras sonhadas pertencem a diferentes categorias onírico-artísticas. De modo geral, é possível mostrar que a obra, a partir de sua revelação no sonho, tende a desenvolver-se num percurso que, dependendo das características sócio-culturais do grupo, pode ser individual, social ou ambas e que isso tem implicações quanto à questão da autoria.

Orações, exortações, interpretações, cantos e danças, narrativas recebidos ou aprendidos em sonhos mostram que a autoria divide-se entre a entidade-autor que, no sonho, oferece a obra, e o indivíduo-autor que a transmitirá aos demais. Essa autoria partilhada revela, ao mesmo tempo, a tensão ética e estética entre a retomada do arquivo e sua recontextualização no ato mesmo da sua apresentação pública. A obra desenvolve-se entre o que é dado pela tradição (o repetível) e o que é trazido de novo pela contribuição do artista, processo ao qual se adiciona a relação dinâmica entre a audiência e os autores-atores.

Em algumas sociedades, a autoria mostra-se bastante diluída. Tal é o caso dos Xavantes, para os quais, ao apresentar uma obra recebida em sonho, o autor-indivíduo recebe colaboração dos demais elementos do grupo, tanto na construção artística da obra, quanto na sua execução. Esse processo que Grahan (1995) denomina de despersonalização de autoria, além de seu significado simbólico, tem entre os Xavantes um sentido sócio-político, na medida em que se despersonalizando, o autor adquire mais prestígio social e artístico.

Entre os guarani (Meliá, 1992), a arte verbal revela-se palavra sonhada e encarnada, de acordo com a concepção religiosa mbyá segundo a qual o homem é uma palavra que tomou assento. O autor guarani que, ordinariamente recebe ou aprende sua obra em sonhos, configura-se, então, como um organizador e plasmador poético de seu sonho, de forma que, entre os mbyá, sustentando a arte da palavra existe uma arte do sonho.

Isso posto, verifica-se que a relação entre paráfrase e polissemia; e entre produtividade e criatividade também têm implicações com a questão da originalidade. Na literatura oral de sociedades tribais, a originalidade da obra não se refere à individualização do autor, visto que a obra não constitui uma busca da plena diferença, ainda que, grosso modo, obra e autor se destaquem. Dito de outro modo, a obra poética

verbal não se caracteriza como uma plena, ainda que ilusão da consciência subjetiva, ruptura com a ordem institucional, pela qual se manifestaria o desejo totalizante do sujeito em se singularizar em relação aos demais.

A originalidade e a identidade da arte verbal explicitamente se reportam à tradição; constituem-se como efeitos da tradição na qual se legitimam. Mais ainda, como visto acima, o autor não se centraliza em sua individualidade, nem reivindica um status de produtor/criador socialmente privilegiado, nem mesmo quanto a sua capacidade criativa, visto que, em muitos casos, o autor é um outro, se se considera que a autoria verdadeira é exterior ao autor social, que se encontra em uma outra dimensão, seja a dos sonhos, a do transe, a dos mortos, ou ainda a dimensão sagrada da palavra divina, da qual o autor social configura-se ritualmente como uma espécie de porta-voz.

A razão e a função social da obra não ensejam a visibilidade do artista, enquanto individualidade singular, mas à visibilidade das propriedades fundacionais da tribo, funcionando o autor (e a obra), ao menos no caso dos guarani mbyá, como um lugar social e simbólico onde se estabelece a ligação com a fonte do saber e do viver: a dimensão do sagrado. De todo modo, essa função social do autor indígena, como o lugar que torna possível, ou transparente, a reversibilidade, pode ser generalizada, à luz das informações disponíveis, para as demais sociedades indígenas.

Se se considera essa questão à luz da sociedade mbyá, considerando a sua relação fundadora com a ordem do divino da qual a vida terrena é mera cópia, a ordem da humanidade, com seus rituais, normas de comportamento e mesmo a capacidade mitopoética, existe apenas como uma espécie de simulação metonímica e metafórica. Os cantos, danças, rezas e narrativas mitopoéticas permitem aos mbyá porem-se em contato com a dimensão do sagrado. E porque representam o legado divino e porque abrem os portais para chegar à morada dos deuses, as palavras que compõem os cantos, rezas e poemas devem diferenciar-se daquelas do cotidiano, devendo corresponder às belas palavras com que Nhamandu se expressou. Na instituição imaginária da sociedade mbyá, a palavra é fundamento da vida, pois é a palavra, como alma-habitante, que anima cada ser humano e o identifica com o mundo sagrado e, portanto, como sujeito.

Com relação ao problema das versões, é mister considerar inicialmente que as narrativas míticas constituem formas de representação artística realizada por um indivíduo, poética e socialmente abalizado a fazê-lo. E como ato de uma encenação, cada narrativa constitui uma singularidade, cujo texto não é fixo, ainda que a ela subjaza

uma unidade imaginária, mas altera-se no tempo, de grupo para grupo ou subgrupo e, evidentemente, de autor para autor. No terreno da institucionalização das versões, podem ser apontadas três razões que contribuem para o seu aparecimento e retransmissão:

- a) **razões estilísticas ou poéticas**: devido ao fato de cada narrador apresentar um modo pessoal de fazer a leitura do repertório coletivo;
- b) **razões didáticas**: adaptação do repertório coletivo por ocasião da transmissão do conhecimento dirigido a jovens membros da tribo, ou então, quando o narrador se dirige a pessoas estranhas à vida tribal: pesquisadores, missionários, oficiais do governo;
- c) **razões políticas**: manipulação dos eventos, dos gêneros e conteúdos míticos com determinadas finalidades, tais como reivindicações territoriais, como processo de promover a identificação (unidade étnica) ou a diferenciação (alteridade étnica).

Tomando como base, essas razões, as versões podem ser definidas como:

- a) **versões endógenas ou internas**: versões que circulam no interior do grupo, cujos autores são os próprios membros do grupo. Assim, as versões ou interpretações geradas pelos narradores, são do tipo endógeno;
- b) **versões exógenas ou externas**: versões que, tendo sido geradas no interior do grupo, circulam em espaços sociais e étnicos fora do grupo. São ainda as versões produzidas pela interpretação de estudiosos, missionários, artistas, ou por qualquer pessoa ou grupo de pessoas que entrem em contato com uma sociedade tribal e apreendam, em qualquer nível, o repertório mítico do grupo e o divulguem. As versões científicas, religiosas ou pedagógica dos mitos tribais são exemplo de versões exógenas.

Evidentemente, cada versão se realiza integralmente como discursivização, dado que a sua historicidade bem como os sentidos não são os mesmos, visto que, embora remetendo imaginariamente ao mesmo fato, não constroem, contudo, a mesma significação, pois estão relacionados a diferentes formações e terminam por constituir diferentes redes de interdiscursividades.

O conjunto das versões se estrutura, como efeito da história e do imaginário, sobre um eixo que tende para um centro no qual se encontraria, como efeito identitário, a forma original do mito. Isto é, cada versão se reporta a uma unidade, cujo valor/sentido se sustenta no/pelo imaginário radical que institui a identidade social e histórica de cada povo. As versões se representam, assim, como o espaço discursivo do deslizamento dos sentidos, espaço da polissemia e da paráfrase onde se estruturam formas e significações estabilizadas e as construções de novos sentidos. Espaço,

portanto, da incompletude e da deriva, considerando que “todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro (...), se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro...” (Pêcheux, 1990:53).

O problema das versões também desemboca na questão acerca da autenticidade e da originalidade das formas narrativas tribais, face às influências advindas pelo contato. Discursivamente, esse problema, quando posto, na problematização do funcionamento dos textos, ou seja, diz respeito à sua historicidade e interdiscursividade, como parte do complexo imaginário e ideológico desses povos.

Concernente a isso, afigura-se-me importante mostrar a posição crítica de Tedlock, frente à preocupação obsessiva que atravessa o trabalho de vários pesquisadores, com relação à presença de influências européias em documentos culturais de grupos indígenas americanos:

“From a dialogical point of view, such documents (...) are interesting not in spite of the fact that some European got there first but precisely because of it. They show, from both sides and with thunderbolt clarity, the dialogical frontier between European and Mesoamerican cultures during the colonial period. (...) precisely because it simultaneously shows us, with respect to the question of cosmology (...), how they met up and how they did not meet up.”

(Tedlock, 1983:334)

Diante das formas narrativas ou de qualquer outro exemplar da arte verbal, o que a AD se coloca como tarefa é analisar as condições pelas quais esses enunciados foram produzidos, e que se materializam no texto. Bem como evidenciar aquelas nas quais eles são representados e, finalmente, funcionam na sociedade tribal. Nessa perspectiva, a originalidade dos textos indígenas implica também nos diversos tipos e níveis de diálogo que cada cultura tribal mantém com representantes de outras culturas, e o modo pelo qual isso se inscreve em sua prática discursiva.

Essas posições teóricas permitem estabelecer uma linha de correspondência entre “o ponto de vista dialógico” e a “fronteira dialógica”, de que fala Tedlock, com a “perspectiva discursiva” e a “fronteira discursiva”. Em ambos os casos, a preocupação central é com a historicidade, isto é, com aquilo que, na materialidade dos documentos (textos, rituais, extratos de linguagem), comparece como zonas de contato, conflito e assimilação, testemunhos de que uma história comum entre esses povos pode ser apreendida.

3.4. A mitopoesia guarani mbyá: o Ayvu Rapyta

Ayvy Rapyta, cuja tradução é “o fundamento da linguagem humana”⁴, é o objeto central da obra de Leon Cadogan, a qual mostra-se inegavelmente excepcional, particularmente para aquele que “pretende descortinar el velo que cubre el pensamiento místico de la raza aborígen”, pois, “darán una idea las palabras utilizadas por el mburuvicha: poeta, teólogo, legislador de la tribu, para traducir nuestros conceptos de omnipotente, eterno, encarnar, resucitar y otras muchas...” (Cadogan, 1959:7). Contém uma compilação extensa, minuciosamente analisada dos textos míticos fundacionais e dos ensinamentos religiosos dos mbyá. A compilação foi obtida em língua guarani mediante depoimento (narração dos mitos, interpretação) de representantes autorizados (karai) deste povo. Os textos do Ayvu Rapyta integram o conjunto de enunciados que integram o corpo doutrinário da tradição mbyá, produzidos em linguagem esotérica e, como tal, fazem parte do campo do sagrado. E são, segundo este autor, “una transcripción literal de los dictados hechos por los mismos indios, habiendo sido elegido para el efecto aquellos dirigentes que mi experiencia indicaba como los más idoneos y dignos de confianza” (Cadogan, op. cit.:10).

Conforme o próprio autor classifica, o acervo religioso dos mbyá comporta duas categorias. Uma cujo acesso é franqueado e outra, definida como sagrada, a que só podem ter acesso os iniciados, sejam membros da tribo, sejam aqueles que se tornaram merecedores. A esta categoria de fundamentos religiosos sagrados os mbyá denominam de **nhečë** ou **ayvu tenonde porã** — as primeira belas palavras.

Para os mbyá, o termo ayvu se refere exclusivamente à linguagem humana. E, embora conste do vocabulário comum, o seu uso específico, esotérico ou arcano, no que pode ser denominado nível sagrado da linguagem, lhe confere um status bem diferenciado, relacionado ao conceito mítico/místico de humano na sociedade mbyá. Não se trata, neste caso, da definição de pessoa, sujeito ou ser mbyá. Humano, na acepção esotérica que lhe conferem os mbyá, diz respeito ao “humanos verdadeiros”, aqueles que se encontram na dimensão dos deuses.

Assim, ayvu é duplamente linguagem humana. Seja porque se refira à fala dos homens comuns; seja porque, ultrapassando a representação imperfeita que são esses homens, remeta verdadeiramente aos humanos ancestrais. Há, assim, uma transposição, ou ultrapassagem, da noção de humano, que transcende o plano histórico para remeter ao plano mítico ou sagrado.

⁴ Ayvu: idioma, qualquer unidade de fala: discurso, frase, palavra, acusação (cf. Dooley, 1994). Em linguagem esotérica, significa linguagem verdadeiramente humana. Rapyta: r-apyta: base, fundamento.

Dessa forma, compreende-se porque ao conjunto dos mitos os mbyá dão o nome de ayvu rapyta, porque é isso que eles, desde sempre, representam: o fundamento da linguagem humana. Ou, melhor ainda, o fundamento da humanidade, na concepção mbyá. Uma outra forma que os mbyá têm de se referirem a esse saber contido no ayvu rapyta é **arandu porã**, ou belo saber. E assim, fica evidente que todas as referências ao humano, ao verdadeiro, apresentam como dêixis discursiva (Maingueneau, 1993) a noção de sagrado da palavra porã. Deve-se ao fato de ser porã, ou partilhar de sua extensão significante, pois ser porã 'belo', significa compartilhar da divindade, dado que o belo só pode existir como manifestação divina, que tanto nheë quanto arandu pertencem à ordem do divino e, em consequência, ao real mbyá.

Essas considerações implicam no reconhecimento da importância absoluta da palavra, especialmente aquela considerada no imaginário social como de origem e destino divinos. Razão pela qual, ao nascer alguém, os mbyá dizem que uma palavra tomou assento. O sujeito (a pessoa, o ser) mbyá se define unicamente pela palavra, e as cerimônias de imposição de nome são uma prova disso.

O material foi transcrito e traduzido para o espanhol, acompanhado de notas explicativas para cada um dos textos que compõem o livro. Desta forma, ao explicar o sentido de inúmeras palavras e expressões, essas notas funcionam também como uma espécie exegese e fazem indicações indispensáveis para o conhecimento da visão-de-mundo profundamente mística dos mbyá.

Cadogan ordena seu livro de forma a estabelecer uma sequência narrativa linear e progressiva, uma espécie de programa didático de iniciação ao universo mitopoético e sagrado desse grupo tribal. Assim, inicia com o mito inaugural do complexo histórico-teológico dos guarani mbyá (o do aparecimento de Nhamandu), depois do qual seguem-se os demais mitos que vão, pouco a pouco, aproximando-se da história humana, quando então são incluídas narrativas sobre medicina mística, código penal, puericultura, agricultura e outras.

Após ter delineado panoramicamente o Ayvy Rapyta, desejo iniciar sua análise com uma advertência necessária. Ao desejar trabalhar com a materialidade poética do texto narrativo mbyá, a análise esbarra em dois obstáculos: a) o desconhecimento pessoal e direto da língua guarani e de sua poética; b) a desoralização dos textos publicados, pois, além de já se encontrarem transpostos para a escrita, não fazem remissão à forma poética oral.

O problema de trabalhar com versões de narrativas indígenas exclusivamente escritas implica nas seguintes limitações: a) uma impossibilidade de "ouvir" o texto (ainda que seja possível versificá-lo); b) o fato de sua forma escrita não corresponder à representação oral da narrativa; c) a representação gráfica (com base na disposição

paralelística e nas pausas gráficas) não recupera a poética oral, antes a submete às leis da escrita, como afirma Tedlock (1983). De toda maneira, ao menos tentativamente, procurarei analisar o que de poético resiste nos mitos mbyá transcritos, lançando mão, especialmente, do cotejo sistemático entre as versões apresentadas por Cadogan e Clastres. Isso implica, por sua vez, que a análise da arte verbal desses guarani ficará restrita a hipóteses de trabalho que, a partir desse material publicado, poderão ser propostas.

a) Contexto de enunciação

O contexto de enunciação de uma representação mítica compreende a conjunção da situação sócio-cultural e da situação imediata em que uma forma de representação oral tem lugar. A primeira situação implica no modo de organização e as relações sociais que o grupo mantém interna e externamente, seu modo de vida e sistema de crenças, o espaço social e o espaço simbólico. A segunda refere-se às relações imediatas entre o narrador e sua platéia, no sentido de estabelecer quem é quem, quem pode estar presente e participar, qual o momento do ciclo cultural do grupo em que a representação acontece, que tipo de representação-desempenho-atuação e gênero estão sendo apresentados.

Na representação oral, como forma de poética verbal, a modalidade de linguagem difere daquela que é usual no cotidiano. Isso significa que os textos da arte verbal, especialmente aqueles referentes às narrativas cosmogônicas e teogônicas, são produzidos com uma forma altamente elaborada de linguagem. Esse fato não exclui a existência de estilos de arte verbal produzidos a partir de formas cotidianas de linguagem, como por exemplo, os jogos lingüísticos, as piadas, os relatos de atividades feitos no fim do dia (entre os Parakanã, família lingüística tupi-guarani, ao anoitecer os homens se reúnem na Casa dos Homens para discutir o que foi feito durante o dia e planejar as atividades do dia seguinte), as conversas das mulheres na roça, dos homens na caçada, além, é claro, dos mexericos.

b) Produtividade

Um texto não ocorre isoladamente, mas comporta em si outros textos (próximos ou remotos), aos quais se refere e com os quais dialoga sincrônica e diacronicamente. Assim sendo, cada texto constitui um processo em que operam a intratextualidade e a intertextualidade. Ora, como já apontado, na elaboração e na representação de um texto, independentemente de seu tipo ou gênero, atuam simultaneamente a paráfrase e a polissemia.

Em vista disso, a produtividade textual e a discursiva mostram-se interrelacionadas, pois que ambas têm por base o que é apreendido na historicidade, os contatos, as relações desenvolvidas em vários níveis, as experiências pessoais e coletivas, e que se faz incorporar às formas narrativas, e às práticas discursivas.

À luz dessas considerações, o conceito de produtividade refere-se a um processo pelo qual a arte verbal (a produção de textos) e o processo discursivo não dizem respeito a um sistema já plenamente desenvolvido e terminado mas, ao contrário, a uma forma de expressão que se encontra em permanente desenvolvimento. E, como afirmam Sherzer & Sherzer (1973), esse processo de produtividade textual, que implica em incorporação de fatos, termos, acontecimentos, não deve ser erroneamente tomado como um sinal estigmatizante de aculturação, mas como um indicativo de uma cultura dinâmica e vívida.

c) Os recursos poéticos dos textos

O procedimento analítico dos textos mitopoéticos dos guarani mbyá mobiliza um conjunto teórico-metodologicamente bastante heterogêneo de operadores (etnolinguísticos, discursivos, poemáticos). Evidentemente que, considerando a especificidade do campo teórico da AD, o uso desse conjunto de instrumentos analíticos tem por meta evidenciar as questões relativas à produção de sentidos o que, por sua vez, implica numa relação com a história e com as condições específicas nas quais a discursividade opera, a fim de que possam ser explicitados os seus efeitos na discursivização mitopoética dos mbyá. Para tanto, operadores conceituais desenvolvidos por Maingueneau (1993), como o de prática discursiva, serão de grande valia, auxiliando a analisar discursivamente os textos da verbiteratura mbyá. Além do operador conceitual prática discursiva, os que mais diretamente contribuem para a análise em pauta são:

- ⇒ **Arquivo:** conjunto de enunciados que circulam e produzem sentido(s) numa dada comunidade discursiva. É o elemento constitutivo de práticas discursivas heterogêneas. Por exemplo, o corpo doutrinário e mitopoético que compõem o ethos guarani mbyá.
- ⇒ **Campo discursivo:** trata-se de um recorte analítico composto por um complexo de formações discursivas no qual existem relações de concorrência. A compreensão dos discursos depende, em parte, de sua identificação com um campo discursivo.
- ⇒ **Dêixis discursiva:** são coordenadas enunciativas que recobrem o magma de significância construído pelas formações discursivas, referindo-se, portanto, à

discursividade e não à referencialidade. Esse operador trabalha com os seguintes indicadores:

EU/TU ⇔ **AQUI** ⇔ **AGORA**
[locutor/destinatário] [topografia] [cronografia]

Com relação ao conjunto dos recursos poéticos utilizados pelos artistas tribais, este mostra-se bastante diversificado, e compreende formas que vão do estritamente falado ao estritamente cantado. Há, sempre, uma correlação entre a narração e a musicalidade, aqui também pode-se reportar o modo indígena de narração a uma longa tradição na qual as formas narradas implicam uma linha musical, acompanhada ou não de instrumentos. No Brasil, os cantadores e repentistas ilustram bem esse tipo de relação. A riqueza e complexidade dos recursos lingüísticos, poéticos e retóricos da tradição estética indígena são variados e estão de acordo com a diversidade lingüística e cultural existente entre os muitos grupos. Forma-se, portanto, uma rede complexa de estilos etnicamente determinados, no interior da qual proliferam estilos individuais.

Na dinâmica e a poeticidade da narrativa oral, no que respeita à versificação, os elementos rítmicos essencialmente orais são a altura, o timbre e a cadência da narrativa. O ritmo da poesia oral é melódico, determinado pela alternância sonora: longas/breves, altas/baixas, tônicas/átonas, graves/agudas, bem como as pausas (iniciais, mediais e finais), que marcam igualmente as unidades de verso ou expressivas. Além do mais, a voz dramatizada joga com a variação entre falado, cantado, sussurrado, gritado e todas as possibilidades vocais da língua. De forma que o ritmo da poesia oral ultrapassa os pulsos e alternâncias acentuais da poesia escrita. O centro nervoso da literatura oral é a linha, entendida como a unidade molecular rítmico-semântica, por excelência, que se afigura como o núcleo estruturante da poesia.

Reside na dinâmica da narrativa oral o ponto em que, muitas vezes, a apresentação escrita e a tradução encontram resistência e deslocamento caricatural. Vejam-se, por exemplo, as versões escritas de Cadogan e Clastres, nas quais esses autores transcrevem a poesia verbal mbyá, e em que a riqueza poética da oralidade encontra-se ausente. Dito de outro modo, ao representarem graficamente a poesia dos mbyá, esses dois autores a transformam em caricatura de poesia escrita.

A diferença constitutivamente radical entre a literatura oral e a literatura escrita implica em considerar, pois, que as narrativas orais devem ser apreendidas como arte autônoma e não como um análogo oral da narrativa escrita, de sorte que um texto escrito de uma narrativa oral, que não leve em conta essa especificidade, e no qual, portanto, haja o apagamento da memória da voz, produz um efeito caricatura dessa narrativa.

O predomínio da escrita inscreve-se no imaginário como “utterly neutral, passive, and contentless vehicle from the notation of the individually contentless particles of sounds from which all languages are said to be constructed” (Tedlock, 1983:195), de forma que o ouvido letrado (aquele é condicionado pela forma escrita) já se encontra predisposto a ouvir ou a “querer” ouvir a regularidade e a materialidade características da forma escrita. O ouvido letrado ao ouvir escritamente a narrativa verbal, fica surdo às propriedades que, em suma, constituem a especificidade da arte verbal; traduzindo as narrativas verbais em forma linearizada e das quais são escoimadas as repetições, os cortes, retornos, pausas e dramatização da voz. Além disso, é o processo de textualização próprio da oralidade que se apaga quando o texto verbal se transforma numa escrita sem voz.

Essa discrepância entre a literatura escrita e a oral materializa-se na escritura das narrativas tribais. Essa escritura pode ser melhor definida como uma forma aproximativa de transposição escrita, como simulacro ou como efeito de caricatura (Orlandi, 1990), já por porque a ordem da escrita constitui uma diferença irreduzível em relação à oral, já porque a materialidade escrita não dá conta da realidade oral, já porque mesmo quando se recorre à tecnologia fonológica — que no imaginário científico comparece como um sistema de transpor fielmente o oral para o escrito —, o efeito caricatura permanece. Na fonologia, o tempo do enunciado se encontra ausente, ou encoberto por uma temporalidade singular, isto é, por um tempo sem continuidade, cujo movimento não significa passagem, mas sucessão de instantes isolados e isoláveis (Bakhtin, 1979; Tedlock, 1983). Isso significa que o uso da escritura fonológica para resolver as questões de transcrição da arte verbal esbarra nessa divergência entre o tempo fonológico e o tempo da narrativa.

Isso não quer dizer que a questão seja insolúvel e que, portanto, a literatura oral deva permanecer isolada em seu próprio universo de representação. Contudo, apesar de sua obviedade, é preciso ter claro e explícito que todas as tentativas de dar uma forma escrita, especialmente quando se trata de uma forma escrita exógena, à produção da literatura oral, significam colocar em contato duas formas de expressão lingüística, cujas ordens não são intercambiáveis. Significa que, de uma para outra, são produzidas perdas irrecuperáveis e, finalmente, que é preciso levar em consideração os efeitos de caricatura que inevitavelmente são produzidos na transposição escrita da verbiteratura. O desejável para a etnopoiesia seria a elaboração de um sistema de escritura da arte verbal que, atuando no intermeio das ordens oral e escrita, permitisse um entendimento da diferença entre essas duas ordens.

d) Metamorfose

Nas narrativas míticas, especialmente aquelas que são determinadas pelo tempo mítico-antehistórico, relativas à origem de entes fantásticos e/ou heróis, fauna, flora e fenômenos celestes, encontra-se um recurso freqüente que é a metamorfose, através da qual relatam-se transformações prodigiosas: pessoas que viram estrelas ou animais, ou ainda, pessoas que são mortas e se transformam em outra coisa. Discursivamente, a transformação implica na articulação entre diferentes aspectos do mundo e da realidade que, então, atuam na concomitância desses diversos planos da vida indígena. Pela metamorfose, o ser-índio percorre simultaneamente os diversos planos em que se organiza e se articula a sua sociedade, de forma que ele é capaz de assumir, no tempo e no espaço, essa e aquela forma ou condição, ou de estar neste e naquele tempo-espaço.

Mas a metamorfose também atua na continuidade dos planos, de forma que um ser (gente ou bicho) pode virar um outro, ou deslocar-se para um outro plano espaciotemporal, ou social. É, por exemplo, o que ocorre, de acordo com a mitologia kayapó, quando as mulheres, desgostosas, se transformam em peixes ao entrarem no rio, e quando seus maridos, adentrando a floresta, se transformaram nos animais silvestres; ou quando as penas do pássaro mítico devorador da humanidade (**ok-ti**), depois de morto pelos heróis culturais, se transformam nos pássaros, ou quando, ainda, o herói Bekororoti transfere-se para o céu, com sua mulher, após brigar com outros guerreiros (fato que explica, ao mesmo tempo, as dissensões entre as metades jê, a formação de novas aldeias a partir desse fato, e fenômenos meteorológicos como o raio e o arco-íris). Há continuidade porque as aves são a continuação de **ok-ti**, ou porque Bekororoti é simultaneamente guerreiro kayapó e fenômeno celeste.

É preciso ressaltar que a lógica que preside essas narrativas reflete, por sua vez, o logos e que elas se reportam a um conjunto de experiências históricas e a redes de sentidos que, em sua historicidade, permanecem produzindo efeitos, seja no campo dos mitos, seja no da representação das relações entre a sociedade e o mundo.

e) Paralelismo

O paralelismo pode ser descrito como um recurso poético no qual cenas rítmicas e rimicas são especificamente agrupadas e cujo funcionamento é de natureza icônica e/ou dêitica: o paralelismo constrói uma versificação. Em termos gerais, há paralelismo quando duas, ou mais, estruturas sentenciais, sejam linhas, sejam estrofes, apresentam-se idênticas ou similares. Trata-se de um recurso poético comumente utilizado em todas as formas de arte verbal, cuja distribuição é universal. Segundo Urban (1986), a estrutura paralelística apresenta uma gama de funções que são simultaneamente

encenadas. O arranjo paralelístico cumpre funções mnemônicas, lingüísticas (uso de processos morfofonológicos, sintáticos e semânticos) poéticas, pragmáticas e discursivas. A estrutura poética paralelística evidencia a iconicidade interna da narrativa como dramatização e como interpretação, uma vez que "parallelistic structures may focus attention upon the message, but they also (...) comment upon the message, suggest how the latent possibilities for interpretation residing within the semantics are to be actualized"(Urban, 1986:39).

A estruturação da seqüência narrativa é indissociável da lógica que determina a construção da narrativa e, portanto, constitui uma realidade interpretativa da mesma. Tratando-se a estruturação paralelística de uma realidade interpretativa, ela comparece na textualização como uma orientação de leitura e de inteligibilidade e, por conseguinte, como uma forma de direcionamento do texto para a apreensão dos sentidos legitimados. Desse modo, a estrutura paralelística, como um recurso de recitação e construção textual, deve ser entendida em seu papel de **análogo icônico** da ordem cósmica que preside a concepção-de-mundo de grupos tribais, como os mbyá.

Dizer que o paralelismo é um análogo icônico do cosmológico significa que dizer que a repetição narrativa evoca os ciclos de criação com sua regularidade espaciotemporal e com seus efeitos cumulativos (Tambiah, 1985). Neste caso, a narrativa mitopoética apresenta-se como um heterocosmo, pois, ao contar o nascimento/criação do Universo, por sua vez (re)constrói poeticamente esses ciclos de criação.

O paralelismo é, portanto, um recurso expressivo que implica várias operações semânticas e sintáticas, não sendo, portanto, repetição meramente mecânica, uma vez que além de depender do conhecimento e da especialização dos recursos do sistema, também implica num direcionamento de sentidos. A estruturação paralelística das narrativas, comporta, em conjunto ou isoladamente, três níveis de arranjo:

- a) repetição idêntica de um verso (linha ou conjunto de linhas),
- b) isomorfismo estrutural entre versos, com preenchimento de morfemas diferentes,
- c) repetição parcial de um verso. Neste caso, a segunda aparição da linha e sua modificação podem ser analisadas como variantes da primeira, o que produz um efeito poético de crescendo, ou de acumulação, altamente significativo. De igual modo deve ser interpretado o paralelismo por inversão.

Vê-se, pois que, além de ser analisado como processo expressivo, o paralelismo deve ser entendido como um recurso de natureza discursiva, visto que tanto a sua escolha como o seu arranjo não são arbitrários ou neutros, dado os efeitos de sentido que produz. Ora, os efeitos de sentido produzidos pelo paralelismo, tais como tipo e localização do foco, favorecimento de uma leitura interpretativa e não outra, por exemplo, seriam outros, caso o arranjo paralelístico se modificasse. Assim, cada

estrutura ou arranjo paralelístico aponta para um determinado contexto em que a dramatização do texto ocorre, direcionando a sua interpretação e os seus sentidos. Como afirma Franchetto (1989: 85, 87):

“Os efeitos do paralelismo não são tanto semânticos no sentido restrito, quanto de ordem simbólica.”

“Os significados são desdobrados em múltiplas facetas, permitindo a apreensão de eventos, objetos e personagens em diferentes e sucessivos ângulos e efetuando operações estilísticas, como na alteração da ordem das palavras.”

Fica claro que a estruturação paralelística dos textos, além de ser um recurso estilístico ou poético, é também uma discursivização. Ao direcionar as interpretações do texto e ao referir-se à ordem simbólica pela operação de recortar e deslocar os significados, o que a estrutura paralelística provoca é uma cadeia de efeitos de sentido, relacionada aos jogos interdiscursivos e intertextuais da tradição tribal. A repetição paralelística funciona, na estruturação dos textos da poética oral, como uma forma de orientar interpretação, ou ainda, como um modo de criar, na materialidade da língua, uma realidade interpretativa.

3.4.1. As narrativas fundadoras dos mbyá

Os três textos inaugurais do Ayvu Rapyta que enfocarei (fazendo um cotejo entre as versões de Cadogan e de Clastres) formam uma unidade fundadora: neles reside toda a matriz do pensamento e da estruturação da vida social e individual dos mbyá. No conjunto, esses três textos — os costumes primitivos do colibri, o fundamento da linguagem humana e a primeira terra — formam círculos concêntricos cujo formato desloca-se do mais abstrato (surgimento de Nhamandu) e, portanto, mais distante da vida histórica, para o mais concreto (aparecimento da primeira terra e de seus habitantes), logo, mais próximo da vida temporal. Isso corresponde, por sua vez, a uma estrutura hierárquica que condiciona a interação entre a concepção cosmológica (entes celestes) e a organização social dos mbyá (os entes terrenos).

Além do mais, essa hierarquização (divino : distância :: humano : proximidade) também submete os entes divinos: Nhamandu, ocupa o círculo interno e representa a distância absoluta, os Ru Ete ocupam o círculo intermediário e os Py'a Guaxu (os primeiros homens verdadeiros), ocupam o círculo externo e representam a distância menor em relação aos homens atuais. Por essa razão, os Py'a Guaxu são os

mensageiros, os que fazem a intermediação entre o mundo humano e o mundo dos deuses. Na estrutura social mbyá, os karai, por serem considerados indivíduos supratribais, ocupam o círculo externo (maior afastamento relativo à esfera tribal) e são, por isso mesmo, os representantes mbyá na intermediação entre esses dois mundos.

O primeiro texto narra o surgimento de Nhamandu, cujo movimento inaugural rompe com as trevas primitivas (o caos, a atemporalidade) e estabelece a ordem do mundo. Trata-se de um deus autogerado. Através de um movimento de expansão que se vai desdobrando continuamente, Nhamandu cria a si e, em conseqüência, a dimensão espaço-temporal do universo. Assim, o que antes era um contínuo indiviso e sempre-igual-a-si-mesmo, com a intervenção de Nhamandu torna-se descontínuo, heterogêneo e em expansão universal.

Esse episódio mitopoético funciona como uma espécie de teoria acerca da transição da noite originária (o não saber) para a luz (resplendor divino: o saber), bem como da instauração de uma nova ordem que, ao criar a dimensão do tempo-espaço na qual o mundo existe, inaugura igualmente o tempo cíclico. A sucessão temporal é indicada pela passagem do primitivo para o novo, do inverno à primavera e da morte para a vida.

No segundo texto, Nhamandu institui a norma e os fundamentos daquilo que é a materialização de sua divindade: a chama (o fogo), a névoa (a fumaça), a partir dos quais a vida/saber é insuflada. A palavra e a alma, que são o fundamento da vida mbyá, relacionam-se diretamente à chama e à névoa. Também é nesse episódio que Nhamandu cria os humanos, os quais passarão a ser os responsáveis pela execução daquilo que o ente criador deixou determinado.

Os humanos verdadeiros formam uma tríade que, juntamente com seus atributos divinos, sustenta a concepção religiosa e metafísica dos mbyá. Assim, os Jakaira, os Karai e os Tupã Ru/Xy Ete, divindades responsáveis pela névoa, chama e água, constituem o círculo intermediário da hierarquia cosmológica mbyá. É a partir dessa estrutura que, nessa narrativa mitopoética, são explicitados os sentidos dos ritos mbyá: o canto sagrado, os adornos, a escolha do nome e a aspiração dos homens atuais à esfera divina.

No terceiro texto fundador, os humanos gerados por Nhamandu são os responsáveis pela geração de outros humanos, os quais serão os guardiães dos fundamentos divinos. Esses humanos, denominados, em virtude de sua função de guardiães, de já 'senhores', 'donos', os quais têm como atribuição cuidar e portar os símbolos e emblemas sagrados. O sentido de já não é o de possuidor, mas o de

responsável, condição ou função social que, em muitas sociedades tupi, é recorrente e ritualisticamente determinada. Assim, por ocasião de uma festividade, escolhe-se sempre uma pessoa para ser o senhor daquele evento.

Além do mais, cabe aos guardiães o papel de sentinelas e mensageiros, pois devem estar atentos para recolher o canto sagrado, as preces e a aquisição do aguyje por parte dos homens, a fim de levá-los à morada celeste. Para tanto, eles ocupam o círculo mais externo e mais próximo da humanidade atual. A distância que os separa constitui o objeto da arqueologia do mal desenvolvida pelos mbyá, visto que o lugar que os humanos habitam é a terra sem males (a verdadeira terra), ao passo que a humanidade atual vive na terra má (o simulacro imperfeito daquela). Assim, todo o esforço místico e mesmo existencial dos mbyá dirige-se à superação dessa distância, desse interdito que é o não-dito da vida mbyá.

Essas três narrativas fundam as relações que os mbyá desenvolveram entre si (no âmbito social) e o mundo (no âmbito metafísico), de forma que não há sentido fora desse contexto mitopoético. De acordo com o modo mbyá de conceber o mundo, é possível dizer que a história e a discursividade mbyá são realizáveis, ou seja, fazem e produzem sentido, na medida em que se encontram presentificados nos mitopoemas.

3.4.1.1. Canto 1: Maino i reko ypy kue ou o aparecimento de Ñamandu: os divinos

Neste canto, um mitopoema cosmogônico estrito senso que inaugura o conjunto de ensinamentos nos quais a sociedade mbyá se fundamenta, narra-se a passagem do caos primitivo à ordem divina. Denominado de Maino i reko ypy kue (Maino i: 'colibri'; r-eko: 'seus costumes'; ypy: 'primitivo'; kue: 'passado' — os primitivos costumes do colibri, sendo que colibri é uma manifestação, da ordem da metáfora e da metamorfose, de Nhamandu), este canto descreve não exatamente o nascimento do ser supremo, mas a sua corporificação: a narrativa vai aos poucos descrevendo partes da anatomia do corpo divino, corporificando-o pela textualização e pelas metáforas corporais desse ente divino. Mediante esse processo poético são instituídas, no desdobramento da representação divina, as propriedades do ser humano: o adorno de plumas, o bastão-insígnia, a bruma (a fumaça do cachimbo), a posição vertical.

Além do mais, nele é anunciado o surgimento da terra (a morada divina), do sol (materialização ou corporificação do reflexo da sabedoria divina). Finalmente, na inauguração do tempo cíclico, marcado pela passagem dos ventos primitivos para os ventos novos, anuncia-se a ressurreição: o eterno recomeçar. Há, ainda, a presença de

três seres originários não-humanos: o colibri (representação metamórfica de deus), a coruja (representação da noite) e uma árvore (cuja floração anuncia a vida dos novos tempos).

A estruturação poética desse canto apresenta, em termos de dominação lingüística e narrativa, as seguintes dominações:

a) **Dominação de tempo:** uma contraposição do tempo remoto, ou primitivo ou originário (ypy e ymã: o tempo de antes, ou o antes do tempo) ao tempo novo (pyau: a inauguração da temporalidade): a narrativa é dominada pelas marcas de passado: ypy, ymã, kue, re. A temporalidade da narrativa vai do tempo-zero do vento (pytũ ymã: a noite originária) ao tempo da criação e à enunciação do eterno retorno (ara pyau nhemokandire). O tempo antigo dá origem ao tempo-espaço renovado, anunciado ou materializado pela primavera.

b) **Dominação de situação:** surgimento do ser supremo marcando a instituição da ordem através da ruptura com o caos da noite originária. Passagem do homogêneo para o heterogêneo, ou do contínuo para o discreto, ou ainda, do estático ao dinâmico. O surgimento da divindade cria as condições que explicam a existência dos mbyá atuais. A narrativa em 3ª pessoa singular apresenta um sujeito onisciente. A voz do narrador se reporta à voz da ancestralidade, manifestada pela expressão Nosso Pai, de forma que no narrador histórico ressoa uma voz imemorial. Desse modo, a narrativa no tempo da história filia-se a uma longa cadeia de narrações e, ao mesmo tempo, insere-se na dimensão sagrada da narrativa, sem a qual a veracidade do narrado, e a legitimidade do narrador não se efetivam.

c) **Dominação de ação:** a ação da narrativa (e da presença divina) é marcada pelo movimento universal: oguero-jera (o: '3ª pessoa'; guero: 'comitativo'; je: 'reflexivo'; ra: 'abrir', 'desenvolver': 'fazer com que se desenvolva, desenvolvendo-se'; no curso de sua evolução' (Cadogan); 'desdobrando-se em seu próprio desdobramento' (Clastres)). Trata-se de um movimento autogerado e, no que concerne a Nhamandu, um movimento de si para si, através do qual o deus se corporifica e transforma o caos em cosmo, a noite em reflexo da sabedoria divina: a luz solar.

d) **Dominação de vocabulário:** uso de vocabulário esotérico no qual predomina o efeito metafórico, a dinâmica da narrativa se realiza através de um jogo de imagens: Nhamandu → reflexo divino → luz = sol (da ordem divina) ↔ sol (da ordem temporal).

e) **Dominação discursiva:** o mito funda a religiosidade e o pensamento metafísico dos mbyá, a sua concepção de mundo e as relações que desenvolvem entre sociedade e cosmologia. A metafísica guarani mbyá, a partir da constatação de que há um mundo

verdadeiro, ausente no espaço vivencial, mas presente na rememoração atualizada, e uma cópia, ou sombra, que é o lugar-tempo onde se vive, constrói uma representação, como parte de seu imaginário instituinte, segundo a qual o fundamento da vida corpórea é o sofrimento e a busca incessante para superar a condição de imperfeição e a (re)integração à ordem divina. Revela também a fundação da palavra que, sendo de origem e de sentido divinos, constrói a forma-sujeito mbyá, visto que, no imaginário instituinte guarani, a palavra (o logos divino) é a condição para a existência do universo e da vida.

A. A versão de Clastres

De acordo com a interpretação de Clastres, as palavras desse mitopoema, como fragmentos humanos da palavra divina, fundam na perspectiva mbyá o evento inaugural da história do mundo. Trata-se, pois, de um texto fundador da concepção cosmológica da vida (pensamento, modo de existência, crenças, relação com o mundo), e da construção discursiva da afirmação confirmada da origem e do destino divinos dos mbyá.

O aparecimento da divindade suprema dos mbyá, Nhamandu, rompe com o não-tempo mediante um movimento sem exterioridade (espécie de Big Bang divino), a partir do qual não somente o deus surge, mas igualmente gera-se o tempo-espaço e a totalidade do cosmos. Os guarani mbyá descrevem esse evento-ruptura na estrutura originária do caos, como:

“Ñhande Ru Pa-pa Tenonde
guete rã ombo-jera
pytũ yma gui
Yvára pypyte,
apyka apu’ã i,
pytũ yma mbyte re
ogüero-jera”

(Cadogan, 1959:13)

“Nosso pai, o último, nosso pai, o primeiro
fez com que seu próprio corpo surgisse
da noite originária
A divina planta dos pés
o pequeno traseiro redondo:
no coração da noite originária
ele os desdobra, desdobrando-se”

(Clastres, 1990:20)

“Nuestro Padre último-último primero
para su propio cuerpo creó de las
tinieblas primigenias
La divina planta de los pies
el pequeño asiento redondo
en medio a las tinieblas primigenias
los creó, en el curso de su evolución”

(Cadogan, idem)

As versões traduzidas de Cadogan e Clastres apresentam pequenas discrepâncias semânticas que apontam para diferentes concepções interpretativas da narrativa mbyá (Nosso pai, o último, nosso pai, o primeiro/ Nuestro Padre último-último primeiro; ele os desdobra, desdobrando-se/los creó en el curso de su evolución). Do ponto de vista poético, a versão de Clastres enfatiza a poeticidade, enquanto que a de Cadogan é mais “prosaica”. Para comprovar que Cadogan transcreve como prosa a narrativa guarani, e que seu compromisso é com o espaço tipográfico, é suficiente o exemplo a seguir:

“o yvy rupa rã i oikuaá eý
 mboyve ojeupe,
 o yvy rã, o yvy rã
 oiko ypy i va'ekue
 oikuaá eý mboyve ojeupe,
 Maino i ombo-jejuruei,
 Ñamandui yvaraka a Maino i.”

“antes de haber concebido su futura
 morada terrenal,
 antes de haber concebido su futu-
 ro firmamento, su futura tierra
 que originariamente surgieron, el
 Colibri le refrescaba la boca; el
 que sustentaba a Ñamandui con
 productos del paraíso fué el Co-
 libri.”

(Cadogan, 1959:14)

Claro que, na perspectiva discursiva, os efeitos de sentido que essas traduções produzem refletem/refratam diferentes posições de sujeito desses dois autores. Os contextos enunciativos e as formações discursivas desses dois autores são diferentes, fato que fica ainda mais explícito ao cotejar a interpretação antropológica e filosófica que os dois fazem da obra mbyá.

Como também é claro que, discursivamente, o processo de desoralização que Cadogan impõe ao texto guarani, implica a produção de um efeito de caricatura, quer na transcrição dependente da disposição gráfica calcada na escrita: pontuação à espanhola, usos de maiúsculas para nomes próprios e suas anáforas, quebra de linhas para obedecer ao espaço tipográfico, a separação de elementos gramaticais (Maino i, quando fonológica e morfologicamente formam uma unidade mainoi; oiko/oikovy, quando a seqüência de verbo+gerúndio forma uma unidade na expressão oral: o py'a jechaka re A'e oiko/oikovy ⇒ op'ya jechakare a'e oiko oikovy); quer na tradução, em forma de prosa poética, que demonstra que Cadogan “ouviu” graficamente como prosa a poesia dramática guarani.

Em termos de estruturação textual, a ordem de aparecimento (corporificação) da divindade é um elemento constitutivo da compreensão do texto e do modo mbyá de conceber e tratar o nascimento e a vida. Assim, a narrativa, após, fazer emergir Nhamandu, descreve-lhe primeiramente a plantas dos pés (pypyte): como se formassem

uma raiz dupla, ao que se seguem as nádegas e, finalmente, a cabeça. Trata-se de uma metaforização de ordem vegetal para o nascimento: ao nascer fica-se na posição vertical, pois a posição vertical funciona como dêixis discursiva de estar vivo: “Yvára pypyte”: “A divina planta dos pés”.

Nascer de pé marca a diferença, como distância social e imaginária irreversível, entre o nascimento divino e o humano. Na temporalidade social dos mbyá, o desejo de estar de pé é o desejo de superar a condição temporal, afim de assemelhar-se aos seres divinos. Os cantos e preces mbyá exortam o indivíduo a esforçar-se para alcançar essa condição de ascensão, representada pelo aguyje e pelo ikandire.

Em seguida, o traseiro (Clastres), ou o assento (Cadogan), tradução de apyka, pois o nascimento é um ato de tomar assento ou, nos rituais, de sentar-se no banco zoomorfo. O apyka é destinado aos sacerdotes e dignitários da tribo e ocupa o lugar central dos rituais, de modo que ele instaura uma dupla referência de iconicidade (recurso retórico que funciona como dêitico discursivo): do mito (o banco divino), ao rito (o banco zoomorfo, como representação ou cópia daquele); e do rito (a sua razão social e simbólica) ao mito (a origem da instituição e fundação dos sentidos).

Deus nasceu sentando-se num banco pequeno e redondo: “apyka apu’a i”: “o pequeno traseiro redondo”: “el pequeño asiento redondo”. Na mitologia apopokuva, de acordo com Unkel (1987), Tupã desloca-se no céu sentado em seu apyka, ladeado por dois ajudantes-de-ordem. Eis a razão fundadora pela qual o objeto banco zoomorfo corresponde, no espaço sagrado da religião mbyá, a uma representação metafórica e metonímica do banco divino. Segundo Clastres, no dito do apyka, isto é em sua forma zoomórfica e nos sentidos que apresenta na ritualidade mbyá, recalca-se, na forma de um não-dito, a presença espectral do jaguar azul: a representação do ser destruidor.

A textualização da narrativa, na qual a presentificação divina se materializa, se constrói mediante um permanente jogo metafórico, através do qual a materialização do corpo divino se manifesta. Esse modo de ir construindo discursivamente na narrativa, ou na performance, o corpo da divindade comporta, além das referências às partes anatômicas mais relevantes, correlacionadas a elementos botânicos (dedos e unhas, como ramagem florida da mão; cabeça, como a copa de árvore), uma relação com o sol como o reflexo da sabedoria e como representação da capacidade de ver:

“pytū A`e ndoechai:
Kuaray oiko eý ramo jepe,
o py`a jechaka re A`e oiko
oikovy;
o yvára py mba`ekuaá py
oñembo-kuaray i oiny.”
(Cadogan, 1959:14)

“a noite, então, ele não a vê,
e todavia o sol não existe.
Pois é em seu coração luminoso que ele se desdobra,
em seu próprio desdobramento;
do divino saber das coisas
Ñamandu faz um sol.”
(Clastres, 1990:22)

“El no vió timieblas:
 aunque el sol aún no existiera,
 El existia iluminado por el refle-
 jo de su propio corazón;
 hacia que le serviese de sol la sa-
 biduria contenida dentro de su
 propia divinidad.”

(Cadogan, idem)

A sabedoria de Nhamandu brilha e esse brilho converte-se em sol. No mitopoema não é estabelecida uma oposição direta entre noite/dia, mas entre noite/sol. É preciso lembrar que esse sol divino, como materialização da sabedoria, ou do coração, de Nhamandu, não é o astro sol, pois este é apenas uma representação de segundo grau daquele, como parte do jogo de iconicidade discursiva. Além do mais, esse sol mítico não tem tempo e nem portanto movimento. Já o astro sol faz parte do tempo cíclico, e é como consequência de seu deslocamento que se dá a transição entre dia e noite.

Uma outra importante rede de metáforas se estabelece na passagem do tempo originário para o tempo novo, que é marcada pela presença dos “longos sóis”, de ventos mornos e quentes: tempos felizes que sobrevivem como superação dos tempos das noites e dos ventos gelados, o tempo da morte. Na simbologia icônica dos mbyá, essa passagem anuncia a volta do divino. Sendo o vento a representação do sopro da vida, o que o mito anuncia é a certeza da vinda do tempo da eternidade, eis o sentido da expressão nostalgia do futuro.

Na relação entre sociedade e cosmologia na qual fica subsumida a relação homem/natureza, os ventos novos (da primavera e do verão) se opõem ao vento originário (do inverno), e representam a antinomia sopro da morte/sopro da vida, ao mesmo tempo em que essa passagem meteorológica marca a inauguração do tempo cíclico e, portanto, a esperança de que à morte sobrevivem a vida, dado que o vento novo anuncia o tempo novo: o tempo do eterno renascimento:

“Ñande Ru oiko i ague yvytu yma,
 ojeupity jevy ma ára yma ojeupity
 ñavõ
 ára yma ñemo-kandire
 ojeupity ñavõ

Ara yma opa ramove, tajy poty
 py, yvytu ova ára pyaú py: oiko
 ma yvytu pyaú, ára pyaú, ára
 pyaú ñemokandire.”

(Cadogan, 1959:15)

“O vento originário no coração do qual nosso pai
 de novo se deixa unir cada vez que volta
 o tempo originário,
 cada vez que volta o tempo originário.
 Terminado o tempo originário, quando a árvore
tajy está
 florida,
 então o vento se converte em tempo novo:
 ei-los aqui já os ventos novos, o tempo novo,
 o tempo novo das coisas imortais.”

(Clastres, 1990:24)

“el viento originario en que existió nuestro Padre se vuelve a alcanzar cada vez que se alcanza em tiempo-espacio originário (invierno), cada vez que llega al resurgimiento del tiempo-espacio primitivo (invierno en el vocabulário religioso).

En cuando termina la época primitiva, durante el florecimiento del Lapacho, los vientos se mudan al tiempo-espacio nuevo; ya surgen los vientos nuevos (N. y N.E.), el espacio nuevo; se produce la resurrección del tiempo-espacio (la primavera).”

(Cadogan, idem)

A.1. Recursos poéticos

Após ter rapidamente destacado alguns dos pontos conteudísticos desse canto e, principalmente, enfatizado que o texto guarani foi desoralizado tanto na versão de Cadogan quanto na de Clastres, pautando-se pela simetria da escrita, tratarei de evidenciar, na materialidade do texto apresentado por Clastres, alguns dos recursos poéticos aí presentes.

A estrutura do texto compõe-se de nove estrofes, irregulares quanto ao número de versos, os quais perfazem um total de 63. A construção dos versos (métrica, ritmo e rima) é irregular. De mais a mais, a versão de Clastres, como pode ser demonstrado pelo cotejo entre os dois textos, decalca-se da transcrição publicada por Cadogan.

• Metáfora

Na discursividade mbyá, a metáfora não funciona apenas como uma figura de linguagem, mas como a materialização do ser divino (deus = palavra) na prática discursiva desses guaranis. A metáfora, como um recurso estético e discursivo que é constitutivo do magma de significância, é o que torna visível, ou falável, o sagrado, mediante o uso de um estilo expressivo que se diferencia do uso cotidiano da língua. Nesse sentido, é a metáfora que estabelece a ligação entre o perfeito e o imperfeito, entre o original e a cópia, entre o corpo e a sombra: dualidades em que se estrutura o imaginário instituinte do universo mbyá.

Como parte da prática discursiva dos mbyá, a metáfora estabelece uma ordem fora do espaço social da linguagem que fala das coisas terrenas, no qual é possível encenar a reversibilidade entre os planos divino e humano e, dessa maneira, estabelecer

formas de comunicação com as divindades. De modo que, ultrapassando o nível estilístico do aparato poético, a metáfora afigura-se como um discurso através do qual o mbyá estabelece sua historicidade, como sujeito cujas relações (formação histórico-ideológica) se expressam ou se fundam na concepção divina da existência.

O recurso poético da metáfora funciona como um dêitico discursivo, através do qual o autor indica que os sentidos, em sua deriva, apontam para uma ordem que não é a das relações empíricas ou referenciais. Assim, a metáfora, com seu efeito de iconicidade (sol > luminosidade > face de Nhamandu; fumaça do tabaco > bruma > jakaira) é um recurso poético-discursivo que, do texto, aponta para a prática discursiva mbyá.

Ao se textualizar, a metáfora produz um movimento de dupla direção: das coisas terrenas, como manifestação imperfeita, para as divinas e destas, como fonte originária ou verdadeira da vida, para as terrenas. É por isso que para descrever e/ou representar as manifestações divinas são utilizados elementos naturais e culturais. Há ainda uma outra razão: os elementos culturais são materializações humanizadas (metáfora concretizada) de fundamentos divinos: a bruma é fenômeno meteorológico e dêixis da presença divina; analogamente, a fumaça do tabaco é uma cópia humana da bruma divina; o mesmo se dá com o tembetá, que é uma representação (imperfeita) do raio solar, sendo este uma das manifestações de Nhamandu.

1) Metáforas anatômicas: usadas para descrever ou corporificar, por evocação metonímica, a figura divina: concentram-se na primeira parte da narrativa:

⇒ “a divina planta dos pés”; “o pequeno traseiro redondo”; “palmas divinas de ramagens floridas” “no cimo da cabeça divina/as flores, as plumas que a coroam/são gotas de orvalho”; “entre as flores, entre as plumas da coroa divina”; “corpo divino”: flores:plumas:orvalho > metáforas ecológicas para designar partes do corpo de Nhamandu.

A palavra “divino(a)(s)” repetida 10 vezes constrói, juntamente com “celeste” (repetida 3 vezes, duas com “morada”, e uma com “estada”), a imagem sagrada de Nhamandu.

2) Metáforas astronômicas: ainda no campo da corporificação divina, mas tratando agora das qualidades criadoras de Nhamandu, ocupam a parte central do mitopoema:

⇒ “futura morada terrena”; “a futura estada celeste”; “a terra futura”; “do divino saber das coisas/Namandu faz um sol”: o sol < saber/coração luminoso de Nhamandu. O tempo dominante é o futuro (rã): o que ainda não existe, mas que será criado por Nhamandu, desdobrando-se dele, como manifestação do espaço físico de sua existência.

- ⇒ “a noite, então, ele não a vê”: porque o reflexo de sua sabedoria encobre, isto é oculta por ofuscamento, a noite: da mesma forma, na experiência mística mbyá, o saber (arandu porã) leva à superação da imperfeição e do sofrimento da vida terrena.
- ⇒ “e todavia o sol não existe”: “do divino saber das coisas/Nhamandu faz um sol”: é o coração de Nhamandu que brilha, cujo reflexo (a sabedoria de Nhamandu) se materializa, tomando a forma do sol, fora do corpo divino, mas como resultado de seu contínuo movimento de expansão universal e tempo-espacial.

3) Metáforas de tempo cíclico: encontram-se na parte final da narrativa e dizem respeito à antinomia originário/novo que, por sua vez, representa o ciclo morte/vida, relacionada aos ciclos meteorológicos inverno/primavera. Representam a afirmação de que, após o surgimento de Nhamandu, instaura-se o tempo do sempre renascimento:

- ⇒ “fez com que seu próprio corpo surgisse/da noite originária”; “no coração da noite originária”; “seu corpo divino ele o desdobra (...) /no coração do vento originário”; “ele habita o coração do vento originário”; “o vento originário no coração do qual nosso pai...”; “cada vez que volta o tempo originário”; “terminado o tempo originário...”; “então o vento se converte em tempo novo”; “...os ventos novos, o tempo novo”; “o tempo novo das coisas não-mortais”: vento/tempo originário: do caos e da morte ⇒ tempo/vento novo: da imortalidade.

A noite originária é duplamente o antes do tempo e o antes do saber, ou o tempo da morte (do não ser) e da ignorância (do não saber), por isso a noite originária não se opõe a dia, mas a luz (saber/presença) de Nhamandu (o sol/o tempo novo). Como metáfora cosmológica, a noite originária é o antes-do-tempo (inaugurado pelo aparecimento de Nhamandu), o caos, ou também o tempo sempre igual a si mesmo, desprovido de movimento. Em sua representação social, a noite originária, relacionada ao vento originário, refere-se ao inverno e à morte. Enquanto que o tempo e o vento novo representam a inauguração do tempo cíclico, assim como a primavera e a presença do eterno renascimento.

O aparecimento de Nhamandu rompe com a ordem primitiva e institui uma nova concepção de tempo e de ordem cosmológica. Mas é do interior da noite originária que Nhamandu surge, visto que o tempo do antes é a matéria-prima (o útero) da qual o novo tempo se expande. Nhamandu, em seu processo de corporificação e instituição do cosmos, é conduzido pelo tempo novo que se desdobra do seu próprio movimento pluridimensional de expansão.

A noite originária não se constitui somente no tempo do antes, como também é o espaço do antes. Espaço vital do qual, mediante a presença a ação de Nhamandu origina-se, por negação ou ruptura, o tempo-espço novo. Concebida em sua função de espaço, a noite originária é “a possibilidade da diferença do mesmo, sem o que nada

existe” (Castoriadis, 1982:230). Assim, a presença de Nhamandu evoca o tempo-espaço, do interior do qual emergiu, bem como o vento originário, ambos inseridos em um ciclo que, afinal, na dialética morte/vida, aponta para a certeza da eternidade.

A noite originária, o tempo novo, o vento primitivo e o vento novo são metáforas da concepção do tempo-espaço e das relações dessa temporalidade com a vida social e a metafísica dos mbyá: o inverno e a primavera, a vida e a morte, o morrer e o renascer cíclicos, a sucessão que lhes foi legada a partir do momento em que Nhamandu, rompendo com o ponto inercial do cosmos, instaura o movimento de expansão universal. São também metáforas da relação de espelho entre a vida social e a concepção cosmológica. Ora sendo a sociedade mbyá determinada pela concepção cosmológica, tem-se que a vida social é um reflexo (imperfeito) daquela. A metaforização do corpo divino se expressa em elementos do universo ambiental e cultural dos mbyá e, discursivamente, são reflexos da vida religiosa. Desse modo, uma metáfora estabelece um rede complexa e multidimensional de referências:

Sol (imagem física/divina) \Rightarrow sabedoria de Nhamandu
 \Downarrow
coroa solar \Rightarrow rosto de Nhamandu
 \Downarrow
coroa de plumas \Rightarrow coroa solar/rosto de Nhamandu
 \Downarrow
tembetá \Rightarrow raio solar \Rightarrow manifestação do brilho (saber) de Nhamandu

• Paralelismo

O paralelismo é um recurso bem característico da poética oral, além de um efeito estilístico, produz, como criador de uma realidade interpretativa, um determinado efeito discursivo. Junto com a metáfora, o paralelismo constitui-se em uma espécie de dêixis discursiva. No texto, esse recurso é usado de duas maneiras: paralelismo integral e paralelismo parcial.

1. Paralelismo integral: quando há a repetição integral de um verso:

A: linhas 22-33-38-48-49-53: *em seu próprio desdobramento*. Os versos 48/49 formam um dístico paralelístico;

B: linhas 25-28: *ele não a sabe ainda por si mesmo*. No verso 29 há uma diferença entre a/as (sabe), no entanto isso não altera a identidade do verso;

C: linhas 32-47-51: *(ele) ainda não fez com que se desdobre*. No início do verso 51 foi acrescentado o pronome *ele*, alteração que, contudo, não altera a substância da repetição.

D: linhas 34-50: *sua futura morada celeste*;

E: linhas 41-46: *Nhamandu, pai verdadeiro primeiro*;

F: linhas 42-54: *(ele) habita o coração do vento originário*. À semelhança do que ocorre em B e C, o pronome inicial não representa, de fato, uma alteração na substância da estrutura dos versos, visto que o verbo em guarani vem sempre marcado pelo prefixo de pessoa.

G: linhas 47-51: *(ele) ainda não fez com que se desdobre* (o mesmo que em F).

2. Paralelismo parcial: quando na repetição de um verso ocorre uma modificação que altera substancialmente a estrutura do verso:

a) Repetição com alteração:

A: linhas 1-20-31: *Nosso pai, o último, nosso pai, o primeiro/Nosso pai primeiro/Nosso pai primeiro, Nhamandu*;

B: linhas 2-21: *fez com que seu próprio corpo surgisse/seu corpo divino, ele o desdobra*;

C: linhas 3-6-23-42-55: *da noite originária/no coração da noite originária/no coração do vento originário/habita o coração do vento originário/o vento originário no coração do qual nosso pai*;

D: linhas 7-12: *ele os desdobra, desdobrando-se/ele os desdobra, desdobrando a si mesmo, Nhamandu*;

E: linhas 8-9-39: *Divino espelho do saber das coisas/compreensão divina de toda coisa/do divino saber das coisas*;

F: linhas 10-11: *divinas palmas das mãos/palmas divinas de ramagens floridas*;

G: linhas 15-17: *as flores, as plumas que a coroam/entre as flores, entre as plumas da coroa divina*;

H: linhas 24-26-34: *A futura morada terrena/a futura estada celeste, a terra futura/sua futura morada celeste*;

I: linhas 26-53: *..., a terra futura/a terra primeira*;

J: linhas 29-30: *Maino faz então com que sua boca seja fresca/Maino, alimentador divino de Nhamandu*;

K: linhas 44-45: *Urukure 'a, a coruja, faz com que existam as trevas:/ela faz com que já se pressinta o espaço tenebroso*;

L: linhas 54-55: *ele habita o coração do vento originário/o vento originário no coração do qual nosso pai;*

M: linhas 56/57-58-59-61-62-63 (com antíteses): *de novo se deixa unir cada vez que volta/o tempo originário/cada vez que volta o tempo originário/Terminado o tempo originário (...)/então o vento se converte em tempo novo:/ei-los aqui já os ventos novos, o tempo novo/o tempo novo das coisas não-mortais.;*

N: linhas; 55-62 (com antítese): *O vento originário no coração do qual nosso pai/o tempo novo da coisas não-mortais.*

b) Repetição com inversão:

A: linhas 31-41: *Nosso pai primeiro, Nhamandu/Nhamandu, pai verdadeiro primeiro;*

B: linhas 61-63: *então o vento se converte em tempo novo/o tempo novo das coisas não-mortais.*

• Cenas narrativo-enunciativas

Uma das características mais marcantes desse conjunto de texto mitopoéticos reside no fato de sua narrativa não ter ocorrido em um contexto tribal stricto sensu. O contexto situacional dos participantes da performance narrativa e dos motivos de sua realização configura-se como um **fora de lugar** ritual. O que estou chamando, entretanto, de cenas enunciativo-narrativas, tem a ver tanto com aquilo que, no corpo narrativo, se configura como o espaço narrativo em que as ações se sucedem, bem como o contexto social e ritual em que a performance narrativa se realiza.

1. Cena de enunciação:

A performance ocorre fora do ritual da aldeia, mas acontece como uma forma de iniciação de um não-mbyá aos textos que são considerados sagrados e, de acordo com Cadogan, não revelados a estranhos. A performance narrativa, por essa razão, acontece também fora do contexto usual, fato que se intensifica pela ausência de platéia e, conseqüentemente, pela ausência das marcas dialógicas entre narrador e participantes. O destinatário da narrativa, um não-mbyá, não participa efetivamente da performance, uma vez que permanece de fora, documentando-a.

Com relação aos participantes da cena, há dois grupos discursivamente diferentes de atores, do lado dos mbyá, os karai, sujeitos da enunciação; do lado não-mbyá, o pesquisador Cadogan, o interlocutor e destinatário do enunciado. Esses atores configuram sujeitos cujas formações discursivas são exteriores umas às outras e, ainda assim, interagem numa situação enunciativa e discursiva especial, uma espécie de

entremeio discursivo o qual permite que mbyá e não-mbyá conjuntamente penetrem na ordem do sagrado mbyá.

Embora o destinatário imediato do enunciado seja um não-mbyá, o destinatário discursivo da enunciação é a própria divindade, uma vez que o canto sagrado da narrativa mitopoética estabelece uma passagem para chegar ao mundo divino, funcionando igualmente como um modo de fazer passar o não-mbyá a mbyá. Deste modo, o interlocutor discursivo da performance narrativa não é o ente não-mbyá, mas os seres da cosmologia mbyá, para quem as belas palavras fazem verdadeiramente sentido.

2. Cenas narrativas: são aquelas que se encontram no texto, como marcas temáticas da narrativa sobre as quais o texto encontra-se estruturado:

1ª cena: aparecimento de Nhamandu: linhas 1 a 3;

2ª cena: a corporificação metafórica de Nhamandu: linhas 4 a 13;

3ª cena: os adornos, emblemas de identidade: linhas 14 a 18;

4ª cena: a morada divina: linhas 20 a 34;

5ª cena: o aparecimento do sol: linhas 35 a 40;

6ª cena: morada celeste e noite originária: linhas 41 a 45;

7ª cena: o tempo cíclico: linhas 46 a 63.

Essas cenas podem, por sua vez, ser agrupadas em atos temático-narrativos:

Ato I: cenas 1 a 3: aparecimento de deus e sua corporificação social;

Ato II: cenas 4 a 6: aparecimento do Universo por expansão da forma divina;

Ato III: cena 7: a nova era do tempo cíclico.

A narrativa mitopoética, em suma, dá conta de um movimento dialético no qual a divindade é a negação da noite originária (pytū yma: o caos, o antes do tempo), e o tempo-espaço (ára pyau) gerador do Universo se desdobra e supera o tempo-espaço originário (ára yma), como um ponto concentrado na noite primigênia ($t = 0$). Do interior mesmo do caos, através de um movimento de contínua expansão, surge tanto o universo quanto o seu princípio ordenador.

B. A versão de Cadogan

A respeito do conteúdo temático da narrativa nada há a acrescentar além do que já foi dito ao analisar a versão de Clastres. O mais importante é a explicitação das diferenças de conteúdo entre elas, principalmente se se comparam as traduções apresentadas por esses dois autores. O traço comum entre eles merece uma insistência:

a recorrência de um processo de desoralização, condicionado pela escrita, do texto guarani, do qual resulta, em algumas das narrativas, uma despoetização.

A própria versão transcrita do guarani passa por esse processo, que se evidencia pelo modo como unidades frasais são cortadas/separadas graficamente: linha 23: *yvytu yma i re oiko oikovy*; linhas 50-51: *yvytu yma i re A'e oiko/oikovy* ((ele) estava existindo em meio ao vento originário). Como se vê, há uma unidade fono-morfológica de verbo + verbo aux. gerúndio que não justifica uma separação, nem pelo ritmo, nem pela unidade de fala. Com o texto em espanhol, essa disposição em prosa aparece mais claramente: linhas 31 a 33, em guarani: *Nhande Ru Nhamandu tenonde gua/o yva rá oguero-jera eỹ/mboyve i*; versão em espanhol: *Nuestro Padre Nhamandú, el Pri-/mero, antes de haber creado, en/el curso de su evolución, su fu-/turo paraíso*.

Uma outra comprovação da transcrição com disposição prosaica da narrativa mbyá é dada pela última estrofe da oitava parte (linhas 56 a 60), cuja divisão de linhas não deixa dúvida quanto ao seu caráter de prosa poética. Na tradução isso se reforça, além do mais, pela intervenção de notas explicativas postas entre parênteses. Do exame da apresentação gráfica, constata-se que a disposição dos textos obedece a uma translineação determinada pela mancha tipográfica.

B.1. Recursos poéticos

Os comentários sobre o recurso da metaforização já explicitados com relação à versão de Clastres, valem para as versões apresentadas por Cadogan e, com relação à estruturação paralelística, procurarei me deter nos processos que aparecem na versão em guarani. Tanto a versão espanhola, quanto a portuguesa, em que pesem as diferenças mostradas entre a tradução de Clastres e a de Cadogan, não apresentam, do ponto de vista poético, discrepâncias que justifiquem uma análise mais aprofundada. Avançar, a despeito das limitações já mencionadas, na análise da estrutura poética do texto em guarani é de maior relevância que analisar a versão em espanhol.

• Estruturação

O texto maino i reko ypy kue é composto por 60 linhas vérsicas, dividido por Cadogan em oito partes, correspondentes a oito estrofes, cuja divisão em estrofes ou partes, numeradas por Cadogan, já indica uma interpretação deste autor face a versão que lhe foi narrada pelos mbyá. Posso inferir que se trata de um recurso didático do autor (recurso também utilizado por Unkel, 1987), como indicação de leitura, e não de um recurso da mitopoética guarani. Como já visto em outros autores (por exemplo: Franchetto, 1989, Sherzer, 1990, e Tedlock, 1983), a narrativa oral se desenvolve em

contínuo, com pausas respiratórias e poéticas mediante as quais as divisões estruturais e expressivas do texto vão sendo marcadas. O uso da enumeração revela-se um elemento comprobatório da intervenção da escrita e de uma indicação de leitura proposta pelo pesquisador.

• Paralelismo

b.1. Paralelismo integral:

A: linhas 6-13: *pytü yma mbyte re*;

B: linhas 23-41: *yvytü yma i re oiko oikovy*;

C: linhas 32/33-46/47: *o yva rä oguero-jera eÿ/mboyve i*;

D: linhas 40-45: *Nhande Ru Ete tenonde gua*;

b.2. Paralelismo parcial:

A: linhas 1-20-31-40-52 (presença de anáfora): *Nhande Ru Pa-pa Tenonde/Nhande Ru tenonde gua/Nhande Ru Nhamandu tenonde gua/Nhande Ru Ete tendonde gua/Nhande Ru oiko i ague yvyty yma*;

B: linhas 3-6: *pytü yma gui/pytü yma mbyte re*;

C: linhas 4-10-11: *yvára pypyte/yvára popyte, yvyra 'i/yvára popyte rakã poty* (note-se igualmente a alternância melódica *py-pyte/po-pyte*: *py* 'pé', *po* 'mão', *pyte* 'palma, planta');

D: linhas 7-12: *ogüero-jera/ogüero-jera Nhamandui*;

E: linhas 8-11 (com anáfora *yvára* 'divino', também presente nas linhas 4, 14 e 17): *yvára jexaka mba'ekuaá/yvára rendupa/yvára popyte, yvyra 'i/yvára popyte rakã poty* (observe-se ainda a alternância melódica *yvára/yvyra 'i* 'vara-insignia');

F: linhas 23/50/51: *yvytu yma i re oiko oikovy/yvytu yma i re A 'e oiko/oikovy*;

G: linhas 46/47-48/49: *o yva rä oguero-jera eÿ/mboyve i//yvy Tenonde oguero-jera/mboyve i*;

H: linhas 53/54-55/56: *ojeupity jevy ma ára yma ojeupity/nhavö//ára yma nhemokandire/ojeupity nhavö*;

I: linhas 55-59/60: *ára yma nhemokandire/... ára pyaú, ára/pyaú nhemokandire*.

Deve ser notado que ocorre uma oposição poética e discursiva entre *ára yma* 'tempo-espaço primitivo', metáfora do inverno, e *ára pyaú* 'tempo-espaço novo', metáfora da primavera, como o anúncio da passagem do tempo da morte (tempo frio) ao tempo do renascimento (o tempo da floração). Oposição que se reforça pelas antíteses expostas nas linhas 55 a 60, das quais as linhas 55-60 forma um par antitético: *ára yma nhemokandire/ára pyaú nhemokandire*.

Além das passagens antitéticas, há a ocorrência de alternância vocálica para expressar poeticamente uma passagem melódica e rítmica da narrativa: linha 26: yva rã/yvy rã (céu/terra futuro); linhas 46-48-50: yva/yvy/yvytu (céu/terra/vento), cujo efeito é poeticamente significativo. De igual modo, há uma construção rítmica quase pictórica formada por verbos no gerúndio (linhas 19, 22, 23, 36/37, 41, 50/51), como, por exemplo as linhas 18/19: guyra yma, Maino i/oveve oikovy: o pássaro primitivo, o colibri voava revolteando.

• **Cenas e atos narrativos**

As cenas narrativas, que não coincidem com as partes enumeradas por Cadogan, são formadas pelos seguintes grupos temáticos:

- Cena 1: linhas 1-3: o aparecimento da divindade;
- Cena 2: linhas 4-13: a descrição do corpo divino;
- Cena 3: linhas 14-19: os adornos divinos;
- Cena 4: linhas 20-30: a criação do céu e da terra;
- Cena 5: linhas 31-39: a criação do sol;
- Cena 6: linhas 40-44: os ventos originários e a noite;
- Cena 7: linhas 45-60: o tempo cíclico e o renascimento.

As cenas narrativas, por sua vez, podem ser relacionadas a atos temático-narrativos:

- Ato I: cenas 1 a 3;
- Ato II: cenas 4 a 6;
- Ato III: cena 7.

3.4.1.2. Canto 2: Ayvu Rapyta ou o fundamento da palavra: os humanos

O título desta narrativa mitopoética é, já por si, merecedor de uma análise em profundidade: o fundamento da linguagem humana, visto que a expressão 'linguagem humana' não se refere exatamente ao sentido comum de língua falada pelos homens. Trata-se de uma referência à essencialidade da vida religiosa ou metafísica mbyá, centrada no Logos divino e na qual o cosmológico tem precedência sobre o social.

Ayvu não se refere à linguagem comum, ordinária, dos homens, embora inclua essa variedade, mas à linguagem sagrada, às belas palavras com as quais, sendo um

legado dos deuses, é possível alcançá-los. É essa linguagem que transparece, materializa-se nas orações e cantos sagrados e nos rituais de cura. Linguagem, enfim, significa palavra divina.

O mesmo vale para humano que, na discursividade mbyá não significa os jeguakava (os homens), nem as jashukava (as mulheres), mas indica os seres divinos, os humanos verdadeiros, os primeiros humanos, aqueles que foram criados por Nhamandu. Os humanos atuais são as sombras, cópias imperfeitas, daqueles humanos originários. De forma que o humano atual e o mundo histórico são meros ícones do mundo e dos homens criados pela divindade, e de cuja existência e verdade as narrativas mitopoéticas são testemunhos.

Assim, se o primeiro canto mitopoético é uma teogênese, pois narra o aparecimento de deus, o segundo é uma antropogênese, uma vez que narra a criação dos primeiros homens, aqueles que, sendo originários, faziam parte da ordem divina. É desses homens verdadeiros que os homens atuais descendem, ainda que vivendo uma condição de imperfeição e sofrimento.

Trata-se de um texto fundador da origem e do destino metafísico dos mbyá. E o fundamento dessa discursividade, dessa metafísica e desse modo de conceber e agir (n) o mundo é a palavra (ayvu). A palavra é o que anima o ser vivo, é a sua alma. É a alma-palavra que dá vida e sentido ao ser humano. Em consequência disso, a sociedade mbyá se fundamenta e funciona pelo Logos, que é originado de/em Nhamandu e que, ao mesmo tempo, é a materialização dessa forma divina. Sendo uma sociedade estruturada pelo Logos divino, a sociedade mbyá é caracteristicamente teocêntrica ou logocêntrica, visto que a palavra funciona como uma metáfora síntese daquilo que para os mbyá constitui o sentido último-primeiro da vida: a imortalidade.

A palavra, signo da substância da humanidade, origina-se na divindade e a representa no mundo humano, além de intermediar a relação entre o mundo divino e o mundo humano. Discursivamente, dado que a cerimônia de nomeação tem por fim descobrir a origem da alma-palavra que habitará um corpo recém-nascido, considerando que ela é a essência divina do humano, verifica-se que é a palavra que define um indivíduo como ser humano. Na sociedade mbyá, o indivíduo é denominado 'aquele que é o portador da alma-palavra que o habita', de forma que é possível dizer que a humanidade é, fundamentalmente, o lugar de corporificação da palavra.

Destarte, a relação dos homens com os deuses estabelece-se, no âmbito social, pela observação das belas palavras, aquelas que se materializam nas cerimônias e rituais. O ethos social, fundado na palavra, define a existência dos mbyá enquanto adornados, isto é, enquanto sujeito de uma história. Como diz Clastres (1990:29) "o ser social da tribo enraíza-se no divino", e se discursiviza pela palavra mborayu 'amor',

como uma metáfora da solidariedade (a ética) tribal. Através do mborayu o sistema de assujeitamento mbyá torna os indivíduos em sujeitos mbyá e em sujeitos de uma coletividade.

A identidade tribal e a memória social estão fundadas na solidariedade tribal (mborayu) e, nesse sentido, a tradução que lhe dá Cadogan como 'amor ao próximo', aproxima-se em sua discursividade do sentido de 'solidariedade tribal' que lhe atribui Clastres (também traduzida por ele como 'a fonte do que está destinado a reunir', linhas 25 e 31; '... Um, o que reúne', linhas 33, 44 e 48; '... fonte daquilo que reúne', linha 95). Ao contrário do que afirma Clastres, minha leitura da tradução de Cadogan, no contexto em que ele a faz, apenas tangencia o sentido de amor ao próximo do cristianismo (ama ao próximo como a ti mesmo) que implica numa solidariedade individualizada (de um indivíduo por outro indivíduo), que se mostra bastante estranha à solidariedade coletivizante dos mbyá, de um lado porque não condiz com a ética e, de outro, porque não se coaduna com a organização político-jurídica desse povo. Compreendo o amor ao próximo do mborayu cadoganiano, a partir dos textos mitopoéticos, como o fundamento que une, que identifica, que assujeita, que constrói um processo sócio-histórico mediante o qual o ser mbyá se define.

A expressão **mborayu rapyta** 'gênese/fundamento da solidariedade tribal', refere-se a um conceito de amor que transcende a esfera do domínio privado e que só se institui como norma ética-religiosa (tributária do logos). Como tal, o mborayu rapyta constitui parte do imaginário constitutivo e da formação histórico-ideológica desse subgrupo guarani. O fundamento do Logos divino, entre os mbyá, percorre todas as instâncias sociais e rituais:

Palavra: essência do humano (o nome é a alma-palavra que investe de vida);

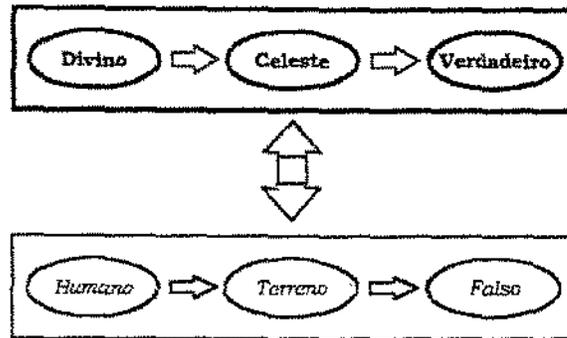
Sociedade dos eleitos: lugar onde se encarna a palavra;

Pessoa: portador da palavra-alma, ou da palavra habitante;

Canto sagrado: presença manifesta da palavra, das leis, da essência da existência;

Divindades: pais/mães verdadeiro/as da palavra-habitante.

Sendo, pois, uma sociedade logocêntrica, tanto no primeiro canto quanto nesse, há uma palavra que manifesta perfeitamente a concepção da sociedade mbyá como derivada do movimento, da expansão: oguero-jera — o desdobramento ininterrupto, o movimento contínuo, princípio e fim da cosmologia mbyá — para criar, o deus se desdobra infinitamente desdobrando-se. Evidencia-se o fato de que a organização social é um reflexo da cosmologia, do mesmo modo que a vida terrena é um reflexo da vida celeste. Este texto expõe a antinomia que funda a concepção de mundo dos mbyá:



No que concerne aos recursos poéticos, toda a narrativa encontra-se estruturada em torno de quatro termos: desdobramento (que expande o tempo-espço), saber divino (sabedoria inerente à divindade), palavra (que engendra, que cria), solidariedade (que une, que torna possível a vida social). Neste texto é possível perceber mais claramente a presença do narrador e também a procedência oral da narrativa: 'ele ergueu-se', linha 7; 'prossequindo', linhas 65 e 76. Há um movimento, já enunciado pela inauguração do tempo cíclico do canto anterior, através da expansão, que parte do caos (a noite originária) em direção à criação do cosmos. E é nessa mesma direção que a narrativa se desenvolve.

O texto, como alegoria histórica (a história da origem do mundo mbyá) e como teoria cosmogônica, apresenta um complexo jogo de metáforas e de iconicidades. É interessante observar a predominância de uma formação discursiva que determina a direção argumentativa e narrativa do mitopoema: iniciando pelo abstrato (o metafísico) e pelo divino e desenvolvendo-se em direção ao concreto (a vida social) e ao humano. Essa determinação é melhor enfatizada se se a compara com o que acontece na mitopoesia cosmológica sem começo determinado dos kayapó, na qual a transferência de plano (do terra no céu para a terra atual) não implica na passagem da ordem divina (mística e metafísica) para a ordem humana. Na mitopoesia kayapó há a ausência de elemento místico e/ou metafísico.

Assim, na abertura do mitopoema, Nhamandu cria os cinco elementos fundacionais da vida social e mística dos mbyá: chama, neblina, palavra, amor e canto sagrado. Chama e neblina encontram-se imbricadas numa rede de relações metafóricas: chama é o calor e a luz, e opera, na estruturação imaginária mbyá, como um dos princípios de animação da vida. A neblina é um portal que leva à experiência da ascese, ao êxtase. Chama e neblina se correlacionam significativamente: a presença de uma evoca a presença de outra. Por outro lado, há uma dupla correlação desses dois princípios no mundo humano (embora na posição de cópias): o fogo solar, o fogo das fogueiras e a

bruma matutina e a fumaça do cigarro. Uma terceira correlação estabelece uma função dêitica desses elementos com duas divindades: karai = chama; jakaira = bruma. Estas, por sua vez, são relacionadas aos ciclos meteorológicos: Karai, verão (os longos sóis); Jakaira, primavera (o tempo novo do renascimento). De forma que enunciar a bruma (matutina) ou a fumaça do cigarro (espécie de simulação da bruma verdadeira, a que foi criada por Nhamandu) significa entrar nessa cadeia pluridimensional de metáforas.

O mesmo fenômeno ocorre com a criação do canto sagrado, cuja realização pelos homens transcende à esfera do ritual, para significar a senda mística que leva ao mundo divino. O canto sagrado, como forma esotérica e altamente elaborada de comunicação entre a ordem humana e a ordem divina, é o espaço do sagrado no qual os mbyá buscam superar a irreversibilidade fundadora entre essas duas ordens. O ritual do canto sagrado, no qual também se verifica a presença das belas palavras, é, pois, uma metaforização, uma performance icônica, dessa busca obsessiva que intenta preencher um silêncio radical.

Uma outra metáfora religiosa que deve ser destacada é a que se materializa na expressão Nhamandu Py'a Guaxu (Nhamandu de Coração Grande). É o termo coração grande que é metafórico: metáfora da força espiritual indispensável para alcançar a perfeição, o estado de aguyje, sem o qual não é possível escapar ao mundo do sofrimento. Coração grande, que metaforiza o ser valoroso, não é utilizada para se referir aos feitos heróicos, mas à força que impulsiona o indivíduo para o aguyje, a **mbaraete**: a fortaleza espiritual. Há um outro termo que se relaciona diretamente a essa experiência mística que exige que o indivíduo seja dotado de um grande coração, é **nhemomburu** (nhe 'reflexivo'; mo 'causativo'; mboru 'estalar'), com o sentido religioso de esforçar-se. Nhemomburu se refere à inspiração de fervor religioso indispensável à realização da experiência ascética em busca da Terra Sem Males, seja pela oração, seja pela migração, seja pelo canto e pela dança sagrados.

A rede de metáforas própria à linguagem poética do mitopoema cosmológico, que é um exemplo da linguagem religiosa mbyá, com seu alto grau de elaboração e estilização, revela, por sua vez, que o conhecimento e a prática religiosos desses guarani atuam em dois planos: no plano da ritualidade e no plano da ascese, sendo que o plano da ritualidade é um ícone do plano da ascese. De acordo com o que releva Cadogan, o conhecimento religioso mbyá, que se funda no **arandu porã** (o belo saber), apresenta, em sua relação com os não-mbyá, duas facetas, uma externa e uma interna:



A. A versão de Clastres

O texto apresentado por Clastres encontra-se formado por 102 versos heterométricos e heterorítmicos, perfazendo um total de nove estrofes, correspondendo às nove partes enumeradas por Clastres. O poético do texto manifesta um complexo de imagens visuais e conceituais: noite, bruma, chama, brotar, olhar que procura, que constrói a dinâmica da narrativa e, simultaneamente, a historicidade e a cosmovisão do povo mbyá.

Há um processo de acumulação argumentativa, cuja materialidade se estrutura pelo desdobramento poético e enunciativo da narrativa, mediante o qual as criações divinas vão sucessivamente e em certa ordem sendo engendradas. A ordem de entrada dessas criações corresponde à ordem cosmológico-social da vida guarani mbyá: o deus → a bruma/a chama → a palavra → a solidariedade → o canto sagrado → os seres divinos (em seqüência ordenada: Nhamandu Grande Coração/Karai/Jakaira/Tupã), tendo por cenário um estado cósmico em que falta a terra e a noite originária, como a imagem central do desconhecido, da ausência e do anúncio da morte, ainda predomina, e do qual a divindade vai fazendo surgir a ordem. Ou seja, trata-se de uma ordem universal em um estágio que antecede a criação da terra e dos homens.

• Paralelismo integral

A: linhas 1-20: *Nhamandu, pai verdadeiro primeiro;*

B: linhas 3-8-11: *de seu saber divino das coisas;*

C: linhas 4-9-12-35-52-56-67-98: *saber que desdobra as coisas;*

D: linhas 16-26/27-38/39-60/61: *a terra ainda não existe, reina a noite originária;*

E: linhas 25-31: *a fonte do que está destinado a reunir;*

F: linhas 32-43: *desdobrando o fundamento da Palavra futura;*

G: linhas 34-51-55-66: *do divino saber das coisas;*

- H: linhas 36/37-41/42: *ele faz brotar, única/ a fonte do canto sagrado;*
 I: linhas 46-54: *então, com força seu olhar procura;*
 J: linhas 57-62: *(ele) fez com que surgisse Nhamandu Grande Coração;*
 K: linhas 78/79/80-83/84/85-88/89/90: *a fim de que tome lugar/em face de seu coração/
 faz com que se saiba divina.*

• Paralelismo parcial

- A: linhas 1-77: *Nhamandu, pai verdadeiro primeiro/Nhamandu, pai verdadeiro;*
 B: linhas 3-22-34: *de seu saber divino das coisas/em seu divino saber das coisas/do
 divino saber das coisas;*
 C: linhas 3-17 (com antítese, que se repete nas estrofes III e IV): *de seu saber divino
 das coisas/ não há saber das coisas;*
 D: linhas 4-97/98: *saber que desdobra as coisas/...fonte/do saber que desdobra as
 coisas;*
 E: linhas 10-13/14-18: *o fundamento da Palavra, ele o sabe por si mesmo/o fundamento
 da palavra/ele o desdobra, desdobrando-se/o fundamento da palavra futura ele o
 desdobra então;*
 F: linhas 21-32: *conhecido o fundamento da palavra futura/desdobrando o fundamento
 da palavra futura;*
 G: linhas 53-57: *ele fez com que surgisse o divino companheiro futuro/ele fez com que
 surgisse então Nhamandu Grande Coração;*
 H: linhas 63-72-74: *pai verdadeiro das numerosas crianças que estão por vir/pais
 verdadeiros de seus numerosos filhos que estão por vir/os numerosos filhos que estão
 por vir;*
 I: linhas 73-101-102: *verdadeiros pais da Palavra que habitará/eminentes pais
 verdadeiros da Palavra habitante/eminentes mães verdadeiras da Palavra habitante;*
 J: linhas 75-80: *ele faz com que se saibam divinos/faz com que se saiba divina;*
 K: linhas 77-82-87: *Nhamandu, pai verdadeiro/Karai, pai verdadeiro/Jakaira, pai
 verdadeiro, do mesmo modo;*
 L: linhas 81-86-91: *a futura mãe dos Nhamandu/a futura mãe dos Karai/a futura mãe
 dos Tupã;*
 M: linhas 92-94-95-96 (com anáfora): *encarregados do divino saber das
 coisas/encarregados do fundamento da Palavra futura/encarregados da fonte daquilo
 que reúne/encarregados de dizer o canto sagrado.*

• Cenas e atos narrativos

A organização em cenas que, grosso modo, não correspondem à divisão estrófica proposta por Clastres, visibiliza o processo discursivo pelo qual o mitopoeta mbyá constrói sua narrativa, bem como os elementos argumentativos de que lança mão, o que permite acompanhar a estruturação e o desenvolvimento do fluxo narrativo.

Cena 1: linhas 1 a 6: criação da charna e da neblina;

Cena 2: linhas 7 a 20: fundamento da palavra;

Cena 3: linhas 21 a 31: fundamento da solidariedade;

Cena 4: linhas 32 a 42: o canto sagrado;

Cena 5: linhas 43 a 91: surgimento dos seres divinos;

Cena 6: linhas 92 a 102: o papel/função dos divinos.

As seis cenas que compõem esse mitopoema podem ser agrupadas tematicamente em dois atos:

Ato I: cenas 1 a 4: o surgimento dos fundamentos da humanidade;

Ato II: cenas 5 e 6: a criação dos seres divinos e sua missão.

B. A versão de Cadogan

A versão em guarani, apresentada por Cadogan, compõe-se de nove partes, correspondentes à divisão estrófica com que este autor segmenta a narrativa oral. As linhas se compõem de versos irregulares, perfazendo um total de 112. De modo geral, as observações anteriores acerca da desoralização do texto original e da transposição para prosa poética (especialmente da versão espanhola) valem para o tratamento dado a esse mitopoema e para o seguinte, que narra a criação da primeira terra.

Pelo que é possível depreender, as unidades vérsicas e estróficas não devem corresponder, dado o afastamento e o apagamento das especificidades da representação oral, àquelas que foram efetivamente narradas pelos mbyá. A interpretação gráfico-visual apresentada tanto por Cadogan quanto por Clastres é suficiente para comprovar essa hipótese. Tratando-se, no entanto, de realizar uma análise a partir do material gráfico, contarei cada linha como unidade de verso.

O recurso poético do paralelismo, como já frisado, não apenas estrutura o texto, mas opera como uma dêixis discursiva para a compreensão da narrativa. No interior da estruturação paralelística, conforme já demonstrado na análise anterior, ocorrem fenômenos lingüísticos e poéticos (inversões, antíteses, anáforas, alternância vocálica e rítmica) que demonstram a) a artisticidade do mitopoeta; b) o grau altamente elaborado de linguagem nesse tipo de gênero da arte verbal.

• Paralelismo integral:

- A: linhas 3-8-12-24-37-59-63-75: *o yvára py mba'ekuaá gui*;
 B: linhas 4-9-13-25-30-38-60-64-76: *o kuaa-ra-ra vi ma*;
 C: linhas 16/17-27/28-41/42-68/69: *yvy oiko eý/pytú yma mbyte re*;
 D: linhas 18-29: *mba'e jekuaá eý re*;
 E: linhas 26-3132: *mborayú rapyta rá oikuaá ojeupe*;
 F: linhas 53-55-57: *omboja'o i aguã*;
 G: linhas 58-62: *oxareko inho ma vy*;
 H: linhas 65-70-73: *Nhamandu Py'aguaxu oguero-jera*;
 I: linhas 71/72-81/82: *gua'y reta ru ete rá/gua'y reta nheeng ru ete rá*;
 J: linhas 74-84: *a'e va'e rakygue(/rakykue) gui*;
 K: linhas 80-83-87-90-95-99: *ombo yvára jekuaá*;
 L: linhas 86-91-94-98: *o py'a rexei guarã*.

• **Paralelismo parcial:**

- A: linhas 1-20/21-85: *Nhamandu Ru Ete tendonde gua/oguero-yvára Nhamandu Ru Ete te-/ndonde gua/Nhamandu Ru Ete*;
 B: linhas 2-3: *o yvára petei gui/o yvára py mba'ekuaá gui*;
 C: linhas 10/11-14-19-22/23-33/34-45/46-103/104: *ayvu rapyta rá i oikuaá/ojeupe/ayvu rapyta oguero-jera oguero-/ayvu rapyta rá i oguero-jera/ayvu rapyta rá oikuaá ma vy/ojeupe/ayvu rapyta rá i oguero-jera i ma/vy/ayvu rapyta rá i oguero-jera i ma/vy ojeupe/ayvu rapyta rá i ombo-ja'o/rire ma*;
 D: linhas 26-31/32-35/36-47/48-54-105/106: *mborayu rapyta rá oikuaá ojeupe/mborayu rapyta rá i oikuaá/ojeupe/mborayu petei i oguero-jera i ma/vy/mborayu petei i oguero-jera i ma/vy ojeupe/mborayu petei i/mborayu rapyta omboja'o/rire ma*;
 E: linhas 22/23-26: *ayvu rapyta rá i oikuaá ma vy/ojeupe/mborayu rapyta rá i oikuaá ojeupe*;
 F: linhas 33/34-35/36: *ayvu rapyta rá i oguero-jera i ma/vy/mborayu petei i oguero-jera i ma/vy*;
 G: linhas 39/40-43/44 (com inversão)-49/50-56-107/108: *mba'e-a'ã rapyta petei i oguero-/jera/mba'e jekuaá eý re mba'e-a'ã petei/ i oguero-jera ojeupe/mba'e a'ã oguero-jera i ma/vy ojeupe/mba'e-a'ã nheýxyrõ gui/mba'e-a'ã nheýxyrõ omboja'o/rire ma*;

H: linhas 45/46-47/48-49/50: *ayvu rapyta rä i oguero-jera i ma/vy ojeupe/mborayu petei i oguero-jera i ma/vy ojeupe/mba'e a'ä petei oguero-jera i ma/vy ojeupe;*

I: linhas 71(81)-72(82): *gua'y reta ru ete rä/gua'y reta nheeng ru ete rä;*

J: linhas 77-78-79-85-89-92-93-96-97-100: *Karai Ru Ete rä/Jakaira Ru Ete rä/Tupä Ru Ete rä/Nhamandu Ru Ete/Karai Ru Ete/Karai Xy Ete rä i/Jakaira Ru Ete, a'e rami avei/Jakaira Xy Ete rä i/Tupä Ru Ete, a'e rami avei/Tupä Xy Ete rä i;*

K: linhas 111-112: *Nheeng Ru Ete pavengatu/Nheeng Xy Ete pavengatu, ja'e.*

• Cenas e atos narrativos

Os 112 versos que compõem as nove estrofes dessa narrativa formam seqüência e cenas narrativas e estas, por seu turno, agrupam-se em atos. À semelhança do que ocorre na versão de Clastres, as cenas não correspondem às divisões enumeradas por Cadogan. Uma cena narrativa enfoca um determinado assunto e, desse modo, o mitopoeta vai estruturando e desenvolvendo o fluxo narrativo. Esse recurso de construção e de recitação poéticas se evidencia particularmente nessa narrativa que, à diferença da anterior, apresenta um desenvolvimento argumentativo que se sobrepõe ao descritivo que caracteriza o mito sobre o aparecimento de Nhamandu. O desenvolvimento das duas narrativas já enfocadas permite inferir que há uma articulação lógica e histórica entre os três mitopoemas fundamentais do acervo mbyá, de modo que, a partir do tempo zero da cosmologia, as narrativas vão se aproximando da história humana. Na ordem do mito, a história caminha dos deuses aos humanos; na vida social, os humanos buscam, projetando-se para um futuro indeterminado, reencontrar o caminho que os leve ao convívio dos deuses.

As cenas que compõem essa narrativa são em número de seis:

Cena 1: linhas 1 a 6: aparecimento da chama e da neblina;

Cena 2: linhas 7 a 21: surgimento da linguagem humana;

Cena 3: linhas 22 a 31: surgimento da solidariedade;

Cena 4: linhas 32 a 44: surgimento do canto sagrado;

Cena 5: linhas 45 a 73: criação dos divinos de grande coração;

Cena 6: linhas 74 a 112: criação dos pais/mães da humanidade.

As seis cenas narrativas deste mitopoema agrupam-se em dois atos: ato 1 composto pelas cenas 1 a 4; ato 2 formado pelas cenas 5 e 6. No primeiro ato, Nhamandu cria primeiro os fundamentos da vida (chama, neblina, palavra, amor, canto), em seguida, segundo ato, cria aqueles que serão os guardiães desses fundamentos e de quem a humanidade futura descenderá.

3.4.1.3. Canto 3: Yvy Tenonde ou a criação da primeira terra

Este mitopoema, que encerra a série de narrativas cosmológicas dos mbyá, conta a criação da terra original e dos animais originais criados por Nhamandu. Não se trata, portanto, da terra atual onde vivem os mbyá, pois esta é apenas uma cópia imperfeita da primeira terra. O ciclo narrativo chega, finalmente, ao seu ponto de destino: a criação da terra e da vida na terra. De acordo com a perspectiva histórica e religiosa dos mbyá, esse ponto de destino é também o ponto de retorno, pois é a partir da terra-cópia que os homens, tendo perdido a sua ligação imanente com o mundo dos deuses, dedicam-se a buscar o caminho de volta.

A terra é fundada sobre colunas formadas por palmeiras azuis (ovy: cor e metáfora da eternidade), sendo uma no centro e as demais distribuídas pelos pontos cardeais, cada um dos quais representando um jogo de signos: norte, ventos bons (vento fresco); sul, tempo originário (relativo ao vento frio do inverno, o da morte); leste, morada de karai (nascimento do sol); oeste, morada de Tupã. Na narrativa, a futura terra é desdobrada do bastão-insígnia de Nhamandu, antecedida pela armação de sua estrutura de sustentação feita de palmeiras eternas. Já o firmamento é sustentado por sete colunas, que são bastões-insígnias, símbolo da presença de Nhamandu e do poder, para resistir à força do vento originário, que é o relativo ao tempo do caos.

Depois de criada a terra, Nhamandu cria os seres originários que a habitarão, começando pelos animais. A ordem em que esses seres vão aparecendo na narrativa não é indiferente à lógica do pensamento mbyá, de sorte que existe uma certa hierarquia na ordem de seu surgimento. Outra característica da narrativa é relacionar os animais originários com as suas cópias terrenas, numa espécie de pontuação argumentativa:

A serpente: simboliza a morte e a sujeira: “a primeira a sujar”/”só existe a sua imagem”;

Cigarra vermelha: representa o primeiro canto e o primeiro lamento;

O girino: representa a criação das águas;

O gafanhoto: a voracidade, a criação dos cerrados e dos campos;

O inambu: a primeira ave do cerrado;

O tatu: a criação do mundo subterrâneo;

A coruja: o aparecimento da noite.

Nessa lógica narrativa, há também a criação do sol, estabelecendo o aparecimento do dia e de sua oposição cíclica à noite.

Tendo sido criada a terra e todos os elementos eco-sistêmicos, Nhamandu delega tarefas a seus sucessores, são eles que garantirão a observação das práticas ensinadas por Nhamandu ao criar os fundamentos. De outro lado, são eles também que garantirão

a continuidade desses preceitos e da vida tal qual a criou a divindade. O mitopoema descreve o que cada divindade particular deve fazer. Além disso, descreve o aparecimento de uma terceira geração de deuses, os quais serão os senhores, os guardiães, desses fundamentos, sendo por isso aqueles que se encontram mais próximos da humanidade, atuando como intermediários na comunicação dos homens com os deuses.

Nhamandu estabelece que o belo saber deve ser ministrado aos homens valorosos. Assim, a bruma (símbolo dessa sabedoria de origem divina) deve penetrar-lhes pelo alto da cabeça e aqui revela-se uma das funções mágicas do adorno de plumas: a relação entre as chamas e a bruma como fundamento da sabedoria e das belas palavras. Ao mesmo tempo em que explicita a relação entre a norma ética e a norma religiosa, relação pela qual a ética mbyá é uma função da doutrina e da prática religiosas, representada pela palavra *rekoa* 'regras que ordenam a existência. Trata-se de um argumento forte a favor da hipótese segundo a qual os mbyá são fundamentalmente teocêntricos. A esse respeito, Clastres (1990:45) assevera que:

“As normas de vida dos homens não lhe são exteriores, dado que definem o modo de existência dos humanos como comunidade de eleitos: os guarani guardam em si próprios, por natureza, as regras de vida. O apelo de Nhamandu para que saibam essas normas equivale a uma advertência: não se esqueçam delas.”

Gostaria de comentar o “por natureza” com que Clastres caracteriza o processo de assujeitamento dos mbyá. Clastres diz que é por natureza que os mbyá guardam e obedecem a essas normas. Contudo, não há nas sociedades nenhum processo social que ocorra “por natureza”, uma vez que tudo resulta de processos que são histórico-sociais. A relação hierarquizada entre o religioso e o ético na sociedade mbyá decorreu de relações historicamente desenvolvidas, relativas às condições de existência desse povo, como uma forma de responder a essas condições. A institucionalização dessas normas, bem como a sua observância, são mantidos pela discursivização mbyá e pelo aparelho ideológico, calcado nas relações e na memória sociais, como parte da formação histórica específica desse povo, e que se materializa no corpo mitopoético, nas doutrinas e práticas discursivas locais, ao mesmo tempo em que a forma como se historicizam essas relações é um modo de manter em funcionamento esse aparelho.

É nessa direção que pode ser interpretado o apelo ou advertência de Nhamandu para que os mbyá nunca se esqueçam dessas normas. Trata-se de um elemento,

originado na ordem divina, que funciona na cadeia de transmissão ideológica e no sistema de assujeitamento da sociedade mbyá. Assim, se o apelo for interpretado como uma abertura possível (insinuada pela divindade) para que o homem liberte-se de sua condição de sofrimento terrenal, a sua função de alerta explicita-se, pois se as normas forem esquecidas e não observadas, não haverá possibilidade de alcançar o estado de perfeição, sem o qual o homem não se libertará de sua cadeia de sofrimentos.

O núcleo narrativo do texto reside no conceito de geração, que em guarani expressa-se pelo causativo. As coisas são geradas ou feitas aparecer pela vontade de Nhamandu, de sorte que a estrutura lingüística manifesta essa condição, principalmente pelo verbo **ombojera** 'criou'. Poeticamente, as versões de Clastres e de Cadogan (em guarani e em espanhol) partilham de uma mesma característica: estão bem mais próximas da prosa poética que da poesia, especialmente a partir do trecho em que Nhamandu dirige-se a seus sucessores (lugar-tenentes).

É também o primeiro texto, dos três, em que há reprodução da fala de Nhamandu, ordenando a cada forma divina criada a sua missão (**ndee** 'tu', e o verbo **nheangarekó-** 'ter encargo de'). As falas de Nhamandu são imperativas, determinam, ordenam, criam, distribuem papéis e tarefas. Elas não pressupõem respostas. E efetivamente não as há — com exceção do episódio em que Nhamandu inquire seus filhos para ver quem se disporia a criar a Terra Nova. Elas se estruturam como enunciados do discurso autoritário, em seu mais alto grau de irreversibilidade, dado o afastamento discursivo máximo entre os interlocutores. No texto em guarani, a marca lingüística tipificadora dessa fala autoritária aparece principalmente nos afixos verbais do tipo **mo-** 'causativo' e **nhe/je** 'reflexivo', as quais são recorrentes, seja isolada, seja conjuntamente.

As falas de Nhamandu são, enquanto autoritárias, performativas: são elas que produzem-criam-fazem-constroem a ordem do mundo. As palavras divinas pertencem à ordem do **kuaara-ra** (conceito que expressa o poder/saber falar/fazer e, como tal, apresenta-se como uma síntese entre o *legein* e o *teukhein*⁵). Seu discurso é, dadas essas condições (posição de sujeito, irreversibilidade, saber/fazer que é criação, estabelecimento da ordem e das normas) é autoritário: Nhamandu é a origem e a causa do universo, é dele que tudo o mais deriva; seu poder saber/fazer (*ayvu/oguerojera*:

⁵. *Legein*: "distinguir-escolher-estabelecer-juntar-contar-dizer; ... é a dimensão conjuntista-conjuntizante do representar/dizer social". *Teukhein*: "juntar-ajustar-fabricar-construir; ... é a dimensão conjuntista-conjuntizante do fazer social" (Castoriadis, 1982:277). Ao *legein* associa-se a consciência, o poder-saber; ao *teukhein*, o poder-fazer. E é esse o sentido esotérico da palavra-ação do *kuaara-ra*: poder saber/fazer (dizer/ordenar) divinos.

kuaara-ra) dota de sentido todos os saberes/poderes que atribui a seus descendentes. Após ter ordenado e normatizado o cosmo, o deus criador retira-se, permanecendo em um silêncio que é simultaneamente interdito e fundação significativa. A partir desse momento, só os seus efeitos (as lembranças) são perceptíveis e acessíveis.

Curiosamente, é também o texto em que claramente deixa passar uma intromissão do narrador. Trata-se de um comentário acerca de uma passagem, no qual o narrador afirma que isso foi dito pela divindade, *ere*, 'disse', posto entre parênteses. Há também outras ocorrências que relevam a presença do narrador: ele disse, nosso pai, ele fez, prosseguindo.

A. A versão de Clastres

O texto de Clastres apresenta um total de 161 linhas, dividido em 7 partes temáticas, enumeradas, contendo um total de 19 estrofes. Ainda que organizado graficamente em forma de versos, o texto aproxima-se mais da prosa (pelo ritmo e pela dinâmica narrativa) que da poesia, especialmente as partes III, IV e V. Trata-se, então, de uma forma poética discursiva e prosaica, acompanhando, como de outras vezes, a forma pela qual a narrativa foi apresentada originalmente por Cadogan. Curiosamente, Clastres apresenta estrofes que não estão presentes na versão em guarani, dado que as partes III, IV e V são subdivididas em estrofes numeradas. Comparando as três versões, sou levado a concluir que a subdivisão estrófica apresentada por Clastres obedece a um critério didático, separando tematicamente as cenas da criação.

A versão de Cadogan, por seu turno, divide o texto em duas grandes seções, sendo que a primeira começa com a criação da terra e termina com o aparecimento dos animais e da sucessão dos dias e da noite. A segunda seção inicia com os divinos e termina com o vaticínio acerca do destino humano. O texto encontra-se dividido em 3 partes, numeradas por Cadogan, sendo que as duas primeiras compõem a primeira seção, e a terceira corresponde integralmente à segunda seção.

Quanto à estruturação paralelística da narrativa, esta é quase que integralmente formada por paralelismo parcial, no qual aparecem processos de inversão, mudança de apenas um dos termos da repetição, manutenção de um termo enquanto os demais elementos frasais se modificam. Na versão de Clastres, há apenas um exemplo de paralelismo integral.

• Paralelismo integral

A: linhas 12-14: *ele faz surgir uma palmeira azul.*

• Paralelismo parcial

A: linhas 7-10-12-16-17: *A palmeira azul, ele a faz surgir/uma palmeira azul na morada de Tupã/ele faz surgir uma palmeira azul/que ele faz surgir as palmeiras azuis/nas palmeiras azuis;*

B: linhas 7-12 (com inversão): *A palmeira azul, ele a faz surgir/ele faz surgir uma palmeira azul;*

C: linhas 11-13: *no lugar natal dos ventos bons/no lugar natal do tempo originário;*

D: linhas 19-20-22-25: *Sete é o número do firmamento/o firmamento repousa sobre sete colunas/o firmamento que transborda os ventos/mas o firmamento ainda se move;*

E: linhas 21-26: *as colunas são bastões-insígnias/também ele o apoia sobre quatro bastões-insígnias;*

F: linhas 29-33-35-58-59-61-66: *A primeira a sujar o leito da terra foi a serpente originária/aquele que inicialmente cantou sobre o leito da terra de.../aquele que foi o primeiro a fazer ouvir sua lamentação foi.../o primeiro a deixar ouvir seu canto/o primeiro a mostrar seu contentamento foi inambu.../ela, que foi a primeira a fazer ouvir seu canto sobre as.../o primeiro a ferir o leito da terra de nosso pai foi o tatu;*

G: linhas 30-39-45-56-64/65-68/69: *agora só existe sua imagem sobre nossa terra/agora só subsiste sua imagem sobre o leito da terra/agora só subsiste sua imagem sobre nossa terra/agora só subsiste sua imagem/a que vive sobre o leito da terra/é somente sua imagem/o que agora mora sobre nossa terra/é só a imagem;*

H: linhas 31/32-37/38 (com inversão)-43/44-54/55-63: *a verdadeira serpente mora no limite do firmamento de/nossa terra/no limite do firmamento de nosso pai mora a cigarra/originária/... no limite do firmamento de nosso pai/mora o verdadeiro/no limite do firmamento de nosso pai mora o verdadeiro/tuku/mora agora no limite do firmamento de nosso pai;*

I: linhas 75-80-81/82-127: *só você, Karai, pai verdadeiro/Karai Grande Coração/... Karai, senhor das/chamas/ e você também, Karai, pai verdadeiro;*

J: linhas 76-84-86-128: *quanto às chamas sempre renascentes/ele será o guardião das chamas destinadas a crescer/elevem-se um pouco as chamas sempre renascentes/fará com que belas chamas;*

K: linhas 79-84-91-94-100: *quanto a elas você fará com que seu filho seja guardião/ele será o guardião das chamas destinadas a crescer/...quanto a você será guardião da bruma.../faça com que se filho seja guardião.../quanto a você será guardião do Grande Mar;*

L: linhas 81/82-96/97: *Assim, faça que ele tenha nome: Karai, senhor das/chamas/faça com que ele tenha nome: Senhor da bruma das/Belas Palavras;*

M: linhas 88-89-112-113-117/118/119: *aqueles que quisemos adornar/aquelas que quisemos adornar/em favor daqueles cuja cabeça está adornada/em favor daquelas cuja cabeça está adornada/faça inicialmente com que a bruma coroe a cabeça de/meus filhos/a cabeça de minhas filhas;*

N: linhas 109-110-129/130-143-144-148: *em favor de nossos filhos, os bem-adornados/em favor de nossas filhas, as bem-adornadas/habitem nossos filhos favorecidos, nossas filhas/ favorecidas/para nossos futuros filhos favorecidos/para nossas futuras filhas favorecidas/a palavra destinada a habitar seus filhos* (recurso da aliteração com f);

O: linhas 153-154: *quanto às normas futuras dos terrenos adornados/quanto às normas futuras das terrenas adornadas;*

P: linhas 156/157-158/159: *depois disso, ele fez murmurar o ornamento/para os pais verdadeiros primeiros de seus filhos/fez murmurar o ornamento/para as mães verdadeiras de suas filhas.*

• **Atos, seqüências e cenas narrativas**

O fluxo narrativo encontra-se distribuído em um total de dezoito cenas, das quais é possível depreender quatro seqüências de ação da divindade, distribuídas em três atos dramáticos.

1. Cenas:

Cena 1: linhas 1 a 18: a fundação da terra futura (os domínios cardeais);

Cena 2: linhas 19 a 28: a fundação do firmamento;

Cena 3: linhas 29 a 32: a criação da serpente (a sujidade e a morte);

Cena 4: linhas 33 a 39: a criação da cigarra (o canto e o lamento);

Cena 5: linhas 40 a 45: a criação do girino (o mundo aquático);

Cena 6: linhas 46 a 56: a criação do gafanhoto (o aparecimento dos campos);

Cena 7: linhas 57 a 65: a criação do inambu (o aparecimento das aves);

Cena 8: linhas 66 a 69: a criação do tatu (o mundo subterrâneo);

Cena 9: linha 70: a coruja e a noite;

Cena 10: linhas 71 a 72: o sol e o dia;

Cena 11: linhas 73 a 89: Karai e a chama renascente;

Cena 12: linhas 90 a 98: Jakaira e a bruma;

Cena 13: linhas 99 a 110: Tupã e as águas;

Cena 14: linhas 111 a 125: o fundamento da bruma;

Cena 15: linhas 126 a 130: o fundamento das chamas;

Cena 16: linhas 131 a 144: o fundamento do frescor (temperança);

Cena 17: linhas 145 a 155: a norma;

Cena 18: linhas 156 a 161: os ornamentos masculinos e femininos (emblema de identidade)

2. Seqüências

Seqüência 1: cenas 1 e 2: fundação do mundo;

Seqüência 2: cenas 3 a 10: aparecimento das criaturas;

Seqüência 3: cenas 11 a 16: as divindades e sua missão;

Seqüência 4: cenas 17 e 18: as normas e os emblemas de identidade.

3. Atos

Ato 1: seqüência 1: a terra e seus habitantes;

Ato 2: seqüências 2 e 3: Nhamandu e a geração de deuses;

Ato 3: seqüência 4: a ética e a identidade mbyá como legado divino.

B. A versão de Cadogan

O texto da versão em guarani apresenta um total de 149 linhas distribuídas em três grandes seções, as quais correspondem às duas partes em que o texto encontra-se dividido. Na primeira parte há duas seções e, na segunda, apenas uma longa seção. Não há como falar em estrofes ou versos nessa narrativa, uma vez que Cadogan o apresenta em forma de prosa, o que fica explícito na segunda parte do texto onde predomina um ritmo prosaico e visual. A construção paralelística é quase inteiramente formada de repetições parciais, como se verá a seguir e, devido à forma prosaica, a referência à localização de alguns exemplos de sua ocorrência deverá ser feita por indicação do bloco de linhas e não de linhas individuais. Aparece no texto apenas um exemplo de paralelismo integral, linhas 1 e 136: *Nhande Ru Ete tenonde gua*. Um recurso estilístico novo é a onomatopéia, usada para referir descrevendo o gafanhoto: *parará/ogueropararará* e *ogueroxiri*: o ruído produzido pelo gafanhoto.

• Paralelismo

A: linhas 1-34-35-39/40-44/45-48-66-71-72-107: *Nhande Ru Ete tendonde gua/... Nhande Ru yva rokáre/Nhande Ru Tendonde yvy rupa/yrypa yma oime Nhande Ru yva/rokáre/...a'ete va'e oime/Nhande Ru yva rokáre.../Nhande Ru yvy ojapóvy.../Nhande Ru yvy rupa omboai py/Nhande Ru Kuaray, koë ja/Nhande Ru tendonde onhemboyvaropy/Nhande Ru Ete tendonde gua yvy;*

- B: linhas 2-31: *o yvy rupa rä i oikuaá ma/yvy rupa mongy'a ypy i are mbói;*
- C: linhas 8-12-14/15-16-17-18-19 (sendo que as linhas 8, 12, 18 e 19 formam anáforas): *pindovy ombojera yvy mbyte/pindovy ombojera Tupã amba/yvytu porã rapyta re ombojera/pindovy/ára yma rapyta re ombojera/pindovy/pindovy petei nhiruí ombojera/pindovy re ojejokua yvy rupa;*
- D: linha 22-bloco de 25 a 30 (linhas 25 e 28): *yvyra'i py ijyta/yvyra'i mboapy py rãgue/irundy yvyra'i py...;*
- E: linhas 32-40-45/46-57/58-64/65-69: ... *a'anga i te ma nhande yvy/... a'anga i te ma agy opyta/...a'anga/i te ma agy yvy py/...agy opyta/va'e a'anga i te ma/...yvy rapápy oiko i va'e/a'anga i te ma;*
- F: linhas 36 -37: *ogueronheë ypy va'ekue/oguerojae 'o ypy va'ekue;*
- G: linhas 51-52-55-56: ... *va'erã tuku pararã i/omboí, tuku pararã i guevi oikutu/nhuí ogueropararã, ogueroxirí/ tuku pararã i...;*
- H: linhas 56/57-63-64: ...*a'ete va'e Nhande Ru/yva rokãre ma oime/...oime agy Nhande Ru yva/rokãre...;*
- I: bloco 59 a 66 (linhas 59/60-62/63): *Nhuí ojekuaá i ma vy, ogueronhe'en-/du ypy i va'ekue.../... nhuí ogueronhe'endu ypy i va'e-/kue;*
- J: bloco de 75 a 106 (linhas 75-79-80/81//77/78-82-90/91/99/100): *Ndeé aé, Karai Ru ete/Karai Py'aguaxu.../...Karai Tataendy/ja//...remo-nheangarekóta nde ra'y/onheangareko va'erã tataendy.../Néi, ndeé renheangarekóta tataxi-/na nhe'engatu rapyta.../ndeé renheangarekóta Para Gua-/xure, Para Guaxu rakã...;*
- K: linhas 88/89-97/98-120/121-144: *a'e va'e rakykuégui, Jakaira/Ru Ete py/a'e va'e rakykuégui, Tupã/Ru Ete py.../a'e va'e rakykuégui:/Karai Ru Ete.../va'e rakykuégui...;*
- L: linhas 105-106-134-135: ... *nhande ra'y jeyú porangue i pe/nhande rajy jeyú porangue i pe/...nhande ra'y jeyú rä i/nhande rajy jeyú rä i;*
- M: linhas 107/108/109-142-143: *Nhamandu Ru Ete tendonde gua yvy/rupãre jeguakáva apyre i pe, jaxu-/káva apyre i pe arandu porã.../yvy re jeguakáva rekó rä i, jaxu-/káva reko rä i peé aé peikuaáne;*
- N: linhas 137-138: ...*omonheenói mba i ma vy gua'y ru/ ete rä, gua'y nhe'eng ru ete rä...;*
- O: bloco 144 a 149 (linhas 144/145-146/147): *va'e rakykuégui, ombojeguakáva-vy-/apu gua'y ru ete tendonde guápe/ombo-jaxukávayapu guajy xy ete/tendonde guápe, va'e rakykuégui a'e.*

• Cenas, seqüências e atos da narrativa

A narrativa em guarani encontra-se formada por dezoito cenas, cinco seqüências e três atos, e não difere da divisão encontrada na versão de Clastres. As cenas são

compostas pelas seguintes linhas: cena 1 (linhas 1 a 19), cena 2 (linhas 20 a 30), cena 3 (linhas 31 a 34), cena 4 (linhas 35 a 41), cena 5 (linhas 42 a 47). Cena 6 (linhas 48 a 58), cena 7 (linhas 59 a 65), cena 8 (linhas 66 a 69), cena 9 (linha 70), cena 10 (linha 71), cena 11 (linhas 72 a 87), cena 12 (linhas 88 a 96), cena 13 (linhas 97 a 106), cena 14 (linhas 107 a 119), cena 15 (linhas 120 a 123), cena 16 (linhas 124 a 135), cena 17 (linhas 136 a 143) e cena 18 (linhas 144 a 149). As seqüências formadas por conjunto de cenas são: seqüência 1 (cenas 1 e 2), seqüência 2 (cenas 3 a 10), seqüência 3 (cenas 11 a 13), seqüência 4 (cenas 14 a 16) e seqüência 5 (cenas 17 e 18). Os atos narrativos são: ato 1 (seqüências 1 e 2), ato 2 (seqüências 3 e 4), ato 3 (seqüência 5).

3.5. Mitopoética e Ultrapassagem

É assim, pois que, através do estudo de três de seus mais importantes e fundamentais mitopoemas cosmológicos, aqueles que, se de um lado, dão conta da fundação imaginária e da institucionalização histórica da sociedade mbyá, de outro, são já o resultado desse processo historicizante, encerra-se essa viagem pelo imaginário mitopoético dos guarani mbyá.

De acordo com Clastres (1990), os mbyá não apresentam uma mitologia diversificada, ainda que a sua sociedade seja logocentrada, uma vez que entre os mbyá o uso da palavra desloca-se da narrativa mítica para a reflexão metafísica ou místico-religiosa, como via de ascese e meio de alcançar a ultrapassagem entre os dois planos, no entremeio dos quais o ser-mbyá se debate: o divino-sagrado-eterno e humano-profano-efêmero, ou ainda, entre a forma verdadeira de vida e a cópia imperfeita da vida. No entanto, a conclusão mais evidente, a partir do trabalho com os textos mbyá, é que se trata de uma mitologia de alta qualidade lingüística, imagética, em suma, poética, cujos textos são exemplos cabais da arte verbal.

Uma segunda conclusão: textos mitopoéticos, ética e religiosidade imbricam-se nas práticas discursivas dos guarani mbyá. Há um duplo movimento que vai da organização social ao corpo mitopoético, e deste para aquela, comprovando que, de fato, essa sociedade funda-se e historiciza-se, na e pela mitologia. É uma sociedade estruturada na e pela palavra, uma vez que é a palavra que habita cada indivíduo e o dota da centelha divina. Por isso, o mbyá não busca a felicidade no mundo terreno, mas procura transcendê-lo, intenta libertar-se das amarras da história para alcançar a dimensão dos deuses.

As três narrativas mitopoéticas enfocadas compõem uma seqüência perfeitamente equilibrada, na qual ponto de partida é o tempo zero do evento da criação, e o de chegada, é o momento em que se anuncia o aparecimento daqueles que, já não

pertencendo à esfera do sagrado, habitarão a terra. Esses habitantes, os humanos, ainda que não sendo divindades, encontram-se imbuídos de herança e presença divina (a chama, a neblina, a coroa emplumada são símbolos ou ícones, da manifestação divina). E é essa certeza, que lhes é garantida pelos mitopoemas, que torna os mbyá um povo pleno de religiosidade e de fé.

Além da beleza poética que emana dos textos, nele se apresenta essa relação que os mbyá desenvolveram através de sua história, face às condições de sua existência: uma busca sem fim (e mesmo sem resposta), uma obsessão, um movimento contínuo para chegar ao ikandire: a passagem para a Terra Sem Males sem passar pela experiência da morte. De fato, na constituição de seu imaginário radical instituinte, os mbyá não aspiram à perfeição humana, aspiram, sim, a ultrapassar a condição de humanos pois, como eles próprios afirmam, desejam ser deuses e são apenas homens.

4. TEMPO DE CRIAÇÃO, TEMPO DE DESDOBRAMENTO: DO COSMO À CASA

Este capítulo enfoca, principalmente, o mito como exemplo de teoria cosmológica, fruto de um saber teorizante acerca da origem, existência e funcionamento do universo. Este saber reflete todo um processo de produção de conhecimento a partir de observações que se foram desenvolvendo ao longo da história dos guarani mbyá. Mais uma vez é mister ressaltar que, embora enverede pela discussão e interpretação daquilo que nas narrativas mipoéticas se revela saber astronômico, o que interessa crucialmente à análise é sempre a relação desse saber com o funcionamento da discursividade mbyá, da qual o mito, enquanto discurso fundador é constitutivo. De mais a mais, a cosmologia mbyá, representando-se no espaço discursivo dos rituais, é um dos aspectos relevantes dessa discursividade.

A concepção de tempo, assim como o lidar com o tempo — “o fazer o tempo e o fazer do tempo”(D’Olive Campos, 1994) —, do que resulta a constituição do tempo como dimensão de atividades (tempo social e tempo ritual: tempo linear e tempo cíclico), reguladas por um calendário marcado/instituído por modificações sistemáticas da/na natureza (mudanças sazonais, aparecimento de estrelas e/ou outro indicio cósmico que propicie a institucionalização de um calendário), e mesmo o processo de construção da categoria temporalidade e de seus eventos e momentos devem ser definidos e compreendido em cada contexto específico de sua produção e atuação. As categorizações do tempo condicionam e refletem determinadas formações histórico-ideológicas do imaginário e da memória sociais e, por conseqüência, encontram-se presentes nas atividades produtivas, nas estruturas simbólicas relacionadas ao tempo, bem como nos processos discursivos e (não somente) gramaticais de linguagem. A temporalidade apresenta-se, no conjunto da humanidade, como parte inextricável de suas certezas, angústias e obsessões fundadoras, e mediante modos e formatos de historicidade específica.

Grosso modo, a teoria de conhecimento que subjaz e determina a instituição dos calendários centra-se na concepção de um tempo cíclico (Eliade, 1985) que, por sua recorrência e previsibilidade propicia a inteligibilidade e a ordenação da temporalidade e dos eventos a ela relacionados. Assim sendo, o tempo organiza-se como parte da totalidade do sistema cultural-cognitivo e, como tal, implica questões referenciais (o tempo como referência), questões comunicativas (o tempo como horizonte de evento e transmissibilidade) e questões discursivas (o tempo como elemento da produção de sentidos e parte das práticas discursivas). Assim, a temporalidade, social e ritualmente concebida e processada, insere-se na ordem simbólica de um povo e comparece através

de sistema de regras as quais os membros da sociedade habilitam-se a reconhecer(-se) (n)o mundo e a comunicar(-se).

O controle da temporalidade implica não somente na racionalização das atividades sazonais (produtivas e/ou rituais), ou no calendário ritual, mas igualmente em tudo aquilo que se refere à comunicação social propriamente dita. Segundo Phillips (1974:93), "a speaker must have some notion of temporal ordering and sequencing, in whatever he is doing, if he is to speak properly". Este preceito é especialmente determinante quando se trata de fala ou de atividade ritual, nas quais o onde, o quando, e o como são requisitos indispensáveis para que o evento se realize apropriadamente. Desse modo, falar e agir encontram-se em permanente interação com a temporalidade, não apenas como horizonte do evento, mas principalmente como constitutivo ou instituinte do estar no mundo (na ordem do tempo), ou melhor, com os ciclos socialmente construídos do tempo.

É com base nessas diferenças constitutivas que se pode afirmar que os contatos entre índios e não-índios são igualmente intermediados por suas diferentes (e por vezes discrepantes) concepções e práticas temporais, as quais, na maioria das vezes, provocam descompasso ou disjunções (um encontrar-se fora dos eixos) e, como tal são parte integrante dos mecanismos de fricção interétnica. Isso ocorre, como assevera D'Olne Campos, 1991, porque "as representações dos tempos (tempo propriamente dito e clima fora e dentro do nosso corpo), ou seja, representações do tempo no espaço vivencial, se manifestam como "Relógios" e "Calendários" naturais, ordenadores da nossa leitura do mundo".

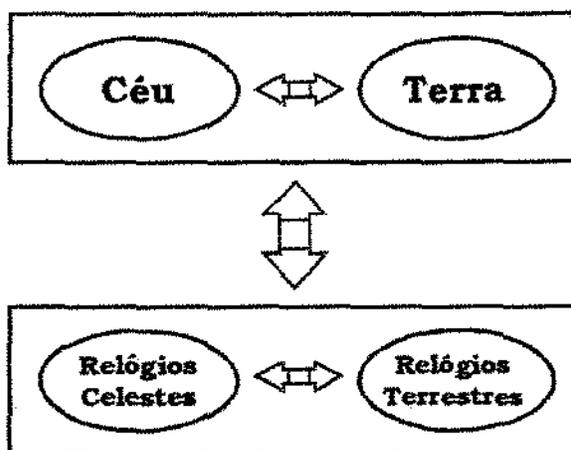
Assim sendo, diferentes concepções e representações do tempo implicam em formação de diferentes modos de construção histórico-imaginária e de organização social. É importante ressaltar que, porque existe uma unidade simultaneamente conceitual e vivencial entre cosmo e sociedade, a necessidade de dar lisibilidade sistemática aos fenômenos naturais, respondia igualmente à necessidade de regular a vida social (Broda, 1982). Em certo sentido, o que marca a diferença, quanto à representação dos tempos dentro e fora do nosso corpo (D'Olne Campos, 1991), entre sociedades de tradição tribal e sociedades industrializadas é uma proporção de maior ou menor visibilidade dessas relações no que se refere à concepção de mundo e à atuação no mundo. No mundo marcado pela revolução informática, no qual atua de modo predominante uma tendência à materialidade virtual, essa relação com a temporalidade abstratiza-se; ao passo que em comunidade indígenas tradicionais (apenas para marcar os dois pontos mais polarizados dessa gama de relações) a presença da temporalidade integra visivelmente o cotidiano tribal.

Há uma interrelação que se estabelece entre homem-meio ambiente-fenômenos cíclicos, da qual derivam os regulares temporais ou relógios naturais das atividades cotidianas de ordem econômica, social e simbólico-cognitiva. Lévi-Strauss (1991) já havia mostrado que há uma imbricação entre condições ambientais (percepção e racionalização de fenômenos celestes e terrestres), processos rituais e as narrativas míticas, especialmente as de tipo cosmológico. Destarte, os reguladores temporais funcionam como representações do cosmos, social e discursivamente determinadas, cuja fundamentação empírica assenta-se, via de regra, em um campo observacional topocêntrico, o qual toma o homem local como centro da observação. É essa posição observacional que possibilita a criação de marcadores de tempo com base em um “relógio celeste” e um “relógio terrestre”, aos quais ligam-se fenômenos relativos à pesca, à agricultura, à caça, aos rituais, à relação período de trabalho/período de férias, às festividades, enfim, às mais diversas atividades humanas.

Os marcadores de tempo celeste e os marcadores sociais de tempo, ou os diversificados sistemas de datação, como modos culturalmente determinados de apreensão e controle da temporalidade, dão origem a calendários os quais, sendo representações ritualizadas do tempo cronológico, geralmente regulam um ciclo anual de atividades, especialmente as sócio-econômicas, visto que o decurso da vida encontra-se pontuado por ciclos ou que-fazer dependentes de um controle e organização social do tempo.

Sendo fundamentalmente um produto da observação etno-topo-cêntrica, a qual, em determinadas culturas, acrescentam-se reguladores de tempo derivados de observação astronômica em moldes acadêmicos, a marcação de tempo, na grande maioria das culturas, liga-se ao acompanhamento da trajetória do sol, com suas variações posicionais em relação às diversas épocas do ano, tendo como referencial de observação o horizonte, mediante a qual configura-se o tempo do dia; e as fases da lua, pelas quais se marca um ciclo lunar, ou um conjunto demarcado de dias (mês). Um conjunto de ciclos de lua pode ser marcado por indicações temporais do tipo: “na próxima lua”, “daqui há duas luas”, ou ainda indicação de atividade, ex.: cortar cabelo numa determinada fase da lua. A segmentação cíclica da temporalidade também pode ser marcada pela observação da passagem de estações e/ou por algum tipo de floração. Um bom exemplo disso é a relação inverno/primavera entre os guarani, marcando o fim/início de um período de vida ou ciclo anual (ara pyau nhemokandire - o renascimento do tempo-espaco novo); em Língua Geral o ano é denominado akayu (caju) dada a floração anual do cajueiro; para os Desâna, o ano começa em outubro, quando aparece no céu a constelação “iluminação da jararaca”- possivelmente o Cruzeiro do Sul (Ribeiro & Kenhíri, 1991).

Assim, além do movimento solar, que produz a relação dia/noite: claro/escuro: afazer/descanso, além de fenômenos como solstícios, equinócios e passagens zenitais, das fases da lua, da passagem das estações e da floração, vários outros elementos da natureza também funcionam como marcadores de tempo. Entre eles podem ser citados: período de chuva/período de seca (ou secas e enchentes cíclicas), aparecimento de determinadas estrelas ou constelações, sua posição e movimento, diferentes configurações do céu relativamente a diferentes épocas do ano (D’Olive Campos, 1992). O conjunto desses fenômenos propicia a formação de sinais, que são dêixis temporais discursivamente relevantes, que indicam o momento certo para a realização de determinadas atividades, sejam produtivas, sejam de lazer. Considerando, ademais, a interdependência manifesta entre o cosmológico e o terrestres, tanto do ponto de vista do imaginário instituinte, quanto da compreensão de fenômenos ecossistêmicos, quanto da formação dos calendários, verifica-se que, no que tange às formações imaginárias, existe uma associação entre a relação especular céu-terra e a formação dos relógios marcadores de tempo, de forma que:



A partir dessas constatações empíricas, pode ser estabelecido um conjunto de relações antinômicas, dedobrando-se em plano divino/plano humano, ou tempo/ciclo celeste ou cósmico/tempo ciclo da vida ou social. Essas, além de constituírem um campo de observação e experimentação, são também marcadas por relações na ordem discursiva entre dimensão da verdade/dimensão da falsidade; ordem da imortalidade ou perfeição/ordem da efemeridade ou imperfeição, e como tal permeiam todo o complexo vivencial social e individual da sociedade. Essas relações encontram-se primariamente mediadas, isto é, fundadas e legitimadas, mesmo quando essa fundamentação desvisibiliza-se, pelo mítico.

As relações entre o humano e o cosmológico, entre o tempo social e o tempo cósmico, constitutivas do imaginário radical instituinte determinam, por sua vez, um conjunto de práticas e de saberes que regulam as atividades produtivas e rituais de uma sociedade. Nesse sentido, as narrativas mitológicas de caráter cosmológico ou cosmogônico constituem um repertório resultado de observações e experimentações, o que significa dizer que uma das características do relato mítico é funcionar como um compêndio de saberes, dado ser uma narrativa institucionalizante que, funcionando como memória social, recolhe, sistematiza e transmite a produção de saber, no qual as hipóteses sobre a origem, papel e funcionamento do universo encontram-se elaboradas (Borges, 1995). Historicamente, no que se refere à mitologia indígena sul-americana, as primeiras notícias a cerca desse saber mítico remontam aos relatos dos viajantes e missionários do séc. XVI. No entanto, as pesquisas arqueológicas vêm demonstrando a existência de indícios (especialmente em pinturas rupestres) de que esse saber já se constituía em uma importante fonte de regulamentação social para populações indígenas há muito extintas.

Desse modo, o conhecimento da relação terra/céu mostra-se particularmente relevante para a vida e a sobrevivência de povos indígenas, dado que a relação tempo-espaco-vida pauta-se pela inteligibilidade dos fenômenos de ordem meteorológica (tempos de chuva, seca, movimento e formação de nuvens, passagem das estações, movimento dos ventos e das marés), bem como daqueles de ordem celeste, tais como dia/noite, fases da lua, eclipses, cometas, constelações, configuração do céu relativamente a duas variáveis: posição geográfica da observação e período do ano. O cotidiano tribal depende dos dados observacionais e experimentais que essa leitura do mundo fornece. É a partir desse conhecimento que o homem, além de transformar a natureza, estabelece uma relação sócio-cultural em forma de seqüências ordenadas de eventos (plantio, colheita, caça, pesca, festas rituais), mediante as quais encontram-se representadas as relações entre o tempo social e o tempo cósmico, as quais, por sua vez, determinam um conjunto de prática e saberes que organizam as atividades produtivas e rituais de uma sociedade.

Para os Kuikúro, por exemplo, há uma associação entre estrelas e aves, as quais lhes fornecem, segundo a estação, diferentes meios de condições ambientais. Trata-se de um sistema de informação indispensável para a vida desse povo: assim, Tõ (a siriema), ou as Plêiades, na classificação estelar, anuncia, para dali a um mês, o início da época de fartura de peixes, indicada pelo aparecimento de Tute, o gavião, o dono do peixe, ou Aldebarã, na classificação estelar (D'Olne Campos, 1995:II-66). Desse modo, as alterações bruscas das condições ambientais, causadas naturalmente ou por meio da interferência humana, pela construção de barragens, de estradas, ou por

desflorestamento, provocam não apenas violentas mudanças no ecossistema, mas, do ponto de vista do conhecimento, perda inestimável do saber acumulado pelas gerações: quando são perdidos os signos que propiciam uma leitura do meio ambiente, em consequência da disjunção entre os tempos do céu e da terra, provocando uma desregulagem nos marcadores de tempo.

De acordo com D'Olive Campos (1995), considerando as antinomias suscitadas pela relação ecossistêmica Céu/Terra, é possível constituir uma rede de referências que, de modo integrado ou separadamente, subsistem na relação **homem/universo**. Assim, tomando como ponto de partida a dicotomia **sagrado/profano**, uma relação do tipo terra/céu, seria correlata ao campo domínio **humano/domínio não humano**. Já uma relação do tipo terra (território, lugar de habitação e existência)/Céu seria correlata à relação humano ou profano/divino ou sagrado, manifesta, por exemplo, na concepção cristã em que a terra representa o lugar do homem e do pecado, ao passo que o Céu representa o lugar do tempo e da vida eternos e da recompensa; o lugar onde reina Deus e a bem aventurança.

A relação terra (histórica)/Terra (mítica) implica numa correlação lugar profano/lugar sagrado, relação de sacralidade em que a Terra é entendida como Cosmo e, portanto, como totalidade acabada. Entre os mbyá, por exemplo, a terra é o lugar da infelicidade e das cópias imperfeitas, ao passo que a Terra representa a verdadeira morada dos Homens verdadeiros. A sua cópia, a terra, é considerada apenas como o lugar de habitação e provação dos homens que buscam recuperar a condição original de divinizados. Assim, para os mbyá, o cosmo, o sagrado é o lugar da verdade, o que corrobora a afirmação de que na formação e no funcionamento da sociedade mbyá, o cosmológico tem precedência e predominância sobre o histórico-profano. Reproduzo, a seguir, o quadro dessas relações pluridimensionais e imbricadas, elaborado por D'Olive Campos (1995:II-28):

Terra/céu	Planeta Terra/céu de estrelas
terra/céu	solo, lugar/céu de estrelas e nuvens
terra/Céu	solo, lugar/Céu sagrado
Terra/Céu	Terra sagrada/Céu sagrado
Terra/Céu	Cosmo (sagrado e profano imbricados)

No entanto, no que tange à discursividade, o apego à evidência fenomênica, como efeito de transparência da antinomia interioridade X exterioridade, ou ainda, de um

Aqui versus um Lá, apenas produz efeitos de dissimulação da questão central que é a formação histórico-ideológica das sociedades. De maneira que a focalização excessiva da atenção nas antinomias, construídas a partir da relação céu/terra, pode levar a uma incompreensão dos processos imaginários e discursivos, materializados na produção e prática de saberes e de fundação de sentidos, que ocorrem na estruturação de sociedades indígenas. Grosso modo, para os povos indígenas essas diferentes relações não se apresentam, de fato, como antinomias, mas como modos de recorte que, afinal, recobrem uma visão integralizadora e uma formação discursiva marcada por uma unidade contraditória tal qual se historiciza em sua prática discursiva. Tal é o caso, aliás, dos mbyá para quem os diferentes recortes entre terra/céu e Terra/Céu convergem para uma unidade dialética, formando um campo complexo de relações não lineares, que se realiza no aguyje e no nhemokandire, e que é representada por Nhamandu.

Além do mais, para os mbyá as relações céu/terra encontram-se marcadas por uma posição ou função ritualística de senhor ou dono "ja", como representação no plano humano de relações de domínio existentes no plano divino: dono da casa de festas religiosas, dono do carrinho, dono de certos animais ou de certas plantas, dono de certas localidades. Particularmente importantes entre os mbyá, voltados essencialmente para o cosmológico (relação Terra \Rightarrow Céu), são as posições de dono ou senhor relativas e correlatas aos domínios que foram estabelecidos por Nhamandu a seus descendentes: o senhor/dono da Chama (domínio de Karai), Karai Tataendy Ja; o senhor/dono da Bruma (domínio de Jakaira), Jakaira Tataxina Ja; o senhor/dono das Grandes Águas (domínio de Tupã), Tupã Paraguaxu Ja.

Fica claro, de todo modo, que não deve ser negligenciado, no que se refere ao saber da tradição oral dos povos indígenas, que este saber reflete uma sistematização e, por conseguinte, obedece a formas de racionalização. Assim sendo, as formas de configuração e nomeação (taxonomia) celeste obedecem a recortes culturalmente determinados. Isso inclui o reconhecimento de diferentes paradigmas de recorte e de classificação celeste, nos quais, o processo de construção e de representação de constelações inclui, em algumas taxonomias, a área não luminosa, reunindo numa síntese de observação celeste os pontos luminosos (as estrelas) e os escuros (fundo do céu), tal, por exemplo, é o caso da classificação celeste kayapó.

As representações freqüentemente associam as "formas" estelares e de outros corpos celestes a figuras ou elementos do meio ambiente. Esse processo de simbolização pode ser aceito como característico do esquema geral de significação, através do qual uma dada sociedade ordena e sistematiza essas relações: "casa da cobra", "casas de

maribondo”, são exemplos de constelações kayapó; “onça”, constelação de alguns povos do Parque do Xingu, formada por duas estrelas brilhantes (os olhos da onça) e o fundo escuro do céu (o corpo da onça); “seichu”, constelação tupinambá referente ao conjunto de estrelas ao qual o saber astronômico ocidental identifica como “Plêiades”. Um bom exemplo desse tipo de diversidade de apreensão celeste pode ser dado pelo seguinte exemplo: ao mesmo conjunto estelar, ocidentalmente associado a um escorpião e a uma balança, “Escorpião” e “Libra”, os Tapirapé associam “Uma roda de crianças comendo o rato”, os Barasâna uma “Taturana com cabeça de jaguar”.

4.1. Excertos de Cosmologia Mbyá

A seguir são apresentados alguns dos fatos astronômicos que fazem parte do saber acumulado dos mbyá, tal qual se encontram disseminados pelos vários textos que compõem o *Ayvu Rapyta*. É importante não perder de vista que esses fatos não constituem uma forma autônoma de conhecimento, pois estão profundamente determinados pela formação discursiva religiosa dos mbyá e, como tal, afiguram-se como representações (cópias, ícones) de fenômenos de natureza divina.

- **Inverno:** *ára yma*: que representa o tempo em que ainda não havia vida. É denominado ainda de *ára yma nhemokandire* ‘ressurgimento do tempo-espaço primitivo’, constitui o tempo da negação e do qual Nhamandu desdobrou-se, juntamente com o tempo novo. Uma outra maneira de indicar a chegada do inverno toma como base a observação de que os dias, nesse período, são mais curtos que as noites: *kuaray apua’i ete* ‘sol (dia) muito curto’, ou *kuaray ijapu’ave ma* ‘o sol (o dia) já está mais curto’, ou ainda *pytũ puku* ‘noite comprida’.
- **Verão:** *kuaray puku ajevy* ‘retorno do sol (do dia) comprido’.
- **Primavera:** marca o começo do ano mbyá. São várias as formas de referir ou denominar essa estação de acordo com o vocabulário sagrado: *ára pyau* ‘tempo-espaço novo’; *ára pyau nhemokandire* ‘ressurgimento do tempo-espaço novo’; *araguyje* ‘tempo-espaço da madurez (física e espiritual)’; *araguyje nhemokandire* ‘ressurgimento do tempo-espaço da madurez’. Trata-se do tempo-espaço que foi instaurado concomitantemente à aparição de Nhamandu, como consequência de seu contínuo movimento de expansão. Marca o período apropriado para a sementeira.

Os mbyá cercam-se de regras e preceitos de natureza religiosa, os quais devem ser estritamente observados durante todo o processo de produção, da sementeira à transformação do alimento:

1. Não se deve semear na lua nova, pois o que nesse período é semeado não vinga ou torna-se sujeito ao ataque de parasitas.

2. A sementeira (do milho, da mandioca, da batata e de qualquer outro cultivo) deve ocorrer na primavera, durante o período da lua minguante. As sementes devem ser alinhadas com o nascente.

3. Deve-se orar aos pais verdadeiros e a Jakaira para que as sementes vinguem e frutifiquem.

4. O que for semeado deve ser dedicado aos deuses, pois o seu consumo não se destina exclusivamente às pessoas, assim procedendo evita-se que haja a proliferação de pragas na roça.

5. O produto da plantação deve ser dividido, socializado, entre os membros do grupo, condição da ética mbyá para a manutenção da solidariedade tribal (mborayu). Desse modo, estará sendo pago o tributo aos deuses, o que propiciará novas colheitas.

Tembiu aguyje 'tempo de madurez dos frutos (alimentos)', acontece quando os produtos plantados estão prontos para serem colhidos e transformados em alimento. Quando isso acontece, os mbyá preparam cerimônias rituais para saudar a nova safra.

O milho, cultivo e alimento mais importante da dieta mbyá, encontra-se diretamente relacionado ao mundo espiritual, pois é uma dádiva divina. Assim, é ciclo do milho que determina o calendário econômico-religioso dos mbyá. Há rituais religiosos, como o batismo e a benzedura de sementes e brotos, que acompanham todas as etapas por que passa o cultivo do milho, desde o roçado, o plantio, a colheita até a transformação do milho em alimento.

• **Noite: pyavy** — designação ordinária; **pytū rupa** 'leito de trevas', designação religiosa, ou ainda **kuaray ä rupa** 'leito da sombra do sol'.

A expressão **pytū yma** 'noite originária' refere-se ao tempo do caos (do não-ser), a um universo em estado de totalidade e não-movimento e também ao tempo antes do aparecimento do sol como materialização exterior do brilho da sabedoria divina de Nhamandu. No tempo da noite originária, mesmo depois que Nhamandu se desdobra e cria um universo em expansão, a luz que emanava do coração deste ser divino, para quem a noite não se manifestava, ainda não instituíra a separação entre a noite e o dia, o que significa que essa presença luminosa ainda não se identifica com o dia, o que só vai ocorrer após o aparecimento do sol:

“Nuestro Padre Nhamandu (...)
El no vió tinieblas:
aunque el Sol aún no existiera,
El existia iluminado por el refle-
jo de su propio corazón;
hacia que le serviese de sol la sa-
biduria contenida dentro de su
propia divinidad.”

(Cadogan, 1959:14)

Trata-se, então, de uma luz que é reflexo do poder-saber divino que encobre as trevas e, em consequência, traz conhecimento. Neste sentido, o aparecimento da luz, como parte do divino saber de todas as coisas, implica na formação de uma teoria do conhecimento. Para os homens, visando separar a noite do dia, Nhamandu criou o sol e, mais adiante, criou a alma-palavra que dota os homens de vida e inteligência. Estabelece-se aqui a distinção fundamental entre o saber divino e o humano. No plano divino, o saber é imanente e total; no plano humano, o saber é inerente à alma-palavra. Postas nestes termos, a teoria do conhecimento mbyá aproxima-se da teoria platônica do conhecimento como reminiscência. Em ambas as posições teóricas, o conhecimento é uma propriedade da alma, de forma que o saber não deriva de uma aprendizagem, mas de uma rememoração.

• **Sol:** *kuaray*. Segundo Cadogan, a etimologia de *kuaray* seria *kuaa* ‘saber’, *ra* ‘criar’, y ‘coluna’, ‘mastro’: seria a coluna ou a manifestação da sabedoria e do poder criador de Nhamandu. É nesse sentido que o sol (astro celeste) é a representação, no mundo humano, da presença de Nhamandu. E é porque o sol assume essa posição na cultura mbyá, que a ele estão relacionadas inúmeras atividades e rituais:

Sepultamento: o corpo é enterrado observando-se o sentido leste-oeste, com o rosto voltado para o nascente. Dessa forma, o corpo assume a mesma posição do movimento aparente do sol pelo firmamento. Apenas para efeito de comparação, entre os araweté (cf. Viveiros de Castro, 1984/85) os mortos são enterrados com o rosto alinhado para oeste (sol poente), que é o caminho dos mortos humanos, dado que em direção a leste encontra-se o caminho dos Mãi e dos mortos divinizados. Uma outra particularidade araweté diz respeito ao sentido percorrido pelo morto, que sai pelo oeste e retorna pelo leste.

Orações matinais: são realizadas com o rosto voltado para o nascente, diante do sol.

Casa cerimonial: construída no sentido leste-oeste.

Caça à paca: os mbyá acreditam que há uma relação entre capturar uma paca em armadilha e a aparente lentidão da elevação do disco solar sobre o horizonte. Assim, toda vez que o sol parece elevar-se lentamente, os mbyá dizem que isso significa que uma paca foi capturada. A razão dessa relação encontra-se na mitologia: trata-se de um sentimento de arrependimento do sol, relacionado a um episódio no qual se conta que sua mãe estava morta e, ao invés de a ressuscitar em forma humana, o sol a transformou em uma paca que, logo depois, foi capturada em uma armadilha para servir de alimento. Por isso, toda vez que uma paca é caçada, o sol, arrependido, move-se devagar.

Pontos cardeais:

Norte — **kuaray ijapu'a'ia katy** 'para onde o sol é curto' — domínio dos ventos bons, emanções de Jakaira: primavera.

Sul — **kuaray pukua katy** 'para onde o sol é comprido' — domínio do tempo-espaço primigênio.

Leste — **kuaray oua re** 'de onde o sol vem' — domínio de Karai.

Oeste — **kuaray oikea re** 'onde o sol entra' — domínio de Tupã.

Eclipse: **kuaray onheama** 'o sol já se deixa cair ou prender'. Os mbyá apresentam duas explicações para o eclipse solar: a) uma luta mitológica entre o sol e Xaria (inimigo do pai dos mbyá), após ter este matado um dos filhos de Pa'i Rete Kuaray; b) uma razão religiosa, o eclipse acontece quando os mbyá deixam de dirigir orações ao sol.

"Se encolerizó nuestro padre Pa'i; lucharon; se derribaron el uno al otro. No pudo vencerlo Charia y sol volvió a levantar-se. Resultado de ésto son hasta ahora los eclipses del sol"

"Siendo numerosos los que no dirigen plegarias a los dioses, se eclipsa el sol. Aunque no será destruido él, en esta forma nos advierte (...). (...) portanto, yo detendré a mí hijo el Sol para que sobrevengan tinieblas, dice nuestro Primer Padre.(...) [habla] Tupã Ru Ete: -Bien, esperemos; aunque debiéramos crear tinieblas, prestemos oído a nuestros innumerables hijos, a aquellos a quienes damos asiento para tenerlos a nuestro cuidado.(...). -Si así no aconteciere eres tu, nuestro Primer Padre, quien sabe qué hacer de tu tierra."

(Cadogan, 1959:82;100)

Em consequência do preceito de ordem religiosa, o aparecimento de um eclipse solar provoca um ritual de danças e orações, cantadas em voz alta para que Tupã Ru Ete as escute e as transmita a Nhamandu, a fim de que este ponha fim às trevas.

• **Lua:** **jaxy**. **Jaxyrä** 'futura lua' é o nome do irmão e companheiro de aventuras de Pa'i Rete Kuaray, o herói civilizador dos mbyá.

Fases da Lua: Cheia: **jaxy nhepytū**

Nova: **jaxy pyau**

Minguante: **jaxy mbyte py** 'lua no centro'

ou **jaxy pa'ü** 'intervalo de lua'

Crescente: **jaxy endy mbyte** 'luar central'

Luar: **jaxy endy** 'brilho da lua'

Mês: **kova'e jaxy re** 'durante esta lua'

Eclipse lunar: ocorre quando Xaria a devora e aparece porque o sol a faz reviver:

"Es solamente debido al hecho de haberle Charia devorado que hasta al presente la luna desaparece; solo por haberle su hermano mayor resucitado es que hasta ahora vuelve a nacer la luna nueva./En la misma forma, cuando la Luna se eclipsa, Charia está por devorarla: la luna se eclipsa (se cubre) en su propia sangre."

(Cadogan, 1959:79)

Manchas lunares e chuva na Lua Nova: as manchas foram provocadas na face de Lua por sua tia paterna, com quem Lua mantinha relações sexuais não consentidas, a) porque constituía incesto e b) porque Lua o fazia sem dar-se a conhecer.

"Luna se introducía subrepticamente en la habitación de su tia paterna (...). Queriendo saber quién era el que se introducía junto a ella, embadurnó sus dedos con resina y de noche, mientras a tientas la buscaba, le embadurnó a Luna el rostro. Al día siguiente Luna fué a lavarse la cara a fin de quitarse la resina. No salió, no salió todo; solo se le ensució más la cara. Para que hasta el presente lleve la cara manchada acontecieron estas cosas, sentando en esta forma, efectivamente, precedentes para nuestra conducta (...). Entonces, Luna hizo que lloviera; hasta el presente, para quitarse las manchas que le puso su tia, Luna hace llover, así es que la luna nueva se lava la cara hasta el presente."

(Cadogan, 1959:79-80)

• **Trovão:** **tataendy ryapu** 'ruído das chamas'. Nome que se dá ao trovão que, na primavera, ressoa em direção ao oriente. Trata-se do ruído provocado pelo crepitar das

chamas a cargo de Karai Ru Ete, também chamado de Tataendy Ryapu Ja, o senhor do ruído do crepitar das chamas.

- **Dilúvio:** *yvy ru'ü* 'terra podre ou amolecida' — foi um dilúvio ou uma enchente que provocou a destruição da primeira terra.

- **Chuva:** *oky*. Procedimento para efetuar o ritual de *mo'ongy* 'fazer chover': enterrar uma vara dentro d'água em posição perpendicular.

- **Arco-íris:** *karugua jy'y* (Cadogan) ou *Karugua aju'y* (Dooley) 'pescoço de louva-a-deus'.

- **Estrela, Galáxia e Constelações:**

Estrela: *jaxy tata* 'fogo de lua'.

Galáxia: *tapi'i rape* 'caminho de anta' é o nome da Via Láctea, também chamada, em linguagem esotérica, de o caminho do paraíso.

Constelações: *Eixu* que corresponde às Plêiades na classificação estelar.

tapi'i rainhykä 'queixada de anta'

aka'ë kora 'cercado ou gaiola de gralha'

emboakua 'buraco de cobra'

guaxu (o mesmo que *guaxu puku?*) 'veado'

guyra nhandu 'ave aranha' - um tipo de ave de grande porte
(semelhante ao peru)

joykexo (não consegui a tradução).

Cadogan, em quem encontrei esses nomes de constelações, não as identifica, de modo que não me é possível correlacioná-las às constelações da classificação estelar. Seria necessário o trabalho de um (etno)astrônomo para, conversando com os mbyá e, observando o céu, em diferentes épocas do ano, identificar na abóbada celeste essas constelações e, posteriormente, verificar se elas correspondem ou não às constelações já classificadas. Um outro ponto importante, para a compreensão do saberfazer astronômico dos mbyá, refere-se à apreensão do processo utilizado por eles para construir essas constelações. Para isso seria necessário verificar se usam apenas os pontos brilhantes do céu ou se, na formação das constelações, o fundo escuro do céu também é recortado.

4.2. Tempos de Renascimento: Princípios de Cosmologia Mbyá

A teoria cosmológica dos mbyá concebe o mundo como tendo resultado da vontade, sabedoria criadora (**kuaa-ra-ra**: **kuaá** ‘saber’; **ra-ra** ‘criar’ — com reduplicação para indicar o processo contínuo) e do movimento interno de expansão (**ogüero-jera**) de Nhamandu, a partir de um ponto inicial (o não ser, o caos, o antes do tempo, o tempo-zero do evento), que no mito aparece como a noite primigênia (**pytũ yma**). Desse modo, os mbyá concebem o universo em dois tempo bem definidos: o tempo-espaço do antes (tempo zero do evento: o tempo da noite originária: **ára yma**) e o tempo-espaço novo (**ára pyau**) em que a dimensão espácio-temporal e a vida tomam forma, momento a partir do qual se inaugura o tempo cíclico, o momento inaugural da história do mundo: o tempo de Nhamandu.

Partindo das categorias cosmológicas descritas por Gleiser (1997) e utilizando também o conceito de “nostalgia do devir” ou de memória do futuro, depreendo que a concepção cosmológica dos mbyá, que Viveiros de Castro (19887) demonstra ter precedência à organização social, a qual se estrutura segundo os preceitos da cosmologia e decorre no tempo cosmológico, do qual o tempo social é mero reflexo, a qual se enquadra na categoria “cosmologia com início determinado”, com tempo cíclico, não se configura, no entanto, como um tempo-espaço circular, mas como um tempo-espaço que, puxado pela flecha do tempo, se configura como espiral.

Com base nos textos mbyá, e nos estudos de Cadogan (1959), Clastres (1990) e Schaden (1974 e 1989), é possível deduzir que o tempo e o espaço da vida mbyá encontram-se diretamente determinados pela relação Céu/Terra. Por essa determinação de ordem ideológica, ocorre o predomínio do cosmológico sobre o social, e da religião sobre as atividades profanas: as atividades econômicas apresentam-se como um derivativo das cerimônias religiosas e se configuram como uma imposição em consequência do modo imperfeito de ser (o **reko axy kue**) da Terra Nova, na qual o tempo-espaço vivencial aparece como um reflexo imperfeito da unidade cosmológica Tempo-Espaço, a qual, por sua vez, manifesta-se como desdobramento do corpo (sabedoria) de Nhamandu.

Assim, o tempo-espaço, como categoria social, apresenta-se como uma representação, no imaginário social, de uma concepção cíclica do tempo, no qual ciclo econômico anual é uma representação ou uma materialização de um ciclo da vida religiosa, fato que a configura como um calendário ou um “ano eclesiástico” (Schaden, 1974:38), mediante o qual o ciclo agrícola imbrica-se com o ciclo religioso: a colheita anual do primeiro milho coincide com o Natal, o Ano Bom e Reis.

Considerando a coincidência entre a colheita do milho e as festividades cristãs, Schaden (1974) aventa a hipótese, de acordo com a história da conquista e da catequização, que deve ter havido uma associação entre a tradição tribal (de semeadura e colheita) e o ritmo sócio-religioso dos jesuítas. Se se levar em conta que, no período das missões foram permitidas outras associações análogas entre o panteão tribal e o panteão cristão, mediante as quais festividades e rituais tribais foram absorvidas, e ressignificadas, pelas festividades rituais cristãs, a hipótese schadiana contribui para a compreensão da estruturação do calendário de atividades.

Respaldando-se na razão e na prova do mito, como documento de autoria imemorial no qual os acontecimentos verdadeiros fazem-se ouvir, os mbyá falam de um cíclico recomeço ou renascimento: quando Nhamandu se deixa habitar novamente o tempo-espaco da origem, deflagra-se o ara pyau nhemokandire (a ressurreição do tempo-espaco novo), marcada ou presentificada pela mudança das estações, especialmente a passagem do inverno (quando predomina o vento gelado da morte e a escuridão) para a primavera (tempo do reflorescimento), e igualmente pela alternância noite/dia. Contudo, esse recomeço sempiterno não devolve os mbyá ao seu ponto original de partida, uma vez que, devido à nostalgia do devir, eles encontram-se marcados por um incessante ir em direção à Terra Sem Males. Trata-se de um ir que é simultaneamente corporal (deslocamento territorial) e espiritual (mediante o canto e a dança rituais em busca do aguyje). Assim sendo, o que de fato move os mbyá não é uma pulsão obsessional pelo ponto original da criação, à guisa de uma repetição do começo mítico que os levasse de volta a um tempo perfeito agora perdido, mas o desejo de um futuro que lhes possibilite reencontrar a condição que, desde o início de sua história, se acha perdida: a condição de humanos verdadeiros.

Retornando aos textos míticos fundadores da discursividade mbyá, os três primeiros na estrutura do Ayvu Rapyta, nos quais a teoria cosmológica mbyá se esboça, verifica-se entre eles uma distribuição de fases ou etapas em que o universo foi sendo criado ou desdobrado de Nhamandu.

a) No primeiro, Maino i reko ypy kue — os primitivos costumes do colibri —, Nhamandu cria-se e cria o tempo-espaco cíclico:

Nosso pai, o último, nosso pai, o primeiro,
fez com que se próprio corpo surgisse
da noite originária
(...)
Nosso Pai primeiro,
seu corpo divino, ele o desdobra

em seu próprio desdobramento
no coração do vento originário.

(...)

a noite, então, ele não a vê,
e todavia o sol não existe.

Pois é em seu coração luminoso que ele se desdobra,
do divino saber das coisas,
Nhamandu faz um sol.

(...)

O vento originário no coração do qual nosso pai
de novo se deixa unir cada vez que volta
o tempo originário,
cada vez que volta o tempo originário.

Terminado o tempo originário, quando a árvore *tajy* está
florida,

então o vento se converte em tempo novo:
ei-los aqui já os ventos novos, o tempo novo,
o tempo novo de coisas não-mortais.

(Clastres, 1990:20-24)

Assiste-se, pois (nos dois primeiros trechos selecionados) o aparecimento da figura divina de Nhamandu, saído da noite originária mediante um movimento de contínuo desdobramento. No terceiro, a criação do sol, como materialização ou exteriorização da sabedoria divina de Nhamandu. No quarto, a instituição do tempo cíclico: vento originário/tempo-espaço originário (cuja representação meteorológica é o vento gelado do sul no inverno, também chamado de “sopro da morte”, segundo o vocabulário religioso dos mbyá), e a unidade vento novo/tempo novo, representada pelo vento que sopra na direção N e NE na primavera; também chamada de tempo novo da ressurreição no vocabulário religioso, uma vez que os ventos novos marcam a mudança das estações e anunciam a chegada do tempo do reflorescimento. Nesse canto aparecem, ainda, inúmeras referências a uma morada futura: “a futura morada terrena”, “a futura estada celeste, a terra futura”, “sua futura morada celeste”, “a terra primeira”, que ainda não foi desdobrada nem conhecida (versos 24, 26, 34 e 50, e 53 respectivamente).

b) No segundo, *Ayvy rapyta* — o fundamento da linguagem humana —, Nhamandu cria e estabelece os fundamentos da humanidade, aquilo que marca a essência divina dos humanos: a chama (*tataendy*: manifestação sensível da divindade), a bruma (*tataxina*: símbolo da chama, e que dota de vitalidade todos os seres, fonte da palavra), a palavra (*ayvu*: porção divina da alma), o amor (*mborayu*, símbolo da solidariedade tribal, aquilo que mantém a unidade mbyá), o canto e a dança sagrados, sem os quais não é possível interagir com o plano divino. Nhamandu cria, ainda, a primeira geração de deuses, masculinos e femininos, aqueles que atuarão como seus delegados ou

representantes, cada qual com uma missão específica, ficando cada um deles responsável, na condição de guardião, de um fundamento: o **yvara irũ rä i oguero-jera** 'criou aqueles que seriam companheiros de sua divindade'. Nesse canto fica estabelecido fundamento da forma-sujeito mbyá: no conflito, na disjunção entre sua origem divina e o seu estado atual de seres históricos.

Nhamandu, pai verdadeiro primeiro,
de sua divindade que é uma,
de seu saber divino das coisas,
saber que desdobra as coisas,
faz com que a chama, faz com que a bruma
se engendrem.

(...)

o fundamento da Palavra, ele o sabe por si mesmo.
Do seu saber divino das coisas (...)
o fundamento da Palavra,
ele o desdobra, desdobrando-se,
ele faz disso sua própria divindade, nosso pai.

(...)

Conhecido o fundamento da Palavra futura,
em seu saber divino das coisas (...)
ele sabe então por si mesmo
a fonte do que está destinado a reunir.

(...)

Desdobrado o fundamento da Palavra futura,
conhecido o Um, o que reúne,
do divino saber das coisas (...)
ele faz brotar, única,
a fonte do canto sagrado.

(...)

Desdobrado o fundamento da Palavra futura,
conhecido o Um, o que reúne,
aberta Uma, a fonte do canto sagrado,
então, com força, seu olhar procura
quem será o encarregado do fundamento da Palavra,
do Um que reúne,
de redizer o canto sagrado. (...)
ele fez com que surgisse o divino companheiro futuro.

(...)

ele fez com que surgisse então Nhamandu Coração Grande.
Pai verdadeiro das numerosas crianças que estão por vir:
a isso ele destina Nhamandu Coração Grande.

(...)

quanto a Karai, futuro pai verdadeiro,
e Jakaira, futuro pai verdadeiro,
e Tupã, futuro pai verdadeiro,
ele faz com que se saibam divinos.

Pais verdadeiros de seus numerosos filhos que estão por vir,
verdadeiros pais da palavra que habitará
os numerosos filhos que estão por vir:

(...)

Encarregados do divino saber das coisas,
do pai primeiro;
encarregados do fundamento da Palavra futura;
encarregados da fonte daquilo que reúne;
encarregados de dizer o canto sagrado;
unidos à fonte
do saber que desdobra as coisas:
são assim
aqueles que igualmente chamamos
einentes pais verdadeiros da Palavra habitante,
einentes mães verdadeiras da Palavra habitante.

(Clastres, 1990:26-33)

A terra ainda não foi criada e ainda reina a noite originária (versos 16, 26-27, 38-39, 60-61), Nhamandu cria ou desdobra os fundamentos cósmicos: seu corpo, como negação do estado de caos; o sol, como manifestação do resplendor do seu saber; a chama e a bruma, como essência da vida; a palavra ou a alma; o um-que-reúne; o canto sagrado e os companheiros divinos. Essas são as condições indispensáveis para que possa haver a terra e seus habitantes. Essa hierarquia, no movimento da criação, aponta para a direção discursiva dos mbyá: do cosmológico ao social; do divino ao humano; da Terra/Céu à terra.

c) No terceiro canto — Yvy Tenonde, a primeira terra — dá-se a criação da primeira terra, a original, a terra da vida verdadeira, juntamente com seus primeiros habitantes. Nesse canto aparece também a criação da segunda geração de seres divinos, os senhores ou guardiães dos fundamentos, espécie de mensageiros ou intermediários entre a atual humanidade e o mundo dos deuses. São eles que ouvem o canto sagrado e o levam aos ouvidos dos deuses. A criação dessa segunda geração de seres divinos deve-se ao fato de Nhamandu haver-se retirado para as profundezas de sua morada celeste: **onhembo yvyraropy** (o- '3ª sing', **nhe** 'reflex', **mbo** 'caus.', **yvára** 'divindade', **ropy** 'dentro'), literalmente, fez-se entrar na divindade. Ao retirar-se da cena em que a ação do mundo acontece, mantendo-se doravante afastado, após ter legado a seus sucessores a responsabilidade pelo seu destino, Nhamandu converte-se em um deus ocioso.

Nhamandu, pai verdadeiro primeiro,
já conhece sua futura morada terrena: (...)
ele faz com que da ponta de seu bastão-insignia
a terra se vá desdobrando.
A palmeira azul, ela a faz surgir

no futuro centro da terra:
uma outra ainda, na morada de Karai,
uma palmeira azul na morada de Tupã;
no lugar dos ventos bons,
ele faz surgir uma palmeira azul.
No lugar natal do vento originário,
ele faz surgir uma palmeira azul (...):
nas palmeiras azuis
retêm-se o leito da terra.
Sete é o número do firmamento;
o firmamento repousa sobre sete colunas:
as colunas são bastões-insígnias.

(...)

A primeira a sujar o leito da terra foi a serpente originária (...)
Aquele que foi o primeiro a fazer ouvir sua lamentação foi
yrypa, a cigarra, a pequena cigarra vermelha (...)
Yamai, o girino, é o senhor das águas, aquele que faz as
águas (...)
É porque, com vista a abrir o espaço das savanas, ele
enviou *tuku* de grito agudo, o gafanhoto verde (...)
O primeiro a deixar seu canto,
o primeiro a mostrar seu contentamento foi *inambu*, a
perdiz vermelha (...)
O primeiro a ferir o leito da terra de nosso pai foi o tatu (...)
Senhora das trevas: a coruja.
E, quanto ao nosso pai, o Sol,
ele é o senhor da aurora.

(...)

quanto às charnas sempre renascentes (...)
quanto a elas, você fará com que seu filho seja guardião,
Karai Grande Coração.
Assim, faça com que ele tenha nome: Karai, senhor das
chamas.

(...)

Veja! Quanto a você, será guardião da bruma onde
nascem as Belas Palavras (...)
faça com que seu filho seja guardião, Jakaira Grande
Coração.
Faça com que ele tenha nome: Senhor da bruma das
Belas Palavras.

(...)

Quanto a você, será guardião do Grande Mar (...)
Em consequência, graças aos seus numerosos filhos, Tupã
Grande Coração,
essa coisa fonte de frescor,
você a enviará e tornará a enviar ainda sobre o leito da
terra .

(...)

Nhamandu, pai verdadeiro primeiro,
deu seu nome aos pais verdadeiros (...):

agora que lhe dei seus nomes,
vocês, cada um em sua futura morada,
quanto às normas futuras dos terrenos adornados,
quanto às normas futuras das terrenas adornadas,
as normas, vocês as sabem.

(Clastres, 1990:34-44)

A narrativa mitopoética sinaliza os quatro pontos cardeais ligados a um centro, nos quais Nhamandú planta as palmeiras azuis que sustentam e dão equilíbrio à terra. A escolha da palmeira como sustentáculo da terra deve-se ao fato desta ser a árvore de maior valor simbólico e econômico para os guarani. As palmeiras são azuis, como, aliás, são azuis todos os seres não-mortais do imaginário guarani, visto que o azul é a cor da eternidade, o que, deste modo, indica a origem divina dessas palmeiras. Ao norte encontram-se os ventos bons; ao sul, o tempo originário, juntamente com o vento originário: o vento gelado; a leste (nascente) encontra-se o domínio de Karáí e a oeste (poente), o de Tupã.

Outro ponto importante da relação Céu/Terra, que sustenta a concepção cosmológica mbyá, diz respeito à formação do firmamento (abóbada celeste), o qual é sustentado por sete colunas, que são bastões-insígnias (*yvyra'i*), emblema do poder de Nhande Ru e, na representação social da organização mbyá, a insígnia do poder temporal: o *yvyra'i ja* 'o senhor do bastão-insígnia'. Segundo Cadogan (1959), de acordo com a tradição mbyá, na ponta do bastão-insígnia de Nhamandú encontram-se a chama e a bruma com as quais o Universo foi criado, e que são a fonte da vida e do conhecimento mbyá. O *yvyra'i* é tão importante que a designação do corpo humano, no vocabulário esotérico, é *yvyra'ikãgã* 'osso (do que porta) o bastão-insígnia'.

É possível que o número sete tenha algum significado simbólico entre os mbyá, todavia o fato não é comentado nem por Cadogan, nem por Clastres. A única explicação para serem sete o número de colunas que sustentam o firmamento, dada pelo mito, refere-se às tentativas de Nhamandú para equilibrar o firmamento contra os ventos do sul: primeiro ele tentou com três colunas, não funcionou; Nhamandú acrescentou então mais quatro colunas e o firmamento parou de mover-se, ficando como é ainda hoje.

Neste terceiro canto, também aparece o fundamento da concepção metafísico-escolástica dos mbyá e de sua arqueologia do mal, as quais caracterizam a sua religiosidade e a sua prática discursiva. O mundo mbyá se constitui na tensão entre o verdadeiro (perdido) e o falso, a vida e a não vida verdadeira, o fato e o simulacro: o mundo mbyá atual já não é mais que sua imagem: *a'anga i te ma*. De acordo com o pensamento mbyá, no que se refere às criações originais de Nhamandú, na terra atual o

que existe é uma cópia: “agora só existe sua imagem sobre nossa terra” (Clastres, 1990:36).

O fim da primeira terra, causado pelo dilúvio (ou pela enchente), inaugura o período atual da disjunção constitutiva entre o humano e o divino. Daí o universo encontrar-se dicotomizado e antinomizado, tendo-se rompido a totalidade harmônica existente no tempo antes da catástrofe, tempo em que “a primeira terra abriga uma humanidade que, constituída por e na palavra, permanece na proximidade do divino” (Clastres, 1990:46). Assim, estabelece-se uma relação antinômica entre a **Yvy Tendonde** (lugar da primeira humanidade criada por Nhamandu e, por isso mesmo, lugar da felicidade) e a **Yvy Pyau** (construída, para não perdurar, a partir das lembranças e como cópia imperfeita da Yvy Tendonde e, por essa razão, lugar da infelicidade: “Mi tierra contiene ya presagios de infortunio para nuestros hijos hasta la postrer generación...” (Cadogan, 1959:61-62)).

Por ser lugar da infelicidade, a Yvy Pyau é considerada o **tape rupa reko axy**: o caminho das imperfeições. Em vista disso, a concepção-de-mundo mbyá estabelece um vínculo inseparável entre **teko axy** (modo imperfeito) e **mba’e axy** (coisa má: enfermidade), isto é, é na Terra Nova que as enfermidades ocorrem e, portanto, em que a morte se instala: “de nuestro imperfecto vivir se apoderan de nosotros nuestras enfermedades” (Cadogan, 1959:107). Há uma série de preceitos éticos, relativos a produção de bens de subsistência que devem ser partilhados, ao convívio social de acordo com a solidariedade tribal, à observância do respeito ao legado dos deuses, cuja desobediência provocará mal-estares, enfermidades e imperfeições:

“Quien poseen entedimiento, ilimitado amor al prójimo reciben de los de arriba. (...) Ilimitada fortaleza y grandeza de corazón reciben tambien.”

“Hemos de nuevo aqui, verdadero Padre de las almas, averiguando nuevamente acerca de la fortaleza del valor. (...) Por conseqüente, infúndenos tu valor repetidamente. (...) Todos los seres habitantes de tu morada terrenal lastimosamente no merecemos que nos inspires valor, no obstante, (...) te suplicamos nos inspires repetidamente valor.”

“Hemos nuevamente aqui orando para obtener valor.”

“Oh, nuestro Primer Padre! Fuiste tu quien concebíó antes del principio las normas para nuestra conducta. Fuiste tu quien concebíó el origen del futuro lenguaje humano antes de haber creado la morada terrenal.”

“Fuiste tu quien inspiró la palabra a los futuros numerosos padres de tus hijos: asimismo los albergas en toda extensión de tu Paraíso para los que se acuerdan buenamente (de ti). (...) Por ser así es que a ti clamamos.”

“Deves acordarte de nuetros primeros padres; unicamente en esta manera prosperarás.”

(Cadogan, 1959:89; 93;95;97; 123)

É importante realçar que, enquanto a primeira terra, a original, (Yvy Tendonde) foi criada pelo desdobramento/expansão de Nhamandu e, como tal, parte de seu corpo sendo, portanto, integrante do saber/poder sagrado (kuaa-ra-ra) ; a terra nova (Yvy Pyau) foi criado por Jakaira Ru Ete, já como um lugar destinado a não perdurar, em substituição de Yvy Tenonde.

Antes da criação da Terra Nova, Nhamandu Ru Ete inquire seus filhos para saber quem estaria disposto a criá-la. Karai Ru Ete recusa-se a fazê-lo dizendo: “yo en ninguna manera estoy dispuesto a crear algo predestinado a no perdurar. Yo descargaría mi colera sobre la tierra” (Cadogan, op. cit.:61). Jakaira Ru Ete aceita o encargo, embora considere o destino sombrio dessa nova terra e de seus habitantes:

Yo ya estoy dispuesto a crear para mi futura morada terrenal. Mi tierra contiene ya presagios de infortunios para nuestros hijos hasta la postrer generación (...), las llamas sagradas, la neblina he de esparcir sobre todos los seres verdaderos que circularán por los caminos de la imperfección. Yo crearé el tabaco y la pipa para que nuestros hijos puedan defender-se.”

(Cadogan, 1959:61-62)

Algumas versões, contudo, consignam a criação da Terra Nova a um filho de Jakaira Ru Ete, Yxapy i; outras afirmam que o criador da Terra Nova foi Nhande Ru Pa-pa Miri, personagem mitológica sobre a qual existem explicações controversas relativamente à sua linha de descendência: alguns o dão como filho de Nhamandu; outros, como de Jakaira. Segundo Cadogan, a maioria dos mbyá considera que Yxapy i e Nhamandu Ru Pa-pa Miri são a mesma pessoa, sendo que a expressão Nhande Ru Pa-pa Miri corresponde a um modo respeitoso de referir-se a essa personagem.

A Terra Nova é, por conseguinte, uma criação de segunda ordem, uma representação terrena da Primeira Terra, e, por essa razão, encontra-se povoada de imagens dos primitivos habitantes, os homens e seres verdadeiros, habitantes da terra original, cujas almas atualmente encontram-se na Terra Sem Males. O criador da Terra Nova a dispor de todas as coisas e formas de vida que nela ainda hoje existem:

“Nuestro padre Pa-pa Miri creó esta tierra. Hizo que se entonasen en su tierra el canto sagrado del hombre. Em acompañamiento del canto sagrado del hombre en la morada terrenal fué el canto sagrado de la mujer.”

(Cadogan, op. cit.:63)

Pode-se afirmar, considerando a teoria cosmológica mbyá e, tendo como referência a teoria do Big Bang, que o canto sagrado constitui o “ruído de fundo” cósmico, resultante do movimento da criação, e que comprova a ligação da Terra Nova com a divindade.

É na Terra Nova que aparecem os heróis-culturais ou civilizadores Pa’i Rete Kuaray e Jaxy Rã, irmão menor, criado por ele. Pa’i Rete Kuaray é o homem-deus dos mbyá, cuja origem inspirou diferentes versões: em umas trata-se do filho terreno (espécie de semi-deus ou titã) de Nhamandu Ru Ete; em outras, como filho do criador da Terra Nova, Nhande Ru Yxapy i ou Nhande Ru Pa-pa Miri. Os mbyá contam inumeráveis histórias épicas sobre esses dois heróis culturais, a quem atribuem a organização tribal, a legislação, a ética e o estabelecimento de seus elementos característicos: rituais de nomeação, a ética, os hábitos alimentares, a dança, as orações e os hinos sagrados.

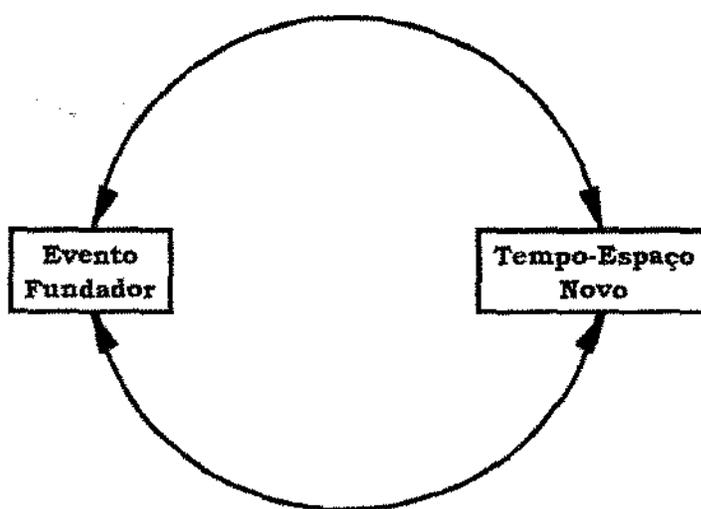
A concepção da terra atual como lugar da imperfeição e lugar da nostalgia, ou da lembrança daquilo que já foi, encontra-se confirmada na prática discursiva cotidiana dos mbyá, seja em situação ritualística, seja em seu cotidiano, como parte integrante de seu modo de existir. O que mostra que entre os mbyá existe uma inseparabilidade radical entre o sagrado e o profano, seja em sua vida social, seja na pessoal. Melhor ainda, a prática discursiva mbyá, dada a sua formação histórico-ideológica, sistematiza-se na concepção de que toda a vida profano-temporal, histórica portanto, só existe como determinação ou projeção da ordem sagrada, no estado de “cópia imperfeita” da vida verdadeira. Esta concepção encontra-se presente em inúmeros textos que pertencem ao discurso cotidiano mbyá, como se vê no exemplo abaixo:

“Ninguém, na morada terrestre das coisas imperfeitas/(...)/ninguém melhor que eles saberá/sacudir para longe de si as coisas más./Eis porque você que vai morar sobre a terra,/tenha lembrança da minha bela morada.”

“Não é aos seres doentes da vida imperfeita/que é destinada a nostalgia dessas coisas;/apesar disso, eis-me aqui, tenso em um esforço sem medidas/de meu hino, de minha dança/(...)/Pois, seguramente, meu desejo de saber as coisas/me esgota: danço, danço/e danço ainda./É assim. Os belos sinais que você deixou,/meu desejo é conhecê-los.../(...)/... eis porque temos lembrança/de sua bela morada inacessível/(...)/Você, o primeiro existente,/fez de suas palavras as normas futuras/sobre a terra dos adornados./E, sobre a terra dos adornados também/você fez de suas palavras as normas futuras deles./Do fluxo de suas palavras/você envolve os não-poucos numerosos/pais futuros de seus filhos./E os abriga na totalidade/de sua morada no alto,/para os que, belamente,/se lembram de você./(...)/É para que isso aconteça/que venho perturbá-lo./Oh! Nhamandu pai verdadeiro.”

(Clastres, 1990:113; 121-124).

O modo mbyá de conceber e representar o fazer o tempo e o fazer do tempo é, pois, cíclico: a partir do tempo-espaço originário, representado pelo inverno (representação dos ventos originários, o vento gelado da morte), como o tempo antes do surgimento de Nhamandu, o qual pode ser caracterizado como o tempo do não-ser. É deste tempo-espaço do antes, e como sua negação, que sucede o tempo novo, o tempo-espaço do renascimento, representado pela primavera, que marca o início do ano mbyá, ou o tempo do ser. O intervalo de vida plena decorre anualmente entre o retorno ao evento fundador (o tempo/vento originário) e a passagem ao tempo do renascimento:



O calendário ritual, por sua vez, como representação ou apropriação social do tempo (tempos cíclicos terreno e celeste em interação), constrói-se de acordo com as relações estabelecidas entre o tempo cosmológico e o tempo social. Essa é a base que permite uma apreensão sócio-cultural do fenômeno tempo ("o fazer o tempo e o fazer do tempo"), indispensável para a organização da vida e das estruturas sociais. A base desse conhecimento acumulado, e em permanente processo, é a transformação dos fenômenos de circularidade sazonal sistemáticos, tais como tempo celeste/terrestre, eventos meteorológicos e eventos da biodiversidade, em ciclos temporais sociais. A relação inverno/primavera, como os dois pólos temporais que sustentam a concepção cíclica e religiosa mbyá, em cujo intervalo a vida se processa, é o maior exemplo da apreensão sócio-cultural do tempo, ou ainda, do imaginário instituinte mbyá.

O funcionamento discursivo mbyá centra-se na errância **terra** → **TERRA** que, desde sempre presente nas narrativas míticas, os impele em direção a um devir como eterno presente ou futuro adiado. Errância que se configura no entremeio vivencial característico da sociedade mbyá posta agonicamente entre a terra e a TERRA, pois se a terra, como lugar de habitação e origem, é negada por ser mera cópia imperfeita; a

TERRA é inalcançada, daí que o (re)encontro se acha permanentemente adiado, ainda que sempre tentado. É esta a razão que motiva a recusa sistemática ao cuidado físico, a quase anulação do território geográfico e, em consequência, o aprofundamento espiritual. Deriva também dessa estruturação simbólica a constituição de uma racionalização sacralizante que justifica o estado de descaso em relação a tudo aquilo que signifique estar preso a vida terrena, seja individual (o corpo), seja social (a aldeia).

A errância mbyá é, simultaneamente, movimento de ir (deslocamento: oguerojera) em busca desse futuro possível da promessa (reversibilidade) e negação da temporalidade. Eis aí o funcionamento discursivo desses guarani, no que tange à temporalidade, bem como o fundamento de seu imaginário social instituinte, pelos quais os mbyá se mostram como heterogeneidade-na-homogeneidade (terra e TERRA; Nhamandu e jeguakava, tempo histórico e tempo divino). É, pois, na disjunção da errância que se pode buscar, como parte de sua complexidade histórico-ideológica, os fundamentos da identidade mbyá.

SEGUNDO MOVIMENTO:

A FUNDAÇÃO DISCURSIVA DOS GUARANI MBYÁ

*“O yvára py mba'ekuaá gui,
[da sabedoria contida em sua própria divindade]
o kuaa-ra-rá vy ma,
[em virtude de sua sabedoria criadora]
ayvu rapyta oguero-jera, oguero-yvára Ñande Ru.”
[Nosso Pai criou e tornou parte de si o fundamento da linguagem humana]
(Ayvu Rapyta: cap 2-ii)*

1. OS FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO MBYÁ

Os guarani têm-se notabilizado como um povo marcado por uma intensa religiosidade, de forma que o mundo guarani se caracteriza por ter na religião o sustentáculo da cultura tribal (Schaden, 1974:185). É na esfera do religioso que este povo institui a sua identidade étnica e sustenta a sua sobrevivência física e cultural. Para eles, o mundo espiritual se sobrepõe à vida terrena, uma vez que a estrutura do mundo exterior (o terreno) encontra-se inextricavelmente relacionada à integridade do mundo interior (o divino). Assim, a vida verdadeira fica além das vicissitudes cotidianas, pois a vida terrena se constitui em sombra da vida celeste. A visão-de-mundo dos mbyá está baseada na antinomia verbo/carne e na concepção da divindade como um Logos criador (Viveiros de Castro, 1984/85, 1987). Além do mais, o que os move e lhes orienta a vida e a prática religiosa é a vocação apocalíptica. Por isso, o bem supremo para os guarani é poder deslocar-se, novamente, para o lado dos deuses.

Uma das forças motrizes desta sociedade, fundada na ordem do cosmológico-religioso, é a busca do regresso ao convívio com os deuses, fato que se manifesta especialmente através dos ritos, do canto sagrado (ou canto medicinal) e da dança. De acordo com o pensamento metafísico dos guarani, "el tiempo histórico, con sus momentos que se implicam reciprocamente, es considerado profano. La realidad, en cambio, existe siempre en el tiempo sagrado, el Gran Tiempo de los orígenes" (Azcuy, 1982:18-19). O tempo sagrado corresponde ao tempo essencial, ao tempo da vida verdadeira.

Segundo o modo mbyá de conceber e existir no mundo, a vida terrena lhes recorda a queda, a ruptura imemorial da sua condição humana, da qual resultou o sofrimento e o afastamento da convivência com os deuses. Esta condição de sofrimento e incompletude encontra-se manifesta em várias passagens mitopoéticas, da qual é exemplo o canto em que o autor diz "existo de maneira imperfeita" (Clastres, 1990:141). Isto é, a existência é imperfeita porque incompleta, e essa incompletude deriva de os guarani terem-se separado do divino. A lembrança deste estágio plenamente humano, agora perdido, causa o sofrimento da vida mundana, de sorte que, na condição de um ser social e metafisicamente cindido, o mbyá concebe sua existência na terra como uma profanação de sua condição de adornado, concepção que se materializa na dicotomia ontológica entre *xenheëg* (minha alma-palavra)/*xerete* (meu corpo).

“Ninguém, na morada terrestre das coisas imperfeitas...”

Ninguém melhor que eles saberá
sacudir para longe de si as coisas más.”

“Eis porque você, que vai morar sobre a terra,
tenha lembrança de minha bela morada.”

“Farei, quanto a mim,
correr no topo de sua cabeça
o fluxo das Belas Palavras,
a fim de que, igual a você, não exista ninguém
na morada terrestre das coisas imperfeitas.”

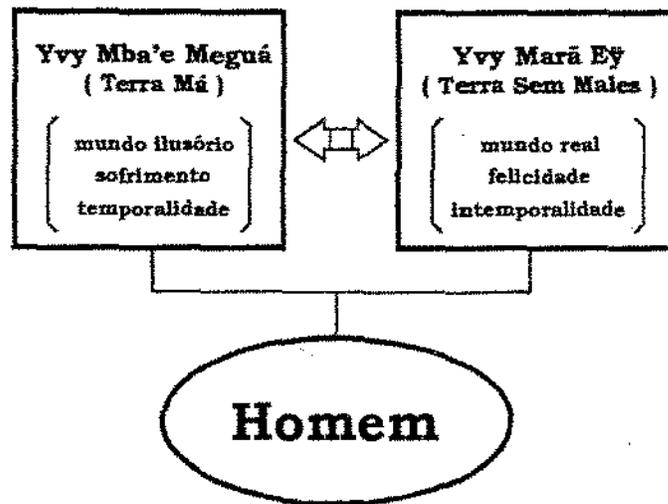
“...eis porque temos lembrança
de sua bela mora inacessível.”

(Clastres, 1990:113; 114; 122)

A concepção da vida corpórea como ilusória também faz parte da mundividência de outros grupos indígenas (e mesmo de culturas não-indígenas, como a Budista, por exemplo), como os Jabuti (família-lingüística isolada, Rondônia), para quem a aparência física é concebida como sendo uma pele, uma casca que pode ser retirada, não se constituindo, por conseguinte, em condição real da existência (Paes, 1997). O que singulariza os guarani mbyá, sob este aspecto, é, de um lado, a criação de um sistema de reflexão baseado em princípios metafísico-religiosos, fundamentalmente pessimista, pela negação total do corpo e da vida terrena, e contudo não nihilista, porque visa ultrapassar a condição humana, pela experiência do aguyje, e, assim, alcançar um estado de superação que conduza o mbyá à ordem do real, que é aquela dominada pela divindade; e de outro, as práticas sociais e discursivas através das quais a sociedade mbyá exterioriza o seu repúdio à vida corpórea.

Deste ponto de vista, os mbyá professam diante da vida uma atitude que se assemelha a dos órficos gregos (Sábato, 1994), pois, também de acordo com a concepção mbyá, a vida terrena se afigura como um magma de decepções e sofrimentos, e de cujo encarceramento corporal só é possível libertar-se pela via salvífica. Somente essa via, baseada na renúncia e na purificação próprias do aguyje, possibilita ascender à vida verdadeira. Assim sendo, o mbyá, ao entregar-se à experiência do aguyje, recusa a confinar-se em seu exílio da vida terrena.

A formação religiosa dos mbyá define-se, como negatividade, a qual encontra-se representada pela relação disjuntiva entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, de um lado, e de outro, pela condição de efemeridade e ilusão que é atribuída à condição humana, concernente à situação de entremeio experimentada pelo homem, com relação aos dois pólos em que a vida mbyá se sustenta:



Para os mbyá, a superação da disjunção entre o mundo dos homens e o dos deuses não apenas é uma aspiração, mas uma viabilidade, pois a distância (geográfica e simbólica) que os separa é simultaneamente infinita e nula. Segundo Viveiros de Castro (1987), trata-se de um movimento orientado pelo devir e não por um surto nostálgico que os impulsionasse de regresso à gênese, ao ymã (princípio), e cujo eixo é a morte. Os mbyá, como os demais guaranis, podem ser caracterizados como seres do devir, para quem o apocalipse, a destruição do mundo, a qual não se lhes apresenta como um fato inevitável, mas como um momento longamente ansiado, não representa o fim, mas a passagem, “uma linha de fuga”, para “um além sempre adiável — e isto é o presente” (Viveiros de Castro, op. cit.: xxxiii-xxxiv).

A escatologia, ou melhor, o movimento teleológico-escatológico-revelacional dos mbyá se apresenta na forma de promessa ou legado, como telos ou futuro possível e, como tal, representa uma abertura na eventualidade. Por isso, manifesta-se como um eterno presente que conduz a uma discursividade afirmadora e emancipatória da promessa messiânica. Deste modo, este além sempre adiável representa o espaço e o tempo semovente da escatologia mbyá. Espaço escatológico porque a Terra Sem Males localiza-se algures além do mar (e muito além do território de confinamento), fisicamente intransponível e/ou inalcançável. E tempo escatológico porque o presente da história se submete a esse tempo iminente (mas nunca realizado) em que o acontecimento destruição/salvação do mundo finalmente ocorre. Daí a angústia existencial do sujeito guarani, preso entre o mundo terreno, ao qual rejeita, e o mundo divino, a que não logra alcançar.

Assim, o mbaé meguá (‘coisa má’, designação para as catástrofes que se abatem sobre o mundo) representa em sua inexorabilidade um rito de passagem para a Terra Sem Males, de modo que o que seria a desgraça da terra, torna-se para o mbyá o (re)encontro com a felicidade eterna. Neste sentido, é legítimo afirmar que o princípio de mbaé meguá constitui o cerne da metafísica e do pessimismo mbyá. É este princípio que se manifesta

na antinomia e na antitopia Yvy Mba'e Megua, Yvy Marã Eý, na qual a Yvy Mba'e Megua representa a heterotopia ou a heterotelia que (des)organiza a vida; ao passo que a Yvy Marã Eý, é o Outro do desejo, o *telos* anunciado e prometido da experiência cosmológico-social dos mbyá. De acordo com o pensamento metafísico e a visão-de-mundo pessimista dos guarani, o mbaé meguá é a prova de que não são unicamente os homens que estão cansados de viver em um espaço desde de sempre destinado a desaparecer, mas é toda a natureza que implora pela concretização deste fim prometido (Unkel, 1987). É por isso que os guarani interpretam essa fuga para o além como a via salvífica em que a experiência ascética se realiza.

Analisando os apopokuva, Unkel (1987) chega à conclusão de que o fim do mundo não significa uma punição, mas ocorre devido ao desalento que domina os guarani. Assim pois, diante da inevitabilidade do fim só cabe aos homens resignarem-se. Essa atitude de resignação fatalista, a que se conjuga o estado de confinamento territorial, que lhes cerceia as grandes migrações ritualísticas, obrigam o povo guarani a concentrar-se nas formas rituais de canto propiciatório. É deste modo que o canto e a dança tornaram-se os meios disponíveis para alcançar a libertação, pois são eles que lhes podem abrir a *yva roquẽ* (a porta do céu).

Em vista desses condicionamentos, tanto no plano do real, quanto no do simbólico, o sujeito mbyá vê-se compelido a mover-se dialeticamente entre duas antinomias (*céu/terra; indivíduo/sociedade*), a partir das quais, estando preso entre dois mundos de interesses antagônicos, opera uma síntese que é a sua própria condição histórica de existência. Assim, se a sociedade guarani mbyá finca-se na realidade mundana que, por sua vez, impede a migração em busca da Terra Sem Males, o indivíduo mbyá, nega-a e nega-se, para buscar a realidade da dimensão divina. E assim, se seus pés estão presos ao chão e é preciso dançar/cantar para os libertar, seus olhos e sua fala dirigem-se para os deuses.

De acordo com a cosmologia e teogonia guarani, no princípio de tudo encontra-se **Nhamandu Ru Ete** (Nhamandu Pai Verdadeiro), também chamado de **Nhande Ru Pa-pa Tenonde** (nosso pai último-último primeiro), que é o fundamento e a origem, ser de cabeleira chamejante. Trata-se de um deus gerador e de si mesmo gerado, e aquele que será também o destruidor da terra. Este deus é nomeado atributivamente de diversas formas, as quais formam dois grupos de nomeação. No primeiro grupo, os atributos são derivados do nome Nhamandu: Nhamandu, Nhamanduï, Nhamandu Ru Ete, Nhamandu Ru Ete Tenonde, Nhamandu Yma. No segundo grupo, são derivadas as formas de referência a partir de Nhande Ru: Nhande Ru, Nhande Ru Tendonde, Nhande Ru Pa-pa Tendonde, Nhande Ru Nhamandu.

Nhamandu então desdobra de si mesmo os **Nhamandu Py'a Guaxu** (Nhamandu de Coração Grande, os valorosos) ou **Nhamandu Ru/Xy Ete** (Nhamandu Pai/Mãe

verdadeiro/a), aqueles que, dotados de divindade, foram criados para realizar as tarefas delegadas por Nhamandu, relacionadas a guarda e a preservação dos fundamentos da vida. Tanto os Nhamandu Ru Ete como as Nhamandu Xy Ete são considerados os pais e mães verdadeiros da humanidade. Estes Nhamandu Ru/Xy Ete são:

- ⇒ **Karai Ru/Xy Ete** (Karai Pai/Mãe Verdadeiro/a) — é o fogo solar, e as chamas, é aquele cujo renascimento diário prova que os deuses continuam vivos, pois a chama divina é o que habita e vivifica os seres. Na vida terrena, o adorno de plumas é o símbolo desta manifestação divina;
- ⇒ **Jakaira Ru/Xy Ete** (Jakaira Pai/Mãe Verdadeiro/a) — é a bruma, aquela que acompanha a chama, e da qual se origina a palavra. Representa-se, no cotidiano da vida social e nos rituais, pela fumaça do tabaco (chamada de **tataxina reko axy** 'neblina imperfeita', por ser uma cópia ou uma simulação humana da neblina verdadeira). No tempo cíclico do mbyá, essa divindade está relacionada à primavera;
- ⇒ **Tupã Ru/Xy Ete** (Tupã Pai/Mãe Verdadeiro/a) — divindade dos fenômenos atmosféricos e do domínio aquático, é aquela que torna possível a existência na terra, pois o seu frescor suaviza o calor, impedindo a terra de queimar-se com o fogo emanado pelo sol (Karai Ru Ete), ao mesmo tempo em que livra os homens dos excessos, por lhes refrescar o coração, pois é preciso ter o coração apaziguado para poder empreender a peregrinação.

Vê-se, pois, que na genealogia mbyá há uma certa simetria de descendência, ainda que a organização social e cosmológica seja patrilinear. Via de regra, de acordo com os relatos míticos, os homens atuais descendem dos homens divinos (os Ru Ete), e as mulheres descendem das mulheres divinas (as Xy Ete). Essa descendência paralela se evidencia em duas instâncias.

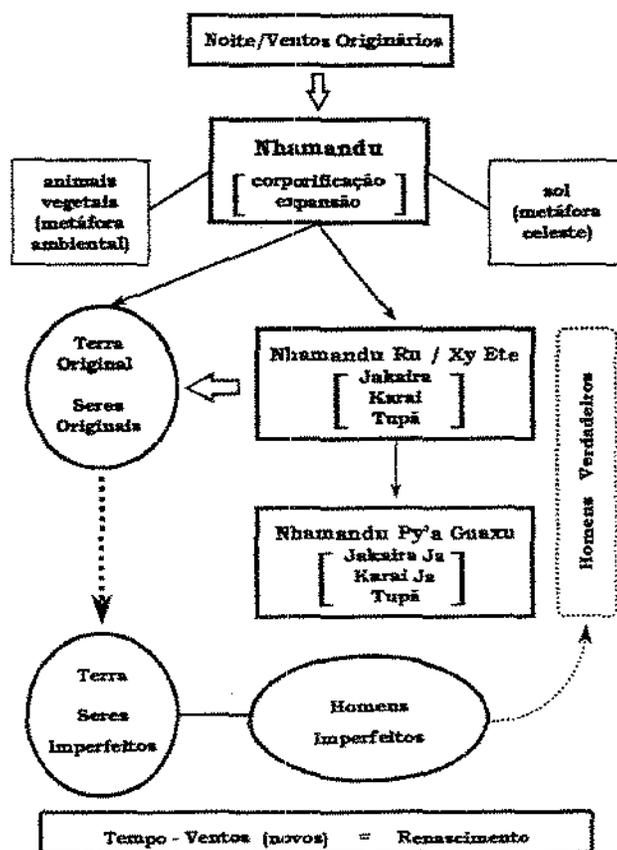
A primeira é relativa à linhagem de patronímicos. A segunda relaciona-se a elementos próprios dos rituais mbyá: o adorno que caracteriza o homem (**jeguaka**), emblema de masculinidade e do qual derivaram os **jegukáva** (gente do adorno masculino, isto é, homens), e o **jeguaka vyapu** (canto sagrado exclusivamente masculino). O adorno feminino é **jaxuka**, emblema de feminidade e do qual derivaram as **jaxukava** (gente que porta o adorno feminino: mulheres) e que é o nome religioso das mulheres; e o **jaxuka vyapu** (canto sagrado exclusivo das mulheres). Na linguagem profana, para designar o adorno feminino os mbyá empregam **akãoja poty** 'flores que adornam a coifa das mulheres'. Além do mais, nas cerimônias de canto, os homens tocam o mbaraka e as mulheres o takuapu.

Por sua vez os Nhamandu Ru/Xy Ete geraram uma nova linhagem de seres divinizados, genericamente caracterizados como Nhamandu Py'a Guaxu (Nhamandu de Coração Grande). Assim, Karai Ru/Xy Ete geraram os Karai Py'a Guaxu que, por lhes ser atribuído a guarda das chamas sagradas, são conhecidos como **Karai Tataendy Ja**

(Karai Senhor das Chamas); Jakaira Ru/Xy Ete, geraram Jakaira Py'a Guaxu, responsável pela guarda da neblina sagrada, chamados de **Jakaira Tataxina Ja** (Jakaira Senhor da Neblina). Tupã Ru/Xy Ete geraram os Tupã Py'a Guaxu.

Alguns pontos referentes à linhagem dos deuses chamam a atenção. Em primeiro lugar, a formação de hierarquia ou círculos de acordo com a maior ou menor proximidade com os humanos e com o número de membros em cada um desses círculos. Mais distante dos humanos está Nhamandu Ru Ete, o deus primitivo. No círculo seguinte, encontram-se os seus descendentes diretos: Karai, Jakaira e Tupã Ru/Xy Ete. No círculo mais próximo dos humanos, encontram-se os descendentes desses. Essa proximidade/afastamento é marcada pelas funções que cada um desses conjuntos de seres divinos desempenha em relação à criação, guarda e preservação do mundo, o que significa estar próximo ou afastado dos humanos.

Em segundo lugar, uma distinção entre os Ru Ete e os Py'a Guaxu: a ausência ou presença do umbigo. Os Ru Ete não têm umbigo, e os Py'a Guaxu o têm. O umbigo marca essencialmente a natureza do nascimento dessas entidades: na distinção ausência/presença do umbigo marca-se a ausência ou presença do parto e, por conseguinte, da relação sexual. Em terceiro lugar, diferentemente dos demais Py'a Guaxu, os descendentes de Tupã Ru Ete não são denominados de **Ja** (senhor/dono).



Ao estabelecer essa teogonia¹, os mbyá não concebem as entidades como formas heterogêneas de manifestação de um deus Uno, absoluto em sua unicidade. Ao contrário, cada entidade, com seu nome, atributos e domínio, localizado e determinado na geografia cosmológica, próprios, é um ente divino específico, relativamente autônomo. Cada uma dessas divindades gerou sua própria linha de descendência, de forma que cada domínio divino assim estabelecido torna-se responsável pelo envio das almas-palavras/nomes.

De acordo com as narrativas mitológicas mbyá, seguindo-se à criação da terra, Nhamandu criou os animais originários: a serpente, a cigarra, o girino, o gafanhoto verde, a perdiz vermelha, o tatu. Nenhum desses animais originários vive atualmente na terra, o que restou deles foi a imagem. É o seu espectro que vive entre os homens. Eis um aspecto essencial da mundividência guarani, o original, o verdadeiro, o real não vive nesta terra (a *yvy mba'e meguá*, a terra má, do sofrimento). Aqui, o que restou foram as sombras, os fantasmas. Esta é uma das razões, a razão metafísica, que impulsiona os Guarani em busca da *Yvy Marã eỹ* (*yvy* 'terra'; *marã* 'que acaba ou estraga', 'mal'; *eỹ* 'negação'), a Terra Sem Males.

O universo mbyá sustenta-se pelo poder do Logos, mediante o qual, além de ter estabelecido e organizado a vida, se efetiva a celebração do acordo divino e da união dos adornados com a ordem dos deuses. O poder das palavras (das Belas Palavras, aquelas cuja fonte são a chama e a bruma) encontra-se enraizado na memória social e, portanto, em toda prática discursiva mbyá, como parte constitutiva discursividade e da sociedade mbyá: quando nasce alguém, diz-se que uma palavra tomou assento; o nome interpela o indivíduo como ser vivo e como sujeito mbyá, e o liga ao divino, visto que a palavra é "o ato de potência que cria e recria todas as dimensões do (des)conhecimento humano" (Castro, 1987:41) e, no caso mbyá, do (des) conhecimento divino.

Neste sentido, o universo guarani mbyá sustenta e é sustentado por um logos que lhe é exterior (porque provido dos deuses cuja morada lhe é negada), mas que, ao mesmo tempo, o insere em sua ordem:

"Karai, pai verdadeiro, faça com que o fluxo das Belas Palavras atinja os que, em sua morada terrestre, foram providos de uma Palavra-habitante."

"Você, verdadeiro pai primeiro,

¹ A este panteão, Clastres (1990) acrescenta mais três entidades: *Nhandervusu* (nosso pai grande, o pai do sol); *Nhanderu Mbaekuaá* (nosso pai que sabe das coisas, o pai da lua); *Nhandesy* (nossa mãe). Contudo, essas entidades não aparecem no *Ayvu Rapyta*, referindo-se, mais apropriadamente, ao panteão *apopokúva* (guarani *Nhandeva*). Além do mais, linguisticamente, esses nomes discrepam fonologicamente do mbyá (*sy* 'mãe' em mbyá é *xy*; *vusu* 'grande' em mbyá é *guaxu*).

envolverá em sua Palavra
seus filhos de coração valoroso,
você os tomará em sua Palavra
com vistas às normas futuras
do valor do coração.”
“O coração da Palavra já se elevou. Retornou à morada daqueles que a
havião enviado.”

(Clastres, 1990:116; 118; 120)

O ser humano cinde-se, de acordo com a concepção de mundo dos guarani, em corpo (*xerete*) e fala (*xenheëg*), sendo esta a essência ontológica do ser mbyá. Por isso, a mitopoética guarani, cujo cerne refere-se ao nascimento dos deuses e ao que criaram e legaram aos homens, penetrando e atuando na estrutura e no imaginário sociais, é o sustentáculo do ethos tribal e um dos meios de o explicar. E, ao mesmo tempo, manifestação sócio-histórica do logos e do telos.

A linguagem esotérica usada na experiência religiosa e mística, como os mbyá a utilizam, é parte indissociável do saber religioso e aciona um canal de comunicação entre duas ordens cosmológicas: a das criaturas divinas e a dos homens. Uma de suas características é que ela não é enunciada para ser ouvida e compreendida pela audiência que participa do ritual mágico-religioso, pois dirige-se de fato a interlocutores que não pertencem à dimensão humana.

De modo geral, a linguagem religiosa, seja em forma escrita, seja em forma oral, é também aquela na qual os deuses deixaram seus testemunho. Nas religiões que possuem escrita, as palavras dos deuses e sua veracidade relacionam-se à forma ou estágio da língua na qual o texto sagrado originalmente apareceu. Isto é, há um testemunho textual indubitável de que aquela era a fala ou a palavra divina. O texto é um testemunho da permanência da verdade divina, de maneira que a eficácia sagrada do texto se produz na e pela leitura.

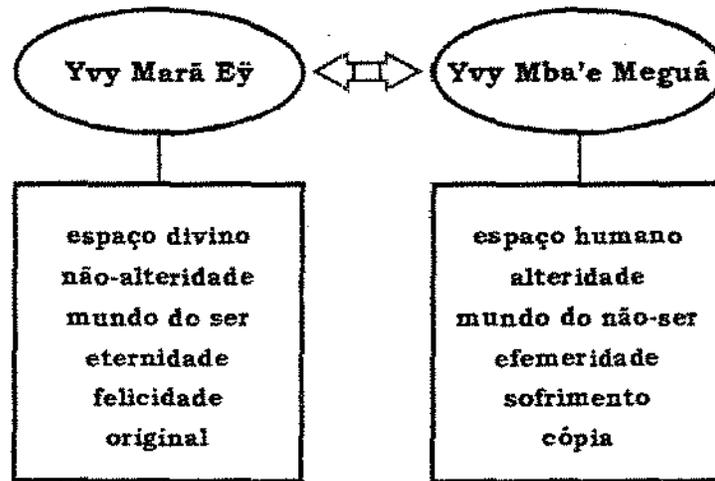
Já o mesmo não ocorre, por razões óbvias, com os textos sagrados em sociedades de transmissão oral. Essas sociedades não dispõem de um testemunho documental comprobatório da linguagem divina. Nesse caso, cabe à memória discursiva atuar como preservador das palavras divinas. O mais usual, neste caso, é que de geração em geração certos fragmentos da língua ancestral, do que decorre o sentido da imemorialidade como elemento comprobatório da verdade em sociedades de tradição oral, permanecem porque tornam-se institucionalizados pelos rituais, mesmo quando não há possibilidade de saber com exatidão se esses fragmentos de linguagem sagrada são sempre os mesmos. O que, de fato, interessa, no entanto, é que eles atuam como tal na memória e na prática discursiva. Nesse tipo de processo, o que deve ser ressaltado é o

processo de cristalização desses fragmentos de linguagem, cujo valor e sentido são atribuídos, em última análise, pela ordem do sagrado.

Assim, a eficácia do rito mágico-religioso não reside na inteligibilidade do sentido literal das palavras que estão sendo proferidas para evocar os deuses, ou em sua referencialidade imediata, por parte do crente (oficiante e audiência), mas no fato de serem essas as palavras originais ditas e legadas pelos seres divinos. Essas palavras são imemoriais, pois se referem ao tempo dos ancestrais (o tempo da criação/revelação do mundo), ao qual somente a memória investida tem acesso. Trata-se de um tempo testemunhal, uma vez que se refere à presença de alguém que presenciou o fato, ou recebeu o legado e se incumbiu de o transmitir às demais gerações. A linguagem sagrada é também uma linguagem formalizada, estilizada, fortemente metaforizada, alusiva a um tempo-espaço singular somente acessível aos homens pelo ritual religioso.

Ao considerar as narrativas míticas dos mbyá, verifica-se que nelas não ocorrem fórmulas ininteligíveis. Na poetização do mito, há uma sistemática estilização simbolizante de certos referenciais, como a bruma, o banco zoomorfo, o sol, como atributos da divindade. Acertadamente, Cadogan (1959) alerta para o fato de que a linguagem sagrada dos mbyá não constitui uma linguagem secreta, embora ela seja, juntamente com o corpo doutrinário, inacessível ao não-mbyá. Trata-se, antes, de um estilo altamente elaborado, certamente o mais estilizado e o mais especializado da língua mbyá, que difere, estilística e discursivamente, da linguagem ordinária, inclusive por ser de uso socialmente restrito. A sua especialização consiste no uso abundante de metáforas cujo referente pertence à ordem do sagrado. É assim que se nomeia o cachimbo (do mesmo modo que a bruma, a chama, o homem, o sol), através de uma dupla designação: uma profana e outra sagrada.

No texto cosmológico mbyá, o homem coloca-se numa posição intersticial, na qual já se revela o paradoxo ou a contradição constitutiva fundamental da sociedade mbyá. Tensão paradoxal, relativa a estar preso a um mundo marcado pela efemeridade e pelo sofrimento dos sentidos e, por outro lado, de estar intensamente voltado para a dimensão divina. Trata-se de uma heterotelia esotérica e existencial, que atua tanto no plano cosmológico, quanto no plano geográfico: buscar a Terra Sem Males, pela ascese e/ou pela migração; e encontrar/permanecer na Terra Má. Assim, a vida social e o dever metafísico dos mbyá consiste na tensão entre a divindade e a humanidade. De modo que a aspiração esotérica mbyá visa a superação desse estado de tensão em favor da vida eterna: os mbyá recusam ser homens pois aspiram ser deuses. O imaginário mbyá revela, assim, uma disjunção permanente entre dois mundos, mutuamente determinados:



A certeza da Terra Sem Males é, ao mesmo tempo, uma presença imaginária e a prova de verdade do mito, visto que se impõe sempre a existência de uma prova que permita a sedimentação da crença e a continuidade da busca. Trata-se, pois, de um processo de dessubjetivar objetivando a presença espectral da Terra Sem Males, exteriorizando-a e autonomizando-a em relação ao sujeito. Dessa forma, aquilo que, dadas as condições instituintes do imaginário mbyá, é projeção ou imagem dialética de sua formação histórico-ideológica, adquire substância corporal e topográfica. A presença sensível da Terra Sem Males, na discursividade mbyá, constitui o espaço otimizado da reversibilidade intangível, mas em todo caso possível, e a qual se realiza pelo aguyje. Para tanto, o mbyá submete-se a um processo de depreciação e desaparecimento do corpo, como forma de dessensibilização corporal, a qual se impõe como condição necessária de seu (re)aparecimento divinatório, visto que é desaparecendo física ou sensivelmente, que ele pode, enfim, acontecer como evento divino.

Essa situação de tensão leva o sujeito mbyá a uma experiência mística cujo fim é o aguyje. O aguyje, como o estado da completude e perfeição, é o corolário da vida mbyá, pois a incompletude real do mundo é a fonte do sofrimento humano e, por isso, torna-se insuportável e abominável. Trata-se de um processo análogo ao que acontece nas religiões de tradição hinduista (seja o bramanismo, seja o budismo), nas quais a ascese espiritual leva o indivíduo a transcender a cadeia das vicissitudes corpóreas. Mais especificamente, a experiência do aguyje mbyá apresenta certa similaridade com o *iddhi* budista o qual, de acordo com Tambiah (1985), leva o indivíduo a superar as limitações de sua vida mundana e carnal.

Sendo esta uma sociedade marcada pela religiosidade e intrinsecamente voltada para a dimensão divina, na sua organização e na sua ritualidade, sobressaem-se os **karai**² (os pajés, os líderes espirituais, os profetas), os guardiães das *nheë porã* e, por isso, também chamados de **Nheë yara**: os senhores da palavra) e, portanto, intermediadores entre este mundo de aparências e o mundo real, no qual os deuses têm assento, e em cujo espaço sacralizado os *jeguakáva* retomarão a sua condição plenamente humana. Esta condição existencial levou ao desenvolvimento de um sistema metafísico de pensamento, a cerca da contradição entre o presente da condição de confinamento na terra-simulacro e o Outro irrealizável do desejo.

A religiosidade, o teocentrismo e a atuação dos *karai* são elementos que contribuem para a grande importância que o profetismo apresenta entre os guarani. O profetismo guarani é um movimento a um tempo religioso e político, uma vez que impregna o cerne da cultura e da tradição tribal. Esses profetas guarani, também chamados de homens-deuses, detêm um poder bem superior ao dos chefes temporais, e constituem a autoridade religiosa máxima, ocupando, na organização social e na ordem discursivo-religiosa dos *mbyá*, um lugar que lhes é próprio, pois são eles que falam pelos deuses. Uma de suas funções, na organização social e na divisão de trabalho *mbyá*, é “a de promover ou reforçar a coesão social”, visto que “a comunidade reúne suas forças em torno da figura do messias, e este se torna representante e defensor do ideal comum, que, por sua vez, reforça o sentimento comunitário” (Schaden, 1989:41).

Uma das características sócio-culturais mais marcantes dos *karai* é a sua exterioridade social. Tradicionalmente, os *karai* não fazem parte do espaço social de nenhuma aldeia, nem são identificados com este ou aquele sub-grupo ou família. Ao assumir-se como *karai*, o indivíduo passa a uma nova categoria de sujeito. Ele perde seu caráter “privado” para tornar-se uma figura “pública”, um representante da coletividade e porta-voz dos deuses. Simbolicamente, dada a sua relação com a ordem sagrada, a linhagem dos *karai* liga-os diretamente à descendência dos deuses. Deste modo, a sua representatividade e sua convencibilidade derivam do fato de não pertencerem a um grupo familiar e/ou tribal particular e, portanto, de se manterem neutros e não afetados pelos limites tribais.

Um termo-chave no discurso religioso guarani é **oguera-jera**, que descreve um movimento de desdobramento a partir de si mesmo, e que se refere ao fato da origem das coisas explicar-se por um movimento autogerado. Desdobrando-se de si mesmo, em seu próprio desdobramento, assim emerge o ser originário e, de si mesmo, desdobra as

². Chamo a atenção para o fato de que *karai* também designa uma divindade do panteão guarani, o Senhor das Chamas, aquele que representa o calor, o fogo solar, conseqüentemente, o eterno renascimento.

demais divindades e tudo o mais que existe. Esta expressão, traduzida por Cadogan (1959:17) como “crear en el curso de la propia evolución”, e por Clastres (1990:17) como “desdobrando-se a si mesmo em seu próprio desdobramento”, é composta dos seguintes elementos: o-guero je-ra: o - 3ª pessoa singular; guero - causativo; je - reflexivo; ra: desenvolver, abrir, alguém-causar-abrir-se. Corresponde a fazer surgir, fazer com que se desenvolva à medida em que se expande: criar no curso de sua evolução, como desdobramento de seu próprio movimento de desdobrar-se.

Trata-se de uma expressão que deve ser interpretada como uma compactação de toda mundividência guarani. Dizer que Nhamandu criou tudo o que existe no curso de sua própria evolução (ou que Nhamandu desdobrou-se de si mesmo no curso de sua própria evolução) significa dizer que, a partir da noite originária, desenvolveu seu corpo divino, do qual, enquanto prosseguia em sua expansão, as suas demais criações foram-se desdobrando: o sol, as demais divindades, a terra, os primeiros homens e animais. É oguero-jera que sintetiza o messianismo guarani e o seu desejo de regressar ao tempo e à terra nos quais deuses e homens conviviam. Presentifica-se no curso de seus deslocamentos territoriais, na realização dos ritos, ou no curso da elaboração de uma complexa metafísica que se constitui no **arandu porã** (o belo saber), na qual a palavra, cantada e dançada para alcançar os ouvidos divinos, é o meio de se libertarem da condição terrena. Na discursividade mbyá, oguero-jera corresponde ao movimento de expansão universal da qual tudo deriva, incluindo-se a própria existência humana, ao mesmo tempo em que determina o movimento de errância geográfica, discursiva, religiosa e social pela qual se caracteriza a organização social e a formação imaginária desses guaranis.

O princípio criador mbyá, expresso pelo par Nhamandu (saber-poder divino)/oguro-jera (movimento de eterna expansão), configura-se como *arché*: a origem, o princípio, aquilo que possibilita ou causa o existir das coisas. Arché e ymã, considerando que ara (pytũ) ymã representa o tempo primitivo e a razão necessária para surgimento do ara pyau), nas diferentes formações histórico-ideológicas a que pertencem, funcionam como princípio fundador: aquele que é concomitantemente a possibilidade e a matéria, sem o que o universo não teria existido. O complexo arche/ymã implica pôr em movimento a palavra (ayvu/logos), o tempo-espaco (*chora/ara*) e o saber-poder (*legein-teukhein/kuaara-ra*). Nhamandu, o pai último-último primeiro, é uma presença vivenciável, na rememoração e na nostalgia dos jeguakáva, e a razão pela qual os guarani prosseguem na busca da Ywy Mara Eý.

Segundo Schaden (1974), de acordo com a estrutura religiosa dos mbyá não é concebível um conceito de recompensa, ao menos segundo a concepção cristão de se

relacionar com o sagrado, de modo que eles não estipulam um ideal religioso a alcançar². Para eles, o destino da alma é de responsabilidade moral de cada indivíduo, daí que não haver formas institucionalizadas ou ensinadas de rezas, nem formas de culto. As diversas rezas, assim como os cantos, são de inspiração divina e são aprendidas individualmente repetindo-se o que os mais velhos rezam. Eis porque para os mbyá “a inspiração religiosa indispensável à comunicação mítica com as divindades e os espíritos protetores é um privilégio do índio puro” (Schaden, op. cit.:23). Assim, entre os mbyá a miscigenação é controlada com base na religião, pois os de fora não sabem rezar, isto é, não conseguem pôr-se de acordo integral com os preceitos e a ritualidade religiosa que, em suma, determinam o modo de ser da pessoa-mbyá.

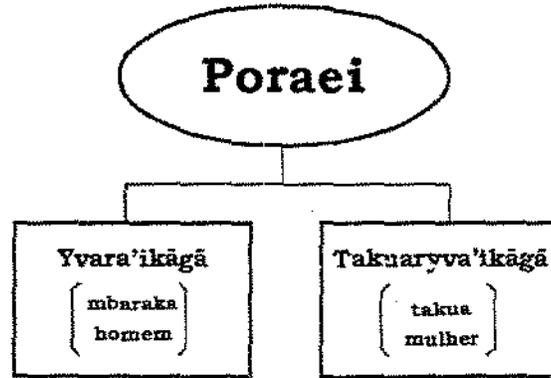
De acordo com a organização social mbyá, as festas religiosas são realizadas em local adrede instituído, a **oyguatsú**, a casa das festas religiosas, ou casa ritual. É neste local que se aglutinam as atividades sociais e as estritamente religiosas. A **poraei** ‘canto-reza’, ‘louvação’, atua como elo de comunicação entre o mundo sagrado e o profano, e pode ser executada cantada, com ou sem acompanhamento instrumental. A **poraei** é tanto uma representação, como uma experiência, a um tempo artística e mística, comunitária, se realizada na **oyguatsú**; ou doméstica, se realizada no espaço reservado da casa, de modo coletivo e/ou individualizado. O bem maior da **poraei** é a experiência mística e poética capaz de enlevar o homem e ligá-lo ao mundo dos deuses, pois afinal o canto sagrado é a materialização da alma em palavras.

O canto sagrado é acompanhado rítmica e ritualisticamente pelo **mbaraka**, instrumento exclusivamente masculino e emblema da masculinidade, e pelo **takua**, exclusividade de uso feminino e emblema da feminidade. No discurso religioso, o **mbaraka** é designado **yvara’ikägä**, literalmente, o esqueleto da vara-insígnia (de **yvara’i** ‘vara-insígnia’ e **kägä** ‘osso’, ‘esqueleto’). É a denominação metonímica/metafórica do corpo masculino e, representa, no campo esotérico, o reflexo do poder de Nhande Ru; e, no plano social, o emblema dos dirigentes³. O **takua** recebe o nome de **takuaryva’ikägä**, literalmente, o esqueleto daquela que dirige o cerimônia usando o **takua** (de **takua** ‘instrumento de bambu, feminino’, **yva’i** ‘dirigente’, **kägä** ‘osso’, ‘esqueleto’). É, portanto, a denominação metonímica/metafórica do corpo feminino.

² A interpretação de Schaden, no entanto, deixa escapar a experiência místico-religiosa do **aguyje/ikandire**, a qual é o corolário de toda prática religiosa dos mbyá. eu diria mesmo que o fim da existência mbyá é dirigido pela necessidade de alcançar esse objetivo sagrado.

³ Outra expressão metonímica é “esqueleto portador da vara-insígnia” (**yvyra’i kägä**). A vara-insígnia é o emblema, na terra, do poder de Nhamandu. Esqueleto portador designa o corpo humano. A importância do osso, na ritualidade mbyá, fica patente no conceito de **onhemokandire** (manter os ossos frescos) e diz respeito à passagem da condição terrena à de imortalidade sem passar pela prova da morte. O conceito de portador é, pois, importante na discursividade mbyá, visto que se refere a um lugar ou posição na formação histórico-ideológica desse povo, onde o sujeito não é a figura (ou o indivíduo) que o ocupa, mas uma forma histórica diretamente ligada ao plano divino.

Assim, na execução dos poraei, temos:



Os mbyá designam a experiência mística de **nhemomburu** (de *nhe* 'prefixo derivacional, passivo', *mo* 'prefixo derivacional causativo', *mburu* 'fervor religioso'), com o sentido de 'tomar-se de fervor religioso', que também significa 'experienciar o estado de êxtase místico'. Ela é capaz de levar o homem a superar a sua condição de imperfeição e de fazer-lhe alcançar o estado de perfeição (*aguyje*). O pleno sentido dessa experiência só se efetiva no espaço ritualizado e discursivo da comunidade, embora, consoante a ética mbyá, ela se realize mediante um forte apelo à individualização.

Imbuídos de sua utopia política (Portelli, 1984), os guaranis, a partir da força motriz da religião, encontram-se imaginariamente fundados na possibilidade, anunciada pela tradição mítica e religiosa, de superar, num tempo indefinido, a condição humana. É esta fundação imaginária, determinante de sua prática discursiva, que os impulsiona, tomados pela crença em uma via salvífica concretizável pela migração ou pelo *aguyje*, em direção à Terra Sem Males.

1.1. As Palavras e os Jogos Discursivos

Ao tratar dos fundamentos da religião dos mbyá, especialmente naquilo que, na prática religiosa, se refere à discursivização dos textos que compõem o *Ayvu Rapyta*, é oportuno analisar alguns dos elementos centrais de que se compõe essa religião.

Duas são as noções axiais da fundação religiosa mbyá: a noção de palavra e a de alma. De acordo com as relações entre organização social e cosmologia, o homem, a pessoa-mbyá, constrói-se e se define enquanto alma-palavra. Confirma-se, pois, como já reiteradas vezes foi afirmado, que a sociedade mbyá encontra sua melhor caracterização na determinação em última instância pela palavra.

Cabe pois verificar de que forma o mbyá considera a palavra e de que maneira(s) se refere a ela. De conformidade com os estudos de Cadogan (1959), em guarani mbyá há três formas para significar linguagem: **ayvu**, **nheë/nheëg**, **'e**.

Embora compartilhem de um significado genérico "linguagem", esses três termos não são, discursivamente, neutros uns em relação aos outros. Eles manifestam diferentes posições discursivas que se marcam, no contexto situacional, por diferentes formas de enunciação. Assim, um esquema de distribuição enunciativa e discursiva desses termos mostraria que o sentido genérico "linguagem" não significa a mesma coisa para cada um deles, quer isoladamente, quer no cotejo com os demais.

⇒ **Ayvu**: falar. Refere-se exclusivamente à linguagem humana.

⇒ **Nheë/Nheëg**:

- ◆ **Nheë**: palavra. Refere-se à linguagem humana e a de alguns animais.
- ◆ **Nheëg**: Designa a porção divina da alma, a alma-palavra, aquela que os deuses enviaram para encarnar-se naquele que está prestes a nascer (homens, animais e plantas)
- ◆ **Nheëng Ypy**: Expressa o sentido de alma-palavra originária. De acordo com a tradição religiosa e esotérica dos mbyá, é este conceito de alma-palavra originária que funda o ser mbyá.

⇒ **'e**: expressa um sentido genérico de dizer.

- ◆ **eepy**: significa resgatar ou redimir o dizer. Na tradição esotérica tem o sentido de ressuscitar, como o ato de devolver (resgatar, redimir) a alma àquele que morreu.
- ◆ **epyma'ã**: refere-se àquele que mantém erguido o fluido do dizer. Na linguagem religiosa dos mbyá indica "o que está vivo e nomeado", pois a condição de estar vivo implica em estar de pé, erguido, para sustentar o dizer ou o nome. O estar de pé constitui parte inalienável da humanidade e refere-se à outorgação do nome pessoal por parte dos deuses e sustenta, na discursividade mbyá, a condição humana.

Fica claro que cada uma dessas três formas de expressar a palavra ou a linguagem encontra-se associada às noções de alma e de origem divina. A associação palavra/alma constitui, de fato, um conceito unívoco. Deste modo, ao referir-se a um desses conceitos (a palavra, o dizer), o mbyá pode estar chamando à significação a relação com a ordem do divino, que subjaz e sustenta o seu estar no mundo. Esta associação palavra/alma pode ser resumida esquematicamente do modo seguinte:

⇒ **Linguagem humana/origem da porção divina da alma humana**

⇒ **Palavra/porção divina da alma**

⇒ **Dizer/ alma (princípio vital)**

Ainda para significar alma, o guarani mbyá emprega diferentes enunciados que apontam para diferentes jogos e/ou efeitos de sentido, sendo que cada uma dessas referências aponta para um fato discursivo específico. Vê-se, pois, que além de nomearem diferentes objetos, esses enunciados constituem, em sua discursividade, manifestações de uma historicidade mostrada.

⇒ **Ã:** significa estar de pé, estar erguido, manter-se em posição vertical. A verticalidade é a condição essencial do ser vivo (de igual modo, é em função da verticalidade que se realiza a relação, e a transição, entre a estrutura social e a estrutura cosmológica). Ao assumir a forma humana, o indivíduo se ergue, põe-se de pé. Esta não é uma condição exterior ao homem, mas a sua essencialidade. O ser vivo é considerado por sua verticalidade. Esta condição refere-se igualmente à consciência de estar erguido, o saber-se vivo e ligado a uma herança de origem divina. Uma expressão correlata é **nhemboapyka**, com o sentido de “fazer-se sentar” ou “dar-se assento”, para indicar que um ser foi concebido ou engendrado, com referência ao nascimento de um novo ser humano.

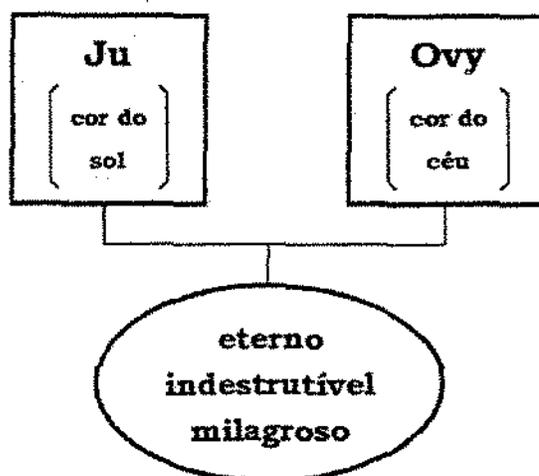
⇒ **Angue** (formado por **ã** ‘estar de pé’ e **kue** ‘passado’, ‘o que foi’, ‘o que deixou de ser’): refere-se à alma telúrica que existe exclusivamente no homem, uma vez que é um produto das paixões e imperfeições da vida terrena a que o homem encontra-se confinado. A **angue** não é, portanto, de origem divina, mas de responsabilidade exclusiva de cada indivíduo. A **angue** daquele que perde a sua condição de verticalidade permanece na terra. Neste sentido, o termo **angue** também se reporta à sombra, à imagem, como presença remanescente, daquele que morreu. Em certo sentido, a **angue** é uma palavra-imagem, ou um efeito da persistência da memória.

⇒ **Nheëg:** é a palavra-alma, aquela que verdadeiramente é de origem divina. Esta alma, essencial, está presente em todos os seres e coisas, como prova da origem divina do mundo e de sua ligação perene com a dimensão dos deuses. Por conseguinte, a palavra tem alma, bem como a palmeira azul e a onça. A **nheëg** é, por conta disso, a alma cósmica; aquela que, ao deixar a sua morada terrena, não permanece na terra, mas volta ao convívio dos deuses.

⇒ **Teko axy kue** (expressão composta por: **teko** ‘vida’, ‘costume’, ‘modo de ser/viver’; **axy** ‘imperfeito’, ‘mal’ e **kue** ‘passado’): refere-se à imperfeição, causada pelo estar

em disjunção com o mundo divino, e às paixões da vida humana e terrena. Quando o indivíduo morre, o teko axy kue se converte em angue.

Há, além desses dois eixos que fundamentam a discursividade mbyá, uma referência a determinadas cores, o amarelo (**ju**) e o azul (**ovy**), as quais são considerada como emblemáticas da divindade e, conseqüentemente, sagradas, por representarem, na tradição religiosa e no imaginário social dos mbyá, as cores da vestimenta dos deuses.



Ju e ovy são empregadas pelos mbyá para fazer referência à noção de eternidade e de indestrutibilidade, pois discursivamente relacionam-se ao sol e ao céu, os quais são, por sua vez, aqueles que não cessam de existir e de se manifestar. A essas duas cores opõe-se o vermelho (**pytä**), como a cor do sangue e da cólera, daquilo que, por ser paixão, relacionada às coisas terrenas ou profanas e, como tal, imperfeitas, leva o homem ao teko axy kue.

De acordo com a formação discursiva mbyá, o sol, e especialmente o seu resplendor, é considerado como o reflexo dos deuses ou da sabedoria de Nhamandu. Assim, a expressão **jexaka mba'ekuaá** (de **jexaka** 'reflexo', **mba'ekuaá** 'que se refere às coisas que são conhecidas', 'o saber'), ao se referir ao reflexo do sol remete, de fato, ao nomeá-lo metonimicamente, aos deuses e, metaforicamente, significa o órgão da visão. Logos, a visão e o sol, como reflexo da sabedoria divina, juntamente com outros tantos indicativos, pois a linguagem religiosa dos mbyá encontra-se repleta de remissões metafóricas/metonímicas na construção discursiva de sua cosmologia, são comprobatórios da indissolubilidade entre os mbyá e as divindades.

Ainda uma outra noção essencial para a compreensão da discursividade da religião mbyá é **mborayú/mborayú rapyta**, cujo sentido é o (fundamento do) amor ao próximo. Em linguagem vernácula, o termo mborayú significa 'amor', em sentido genérico. Mas em linguagem esotérica o seu significado é de amor sagrado, o amor que

exprime a solidariedade que existe na tribo e que constitui uma parte do ethos tribal. Embora o significado de mborayú possa remeter ao ideal cristão de amor ao próximo, na prática discursiva dos mbyá, mborayú fundamenta a existência da vida tribal e remete ao fundamento, ao tempo original ou à origem divina que os sujeitos-mbyá compartilham.

1.1.1. Espelhamento e errância de sentidos

Face aos demais subgrupos guaranis, os guarani mbyá se distinguem por uma experiência místico-religiosa que os conforma e, em consequência, determina-lhes o desenvolvimento de uma certa postura de recato face àqueles que são estranhos em relação às tradições fundamentais e fundadoras do grupo. Especialmente com relação àquilo que constitui o conhecimento e à prática dos ritos sagrados, pois estes são a pedra angular de seu imaginário e do ethos social, os mbyá desenvolveram uma espécie de silêncio local, censório, que é simultaneamente resistência e preservação.

Esta atitude de reserva significa, para o povo mbyá, uma estratégia de sobrevivência em meio às pressões a que permanentemente está sujeito, especialmente via relações interétnicas. O modo mbyá de resguardar-se transparece no orgulho e no afã com que preservam o seu patrimônio cultural e religioso (a tradição), dado ser este a base de sua mundivivência. Este silenciamento faz também sentido quando compreendido em relação à interdependência dos planos divino e humano, sobre a qual a ética e a prática discursiva mbyá se instituem. Esta é uma das razões que embasa o desejo de transposição de planos que se manifesta na sociedade mbyá. Neste sentido, é possível afirmar que a religiosidade e a sua prática discursiva são materialidades ideológicas.

Discursivamente, esta postura preservadora dos mbyá, que impõe o silenciamento como forma de interdito, materializa-se na prática linguageira, especialmente na disjunção entre a linguagem comum e a linguagem religiosa, sofisticada e poética. Este corte, por sua vez, presentifica-se na dupla significação de que muitos enunciados se revestem, numa espécie de jogo de palavras e sentidos sob as palavras e sentidos. Não se trata, neste caso, de uma simples diferença de registro linguístico, apesar desta existir, ou de especializações lexicais, como, por exemplo, já ilustrado acima com os diferentes modos de referir-se a cachimbo. Trata-se de um duplo uso de efeitos de sentidos bem diferenciados, constituindo-se, portanto, em uma dupla discursivização, cada uma delas se reportando a uma determinada posição enunciativa.

A alteridade mbyá encontra-se fortemente alicerçada em forma de barreiras linguísticas, pelas quais são fixadas distâncias discursivas e uma certa irredutibilidade entre os nós-mbyá e o (d)eles-nãombyá, isto é, todo o conjunto de povos e/ou indivíduos

que, por não passarem pelas formas de assujeitamento mbyá, são excluídas da comunidade de eleitos.

Parte de um processo a um só tempo lingüístico, político, histórico-ideológico, a barreira lingüística, como fronteira discursiva e vivencial, não permite que o Outro tome parte na experiência místico-religiosa que, afinal, delimita o espaço simbólico da sociedade mbyá. As palavras, de acordo com seus contextos de enunciação e produção de sentido, permitem níveis de entendimento que, por sua vez, são organizadores do cenário discursivo, marcado por uma linguagem hierática, de sentidos cifrados cuja interpretação exige iniciação, ritos religiosos não-revelados, mitos fundadores narrados exclusivamente no espaço privado da comunidade de eleitos, eventos discursivos cujo deslizamento produz ambigüidade de enunciação, como forma interdita de comunicação, pela qual o dizer dissimula e preserva o devenir mbyá. Ao mesmo tempo, atuam como disjuntores pois distinguem o sujeito mbyá (aquele capaz de entender o sentido verdadeiro, porque participe do espaço discursivo sagrado, das palavras) dos demais seres que são incapazes de perceber o fundamento real do que é dito e, especialmente, do é inter-dito.

Além dos exemplos já mencionados, como o par alma/palavra e suas correlações, um outro exemplo dessa duplo modo de significar é dado na palavra **mbojaity**, cujo sentido profano é 'sacudir' e cujo sentido esotérico (silenciado, encoberto ou interdito sob/no o sentido cotidiano, e em geral é este último o que comparece no relacionamento com os não-mbyá) é 'conjurar malefícios'. A discursividade mbyá, de certo modo, caracteriza-se por esta forma de estrategicamente utilizar-se dos vários níveis e contextos enunciativos de sua linguagem. Claro que isso não resulta de uma decisão subjetiva, mas das determinações históricas específicas mediante as quais os mbyá se relacionam tanto com a vida terrena, no eixo dicotômico terra/céu, como com as demais sociedades indígenas e a sociedade envolvente, no eixo dicotômico nós/outros.

Grosso modo, há um sentido horizontal, de livre trânsito e há um sentido vertical, silenciado, de trânsito limitado, só acessível aos que, sendo iniciados, partilham das mesmas relações e controlam as regras de identificação e interpretação desse discurso-em-dispersão. Este tipo de jogo discursivo, por outro lado, é um indicativo do padrão de comportamento social que este subgrupo guarani desenvolveu. É possível, destarte, dizer que o eixo da discursividade mbyá é a errância, a qual se inscreve na prática discursiva e na formação histórico-ideológica desse subgrupo guarani. De forma que no cruzamento desses dois eixos, marca-se a alteridade mbyá e, ao mesmo tempo, o interdito do outro, de maneira que a distância assim construída desemboca em desigualdade pelo reconhecimento da diferença.

Como já visto, há um sem número de palavras (como ayvu, tataxina, tataendy, kuaray e os nomes “verdadeiros”) nas quais os mbyá constroem jogos de sentido, mediante um procedimento que poderia ser denominado de polifonia discursiva ou de discursos sob os discursos. Ao insistentemente mencionar os jogos de sentidos, não estou me referindo ao conteúdo semântico, nem a aspectos pragmáticos, das palavras. Já é fato bastante discutido e comprovado, na literatura lingüística, que as palavras, sendo polissignificantes, apresentam-se em variados sentidos, tanto no campo da sinonímia, como no que se refere aos diferentes registros de fala, nos socioletos, etc. No caso da língua mbyá esse tipo de variação semântica também ocorre. Contudo, o que está sendo enfocado é o jogo de sentido como efeito discursivo. O foco analítico dirige-se à constatação de que os mbyá utilizam os diferentes conteúdos semânticos, para construir discursivizações que funcionam como barreiras de interdição, com as quais, de fato, mais decididamente reafirmam seu ethos tribal.

Um outro exemplo deste comportamento e da prática discursiva mbyá relaciona-se a aspectos religiosos. O ritual religioso ostentado, imposto pela tradição cristã, não corresponde à religiosidade tradicional efetivamente cultivada por eles. Esta é mantida inacessível a estranhos. E, de certa forma, defletida na ritualidade cristã. Ou seja, ao celebrar os ritos cristãos, o que o mbyá aponta é menos para a crença cristã e decididamente para os seus fundamentos religiosos tradicionais. Segundo Unkel (1987), uma das estratégias adotada pelos guarani, principalmente como meio de garantir a preservação de sua religião tradicional, foi terem-se convertido ao cristianismo. De acordo com esta estratégia, ainda que considerando que a convivência com o cristianismo naturalmente influencia, ao mesmo tempo em que este é influenciado, a religião tradicional, os guarani produzem um silenciamento de sua prática religiosa, de seu nome guarani, via ostentação de símbolos cristãos e na referência às divindades cristãs. Esse silenciamento constitutivo, ao mesmo tempo em que lhes permite ser reconhecidos pela ordem cristã, permite-lhes enunciar, no não-dito, outros sentidos, aliás censoriamente silenciados desde a conversão, que somente podem ser interpretados no interior da formação histórico-ideológica dos mbyá.

O nome é um outro aspecto deste mesmo jogo discursivo. Em geral, o mbyá apresenta-se com um nome cristão, o qual funciona como sua exterioridade, e com o qual ele se relaciona com o mundo não-mbyá. O seu nome mbyá, aquele que considera real, cuja procedência é linhagem divina foram identificadas pelo xamã, e que o identifica com sua alma-palavra, permanece, no entanto, impronunciado e só revelado aos seus iguais. Assim, no jogo de dispersão dos sentidos mantido pelo sujeito mbyá, ao enunciar seu nome cristão, para um interlocutor não-mbyá, faz irromper em seu discurso

dois efeitos complementares, ainda que de natureza histórico-social distinta, de um lado abre-se ao contato com o mundo não-mbyá; de outro, mantém preservada a sua história.

Esta estratégia discursiva de significar duplamente, sendo um dos sentidos de livre comércio e o outro estritamente regulado pela ordem do religioso, é correlata da articulação que os mbyá fazem entre a ordem terrena (a cultural) e a sagrada (a transcendental). Na dupla articulação e interdependência dessas duas ordens, a primeira, aquela que se manifesta na superfície comunicativa e discursiva, é considerada apenas uma manifestação imperfeita ou ilusória, uma sombra, em suma, da segunda.

Assim, na articulação dessa dupla significação, discursivamente construída pelo princípio de refletir refratando e cujo referente são as divindades, estrutura-se o modo de ser mbyá, pois o verdadeiro sentido das coisas e da linguagem e dos enunciados, portanto, atesta a onnipresença dos deuses, uma vez que é deles que a linguagem e seus sentidos emanam. Na lógica discursiva e no imaginário radical mbyá é a presença dos deuses que, na transposição ideológico-discursiva que lhes é característica, atesta e justifica a existência do universo e dos homens. Nas palavras de Clastres (1990:12), os mbyá elaboram uma linguagem que reflete o seu "desejo de supra humanidade, desejo de uma linguagem próxima da dos deuses", uma linguagem, enfim, que seja digna e possa exclusivamente ser endereçadas aos ouvidos dos deuses, a fim de fazê-los manifestar-se, despertá-los de seu alheamento face ao sofrimento que os adornados experimentam por se manterem exilados na terra má.

Em vista disso, o jogo discursivo (de sentidos, de imagens, de dêixis desnorteadoras, aquelas que dirigem o interlocutor para um lugar diferente daquele que o locutor pretende não revelar) determina a relação, extremamente defletida, entre os mbyá e os demais. Desta forma, dependerá do preenchimento dos papéis discursivos (posição de sujeito), a apreensão dos sentidos que circulam por esses enunciados, objeto de silenciamento.

A relação que os mbyá desenvolvem com a linguagem, na dupla dimensão de linguagem de origem divina/linguagem de origem humana, mostra os efeitos de uma discursividade que, de um lado impõe um silenciamento, e concomitantemente, de outro, expõe-se à significação. A razão disso é a natureza mesma do silêncio (Orlandi, 1992), como a incompletude que é o horizonte do sentido, como a condição mesma da significação e não a sua ausência ou impossibilidade. Mesmo quando se trata, como entre os mbyá, do silêncio local, o silêncio da interdição, ainda assim a condição fundamental, significante, do silêncio persiste. No caso do discurso religioso dos mbyá isso é claro. Ao interditar determinados sentidos, ocorre o movimento de retorno mediante o qual, pelo fato mesmo de estar sendo interditado, isso significa.

Isso posto, o que se observa é que o interdito manifesto no jogo discursivo mbyá põe em cena aquilo que fica silenciado no dito. A noção de interdito diz respeito a uma forma de significar no e pelo silenciamento, pois o que se opera é um duplo efeito de sentido entre aquilo que é proibido (logo, silenciado) e aquilo que comparece no não-dito como o que excede ao dito (o entredito). Por consequência, a discursivização mbyá desenvolve um processo de significação que, no silenciamento plenamente significante, realça os sentidos que remetem à ordem do sagrado.

De acordo com Schaden (1974), uma das características da religião guarani, em sua visibilidade de rito e doutrina, é a variabilidade. A análise panorâmica dos grupos e subgrupos guaranis mostra quão diferentes são as sistematizações atribuídas aos fundamentos religiosos. O autor aponta, então, dois fatores para essa heterogeneidade mostrada. O primeiro fator é de origem endógena e concerne às relações internas da religião; o segundo é de ordem exógena e diz respeito às relações de contato entre os grupos e subgrupos guarani e entre estes e a sociedade envolvente.

A religião guarani e, particularmente, a dos mbyá, caracteriza-se pela negatividade, visto que no imaginário radical instituinte desse grupo, a religião opera uma ruptura insaturável entre o mundo terreno e o divino. E, assim, o crente mbyá envia seus esforços, no decorrer do tempo da prova (teko axy), na consumação do bem e do fim supremo: superar a condição de homem e, finalmente, atingir a completude acabada (aguyje).

Nestes termos, a religião, enquanto sustentação da crença e da prática social (incluindo-se aí a ética) e enquanto instituição, aliás fortemente responsável pela construção do ser-mbyá, repousa, em sua sistematização doutrinária e litúrgica, sobre dois pilares: o indivíduo e a coletividade, que, em suas relações conflitantes e contraditórias, manifesta uma unidade dialética. Decorre desta situação o fato da ética mbyá ser igualmente bipolarizada. As bipolarizações sistêmicas manifestas na sociedade mbyá não configuram excludências, mas sim materialização de relações conflitantes derivadas da situação de entremeio em que estes se confinam: entre o sagrado e o profano, entre o mundo humano e o divino, etc. São, de fato, expressões de uma contradição ideológica e dialética que, por seu turno, remete às condições e às relações que os mbyá mantêm com sua realidade concreta.

Destarte, uma das causas das variações religiosas de doutrina e culto são os atos individuais. É no terreno magmático da individualidade, que a experiência religiosa e mística se concretiza, pois o indivíduo, na condição social e discursiva de pessoa-mbyá, apresenta-se no estado de um sítio de significância. Cabe, pois, ao indivíduo estabelecer autonomamente as formas de culto, bem como os sistemas particulares de doutrina, por vezes exclusivos, como resultado direto de sua prática ascética.

Os atos individuais, bem como a natureza e intensidade de sua experiência mística, dependem ou são imanentes da natureza de cada pessoa; em suma, de sua alma. Do ponto de vista moral, os mbyá atribuem à alma que, como já visto, não é una (há a alma-palavra de origem divina e há aquela que é produto da vida terrena) as boas e as más ações que um indivíduo pratica. Evidentemente que nestas condições, noções do tipo castigo/recompensa, pecado/expição, típicas, por exemplo, da tradição judaico-cristã, adquirem outros sentidos no contexto religioso mbyá, e pouco interferem na experiência religiosa desses guarani. E porque todas as ações que o indivíduo pratica são-lhe inerentes, pois existem, em suma, em sua alma, as boas ou as más ações, religiosas e/ou sociais, são-lhe igualmente inerentes, não cabendo, portanto, recompensa ou expição. Tampouco há sistemas de ensinamento, visto que os mbyá acreditam que o saber faz parte da essência da alma individual. Assim sendo, configura-se uma concepção fatalista que atravessa todo o tecido social e toda experiência vivencial deste subgrupo guarani.

Como toda estrutura organizacional e discursiva mbyá se apoia na dupla articulação que manifesta uma unidade dialética, também as diferentes formas de culto e as variações doutrinárias manifestam uma articulação entre uma base comum, qual seja, a tradição oralmente transmitida: arquivo, e as formas individualizadas de vivenciar a experiência religiosa. O sistema religioso mbyá estrutura-se igualmente na separação entre doutrinas secretas (privadas) e doutrinas públicas. As primeiras são dominadas pelos karai e se apresentam de modo mais sistematizado e homogeneizado. Já as segundas, fortemente determinadas pelas ações individualizadas, são de domínio comum e manifestam heterogeneidades.

A segunda causa da diversidade religiosa presente entre os guarani é externa à religião e decorre dos contatos verificados em diferentes épocas históricas e em diferentes graus, entre os sistemas religiosos tradicionais dos guarani e os de base cristã. A natureza e o grau desses contatos varia de casos explícitos de conversão até a incorporação conjuntural de elementos advindos da doutrina cristã. Entretanto, não é somente aos contatos interétnicos que se deve a existências dessas diferenças encontradas nos subsistemas de crença e na prática litúrgica. Também os contatos intergrupais, devido aos movimentos migratórios comuns entres os povos guaranis, que muitas vezes provocaram a fusão entre grupos e/ou subgrupos, podem ser apontados como causadores dessa diversidade. Deste modo, aparecem formas de culto que se particularizam em determinados grupos, ou em determinadas famílias, ou mesmo em determinados indivíduos.

1.2. A Religião Guarani é Autóctone?

A questão de determinar se é ou não genuinamente autóctone a religião, ou o corpo doutrinário religioso guarani (e, em especial, a dos guarani mbyá), ou se nela se apresentam adaptações por influência de uma outra cultura, não se constitui em problema crucial do ponto de vista de sua discursividade, visto que é este o corpo doutrinário que se permeia não só a religiosidade mas igualmente de toda concepção-de-mundo caracteristicamente mbyá e, por conseguinte, é ele que se encontra nas práticas discursivas desse povo.

Baseio-me, então, nas análises de Cadogan (1959), Clastres (1978), Clastres (1990), Meliá (1992) e Unkel (1987), para assumir a genuinidade da religião, na forma e nos processos discursivos, que os guarani mbyá professam. Para Cadogan (op. cit:185), o Ayvu Rapyta é “el capítulo más sagrado y piedra angular de la religión de los Mbyá guarani”, onde se afirma “no solo que el lenguaje humano es de origen divino, sino que fué la primera obra del Absoluto en cuanto hubo tomado asiento o asumido la forma humana en medio del Caos primigenio” e mais, dado que o cosmos guarani é radicalmente definido pela palavra, é que o saber contido no Ayvu Rapyta “constituye el germen, la médula, de la palabra-alma”. Ao referir-se à religião dos guarani apococuva, Unkel (op. cit) assevera que os elementos de origem cristã (impostos ao longo de um processo de catequização que remonta ao período colonial) existentes na religião guarani são mais epidérmicos que realmente significativos, e que os vários constituintes da ritualística religiosa guarani pertencem, em sua grande maioria, à tradição religiosa tribal, sendo, quando muito, estrategicamente associados aos cristãos. Para Meliá (1992) é, aliás, essa condição de preservação ético-religiosa que se revela um dos traços que mais caracteristicamente constitutivos do ethos mbyá.

Ao tratar da questão religiosa entre os diferentes grupos guarani, Schaden (1974) ressalta a existência de relações estabelecidas entre as tradições religiosas guaranis (doutrina, formas de culto e diversos rituais a elas relacionados) e a doutrina cristã imposta a esses grupos pelos missionários. Essas relações encontram-se discursivamente estabilizadas e permeadas pela tensão dialógica entre os dois sistemas. Ainda segundo Schaden (op. cit.), há manifestamente diversos traços que tornam, no entanto, incompatíveis esses dois sistemas religiosos, especialmente no que se refere ao estabelecimento de valores morais relacionados ao destino da alma, e à noção de castigo divino face ao pecado. De sorte que, mais do que mostrar-se preocupado com a questão da origem da religião guarani ou de sua genuinidade, o que Schaden, de fato, procura analisar é, a partir da rede de contatos entre cristianismo e religião guarani, de que maneira os ensinamentos cristãos foram parcial ou integralmente assimilados,

modificados e/ou reinterpretados em cada grupo ou subgrupo face ao sistema religioso local. Isto é, a questão central é saber, apontando-as, que conseqüências trouxeram para os sistema religioso tradicional dos guarani.

O autor destaca ainda a existência de elementos comuns que teriam facilitado o contato entre os dois sistemas e, assim, possibilitando a assimilação do cristianismo pelos guarani. Estes pontos de contato teriam ocorrido em duas instâncias. A primeira é de ordem social: o fenômeno de liderança religiosa entre os guarani (os karaí) que podia ser associada à organização jesuítica (os padres). A segunda, de ordem doutrinária: era possível aos missionários adaptar o politeísmo guarani à hierarquia dos santos e anjos cristãos, assim como era possível relacionar os diversos atributos do deus cristão às divindades individuais do panteão guarani.

Este aspecto histórico-antropológico abordado por Schaden, entretanto, não invalida a opinião de Cadogan, dos Clastres e de Meliá, quanto à autenticidade da religião mbyá, especialmente porque Schaden não trata especificamente dos Guarani Mbyá do Guaira, mas apresenta uma análise panorâmica dos diversos grupos guarani. O estudo de Schaden acrescenta elementos de grande relevância, particularmente no que se refere ao processo cultural e discursivo de ressignificação. A partir desse processo, não se trata mais de discernir entre elementos religiosos de origem cristã ou guarani, mas de estar-se na presença de um sistema dinâmico, em pleno funcionamento e discursividade como sítio de significância, que se constitui em instituidor do modo guarani de ser. Ademais, como já mencionado alhures, o foco analítico, no que concerne à questão religiosa dos mbyá, centra-se no papel que ela desempenha na fundação de sentidos que se encontram na rede de (inter)discursividades dos mbyá.

De qualquer modo, é absolutamente impossível responder a algumas das questões que se impõem diante da relação clivada entre o mundo humano e o mundo divino, a partir da qual os mbyá elaboram sua cosmologia e sua representação de mundo. Questões do tipo: como e de que maneira o atual estágio de desenvolvimento da sociedade mbyá afeta esta relação e é por ela afetado?; como e de que modo a dimensão religiosa assume o caráter que tem, como representação da relação clivada, a qual se representa como absoluta abstração (alienação?), ou negação radical da vida terrena e abolição da história, da situação concreta de seu modo de existência, sempre considerando que a essência humana ou o conteúdo do desejo humano é, igualmente, uma representação da relação homem/história, e para a qual os mbyá direcionam todos os seus esforços? Tais questões são evidentemente relevantes no estudo dos contextos nos quais a discursivização mbyá se apresenta.

Para responder a tais (e outras) questões teria sido necessário: 1) conhecer vertical e horizontalmente a história do povo mbyá; 2) conhecer e analisar a sociedade

mbyá atual, verificando as condições reais de existência, a situação do seu território e o estágio de seus contatos com a sociedade envolvente e com outros grupos indígenas. Obviamente que essas condições não podem ser preenchidas dadas as razões já apontadas na introdução.

A despeito dessas condições adversas e considerando a história dos contatos entre os guarani e a cristandade, particularmente no que se refere ao processo de conversão imposto aos povos indígenas da América, o qual funcionou como componente indispensável do modelo de conquista e colonização em voga nos séculos XVI a XVIII, é possível constatar que, quando não se completou a conversão, em formas complexas de doutrinas religiosas, nas quais se imbricam a abjuração da fé antiga, a incorporação da nova fé e o modo particular pelo qual cada povo convertido reagiu, estruturou e conformou-se ao sistema religioso dominante, ainda assim o sistema doutrinário tradicional não ficou de todo imune e impune à associação com elementos da nova fé.

A relação, e a tensão político-ideológica, entre os guarani e o cristianismo mostra que a fé tradicional e a fé imposta pelos missionários mantiveram diversos pontos de contato, ainda que, de acordo com os textos mbyá e os dos especialistas, a conversão mbyá ao cristianismo não tenha ocorrido integralmente, e que haja movimentos de resistência e rejeição à sua influência. Segundo Clastres (1990), o enunciado exortatório "para aquele cuja face não é dividida por nenhum sinal", alerta para o fato de que aqueles que se entregam à fé cristã (face dividida por sinal = batismo) não são merecedores das belas palavras.

No entanto, seja pelas semelhanças doutrinárias, seja pela contaminação catequética, são perceptíveis ressonâncias cristãs na formulação teológico-doutrinária dos mbyá. Fato que é corroborado pela existência de sinais da presença cristã no cotidiano desse povo: o batismo, o crucifixo, os santos. A atitude mbyá perante esses signos cristãos, contudo, revela um jogo político-simbólico de exteriorização que delude a atenção e os sentidos daquilo que Cadogan (1959) designa a doutrina secreta (e verdadeira) dos mbyá. Trata-se de um processo de mostrar para encobrir, de revelar para dissimular, de dizer para silenciar e, no encobrimento, na dissimulação e no silenciamento, afirmar a verdade e a originalidade de sua fé.

Obviamente que, dadas as ressonâncias cristãs, o crente mbyá não percebe as filiações de sentido que o ligam ao cristianismo, especialmente quando são evidenciadas as analogias possíveis entre esses dois sistemas de fé. Assim, se o missionário aproveitou-se delas para impor a conversão, o mbyá as compreende como afirmação de sua verdade tradicional, esquecendo, porque lhe são opacas, as formações cristãs que atualmente encontram-se inculturadas no seu cotidiano.

Cotejando os textos mbyá com a tradição cristã, evidenciam-se algumas analogias doutrinárias entre a religião mbyá e o cristianismo. É exatamente a esses pontos similares que estou denominando de ressonâncias. Não se trata, no entanto, de apontar influências do cristianismo sobre a doutrina mbyá, ou desta sobre aquele, nem de dizer a origem deste ou daquele conceito religioso mbyá, mas de mostrar, seja por incorporação, seja por associação, que há ressonâncias cristãs na formulação doutrinária dos mbyá.

Esses pontos de associação ou ressonâncias aparecem especialmente no tocante ao valor da palavra (como origem e função divinas), do amor (como o que solidariza e engrandece) e da Lei (como aquilo que, sendo obedecido, enleva e santifica). Para o mbyá e para o cristão, é a palavra divina a que cria, mantém e conduz a vida: Deus disse, Nhamandu disse e o dito ressoa na memória do crente. Percebe-se, quanto à fórmula da criação, uma diferença: o deus cristão cria dizendo; o deus mbyá cria expandindo-se e sendo parte de sua criação. Para o cristão, a palavra é sopro divino (sopro seria igual à palavra?), para o mbyá, alma é a palavra habitante. A correspondência do valor da palavra, entre os dois sistemas, provoca uma dúvida: dado que a palavra foi a primeira criação de Nhamandu ao tomar forma humana, e dado que o universo foi desdobrando-se de sua expansão, não haverá interferência do cristianismo na formulação mbyá da palavra, considerando-se que é a palavra a portadora da vida?

O mesmo pode ser dito concernente ao amor, que é um dos princípios originais da fundação da humanidade. Nos textos mbyá não há referência ao amor a deus, o de deus por suas criaturas, embora isso possa ser depreendido. O que se ressalta na concepção mbyá do amor é a reunião, a solidariedade tribal como instituinte da ética. O mborayu 'amor ao próximo', ou 'fonte daquilo que está destinado a reunir', condição sine qua non da identidade e do ethos tribal, ressoa, em sua alteridade, a concepção cristã do amor, como a condição que une os homens entre si, a Deus e os torna dignos de bem-aventurança.

Há ressonâncias também no que se refere à instituição da norma: a Lei. Na tradição cristã a lei, de origem divina, que constitui o legado da humanidade, é o que propicia tanto a vida social entre os homens, como a aliança com a divindade. O caminho da retidão impõe, em primeiro lugar, a obediência aos preceitos legados pelo criador. Assim, a aquisição do estado de beatitude ou de santidade (tradição cristã), como a do estado de aguyje, perfeição que leva à Terra Sem Males (tradição mbyá) implicam no cumprimento rigoroso da Lei. Visto que cumpri-la significa seguir o que o criador determinou; significa, outrossim, espelhando-se nele, assemelhar-se a ele.

Finalmente, há a questão da auto-representação como povo eleito. Os adornados, os que portam a vara-insígnia, os que portam os emblemas do legado, estes são os destinados (filhos e filhas diletos) à terra indestrutível, ou seja, aqueles que cumprirão a

promessa. A condição de povo eleito revela a celebração de uma aliança entre a ordem divina e a humana. Manifesta uma relação genealógica, na qual os pais e as mães verdadeiros de numerosos filhos e filhas os dotam da palavra rememoradora e os fazem habitar por uma alma-palavra, com vistas a que se esforcem para elevar-se, mantendo os ossos frescos, e assim, consigam (re)incorporar-se a seu destino promessa. A aliança exige que as duas partes se comprometam. Do lado divino, a certeza de que o fim se cumprirá, daí a importância do envio dos sinais indicadores da presença dos deuses; do lado humano, a obediência a Lei, a anulação das paixões, o esforço para deixar o corpo leve a fim de que possa libertar-se.

De mais a mais, as ressonâncias cristãs visibilizam-se na estruturação em livro, por Cadogan, da tradição oral dos mbyá: na organização do *Ayvu Rapyta* ressoa a Bíblia. Do mesmo modo a Bíblia congrega textos de diferentes ordens: históricos, cosmogônicos, teogônicos, heróicos, jurídicos, literários, filosóficos, normatizadores de costumes, assim também Cadogan estrutura o *Ayvu Rapyta*, como a bíblia da sociedade mbyá. Nele estão presentes os textos míticos fundadores propriamente ditos, (capítulos I, II, III e VII), os textos heróicos (relativos ao herói civilizador, capítulo VIII), os textos filosófico-teológicos (capítulos VI, XVI, XVII e XIX), textos ritualísticos (capítulos IV, V e XII), de medicina e xamanismo (capítulos IX, X e XV), sobre agricultura e aves (capítulos XIII e XIV), jurídico (capítulo XI) e de contos e saudações (capítulo XVIII).

2. O PROFETISMO MESSIÂNICO MBYÁ

Os indicativos históricos e geográficos do profetismo¹ guarani residem nos constantes deslocamentos territoriais, que simbolicamente representam a marcha em busca da Yvy Marã Eý, ou a busca da humanidade perdida. Destarte, o profetismo mbyá não se caracteriza por ser do tipo adventício, uma vez que não prevê, nem fica à espera da vinda de um redentor. Ao contrário, por exemplo, do messianismo de fundo judaico-cristão, o seu profetismo se destaca pelo abandono das coisas terrenas para seguir em busca da Terra Sem Males. Não se trata de um movimento profético de espera passiva, na certeza fatalista de um fim inevitável, mas de um movimento incessante de procura, que demanda além de um profundo inconformismo com a realidade de sua condição histórica, intenso comprometimento físico. Não basta desejar encontrar a Terra Sem Males, é necessário ir-lhe ao encontro. É nesta perspectiva conflitante que a sua mundividência se manifesta na prática discursiva na antitopia entre a Yvy Mba'e Meguá e a Yvy Marã Eý.

Ainda que não esteja voltado para o advento de um redentor, o profetismo mbyá se constrói com base na crença da inexorabilidade de um cataclismo, provavelmente reminiscência do catalisa mitológico que destruiu a primeira terra, que destruirá a terra atual. Este mundo, pelo fato mesmo de ser imperfeito, mera sombra, encontra-se fadado a desaparecer. E este fim anunciado e ansiado, expressão da escatologia mbyá, associa-se certamente à imagem-rememoração da Terra Sem Males.

Na escatologia apokúva, que não deixa de ter elementos comuns com a dos mbyá, o responsável pela futura destruição do mundo é Nhanderuvusu (Nosso Grande Pai) o deus criador/destruidor, em cuja casa repousam aqueles que conduzirão a destruição da terra. Na cumeeira da casa, pendura-se **mbopí recopy** (o morcego originário), que devorará o sol; sob a rede dorme **jaguarovy** (o jaguar azul), ser imortal que aguarda o comando para lançar-se sobre a humanidade, devorando-a, a jaguarovy também são atribuídos os eclipses; e, à entrada da casa, encontra-se a grande serpente. Além de enviar seus agentes de destruição, Nhanderuvusu, quando decidir destruir a

¹ Há discrepância, entre, de um lado, os Clastres (Pierre e Hélène) e, de outro, Schaden, quanto à denominação do movimento responsável pelas migrações dos guarani. Schaden o chama de messianismo, já os Clastres o denominam profetismo. Hélène Clastres apresenta uma explicação que justifica a denominação de profetismo. Diz ela que o profetismo está apontando para o futuro e se caracteriza pela dispersão, como consequência da irreconciliação radical entre o político e o religioso. Já o messianismo reage ao presente do qual busca libertar-se através da coesão entre o político e o religioso. De minha parte, considerando que o movimento mbyá não apresenta contradição entre a nostalgia do futuro e uma busca político-religiosa que simultaneamente os liberta(rá), prefiro adotar a expressão profetismo-messiânico, de forma que ao dizer profetismo ou messianismo, estarei reportando-me à associação entre os dois movimentos.

terra, fará com que a *yvy itá* (escora da terra composta de duas vigas orientadas nos eixos leste-oeste e norte-sul) se quebre. Sem seus pontos de sustentação, a terra derruirá. No *Ayvu Rapyta*, embora haja referências ao destino escatológico da terra, não há nenhuma descrição de como isso acontecerá, nem de quem será o agente da destruição.

O profetismo-messiânico *mbyá*, segundo Clastres (1978) e Clastres (1990), com o que concorda Schaden (1974 e 1989), pode historicamente estar relacionado à emergência de crises na estrutura organizacional da tribo, as quais devem ter causado rupturas na ordem social do grupo. Simbolicamente, ele representa uma ruptura entre a ordem religiosa e a social, expressão do desejo e do fervor religioso de superar a falibilidade da condição humana, como consequência da experiência ascética cujo fim é a transposição para o plano da Terra Sem Males. De qualquer modo, seja histórica, seja simbolicamente, o profetismo *mbyá* se desenvolve como ruptura, e é assim que se presentifica nos discursos institucionais e/ou pessoais.

A presença deste profetismo se enraíza na formação histórico-ideológica dos povos guarani e jamais perde(u) sua contemporaneidade. Faz parte do imaginário e da memória sociais dos guarani, bem como daquilo que estrutura a sua organização social e seu modo de ser. Evidentemente que a resposta ao impulso profético, assim como à atuação desestabilizadora dos *karai*, não tem mais a mesma força que tinha no passado. Na atualidade das condições reais (questão de território, relacionada aos limites derivados da situação de ocupação da terra, por exemplo) em que vivem os guarani, as modificações no seu comportamento eram inevitáveis, e novas respostas foram dadas. Segundo Clastres (1990:12), “houve, no limite, um movimento do ativismo migratório para o pensamento questionante, passagem da exterioridade do gesto concreto (...) à interioridade (...)”.

Escatológico, o profetismo *mbyá* caracteriza-se pela negatividade que, ainda que não os jogue no derrotismo niilista, porque ainda assim é preciso cantar, dançar, buscar, na incompletude instituinte do mundo sócio-histórico, a completude acabada do *aguyje*; porque a despeito das renúncias terrenas, ainda assim a procura pela Terra Sem Males persiste e o desejo de superar a condição humana ainda impulsiona os *mbyá*, condicionando a uma vida no limite do avesso, entre a certeza da destruição universal, como parte do jogo da irreversibilidade, à transposição para a dimensão dos deuses.

Entre os guarani, e os subgrupos *mbyá* e *apopokuva* o demonstram cabalmente, verifica-se a existência de um imaginário fundado em uma espécie de experiência totalizadora do trágico, do qual deriva uma formação discursiva ligada a um messianismo de cunho negativista, de que são manifestações empíricas as narrativas mitológicas e a relação de absoluta rejeição que esses povos guarani mantêm com o mundo terreno ou histórico. Assim, o que mais claramente ressalta no comportamento *mbyá*, como parte

integrante de sua concepção metafísica do mundo, é esse traço do trágico, o que, em suma, faz de sua escatologia uma parte essencial de sua mundivivência, intrinsecamente ligada a uma concepção do mundo como perda radical, fundadora. Pode-se dizer que o mundo mbyá resulta de uma disjunção constitutiva, de um tempo desajuntado, de um presente fora dos eixos (Derrida, 1994).

Assim, toda ação ritual, todo investimento religioso, esotérico, toda prática discursiva, implicam num esforço vital de construção de um sentido de reparação dessa perda trágica, desse desajuste ontológico, que se refere à constituição do ser-mbyá. Diante desse investimento de vida, cabe perguntar, face à constituição vivencial mbyá em incessante busca da Terra Sem Males, qual a finalidade, a teleologia, dessa procura como sempre-promessa?:

“... Ela vem unicamente compensar um erro, restituir um débito, fazer direito ou fazer justiça? Ela vem unicamente fazer justiça ou, ao contrário, dar *para além* do dever, da dívida, do crime ou da falta? Ela vem unicamente reparar a injustiça (...) ou, ao justo, rearticular *como é preciso* a disjunção do tempo presente (...)?”

(Derrida, 1994:43)

As respostas, evidentemente, não se encontram disponíveis, elas reclamam de uma con-vivência mbyá que não se satisfaz com a leitura crítica da bibliografia antropológica. Contudo, essas respostas podem ser buscadas, parcialmente, no acervo mitológico, no qual se delineia a causa primigênia dessa desarticulação existencial, e também da busca, a partir e para além da perda. Esse sentimento de perda, de desajuste, manifesta-se, entre os mbyá, pela noção de cópia, de imagem ou sombra, de vida imperfeita (“existo de maneira imperfeita”; “agora só subsiste sua imagem sobre nossa terra”; “na morada terrestre das coisas imperfeitas”; “eis porque você, que vai morar sobre a terra/tenha lembrança da minha bela morada”). Nesse sentido, uma das finalidades da busca vem a ser a reparação da perda essencial, a qual se materializa (através da dança, do canto, da oração, da introspecção) numa dimensão espaciotemporal diferente do tempo-espaço e da realidade presentes.

Como já dito antes, a busca mbyá não se caracteriza por uma volta ao tempo originário, por uma nostalgia do passado. A sua busca, que intenta recolocar a existência nos eixos, reajustando-a, realiza-se num porvir. Trata-se, mais propriamente de uma nostalgia do futuro, como promessa, como utopia e também como herança. A Terra Sem Males atravessa a história mbyá como o espectro de um por-vir anunciado. Trata-se de

um espectro geográfico, temporal e real, uma presença enfim, ainda que sua corporificação geográfica manifeste-se como presença insubstanciada.

A Terra Sem Males é ao mesmo tempo o porvir da promessa messiânica e legado divino (“para todos os destinados à terra indestrutível/ à terra eterna que nenhuma pequenez altera”; “somente assim vocês atingirão o termo que lhes foi indicado”; “não é aos seres doentes de vida imperfeita/que é destinada a nostalgia dessas coisas”; “faça com que produzam belamente/aqueles que sabem, aqueles que estão à espera”; “as normas, vocês as sabem”; “numerosos destinados a elevar-se sobre a terra”). Com relação ao fato de se constituir em um legado divino e uma promessa utópica, a Terra Sem Males configura-se como uma procura incessante, uma vez que não há como tomar posse da herança sem que se vá buscá-la, lá de onde ela irradia sua presença, sua espectralidade.

Se no espaço discursivo mbyá o drama que se desenrola é o da passagem ou da ultrapassagem de um plano de existência a outro (da terra à TERRA), então, a questão que se impõe a todo momento é a da presença espectral da TERRA que, embora constitutiva do imaginário instituinte mbyá, não se deixa cartografar. Essa questão aparece em forma de um complexo necessariamente contraditório de relações que se inscreve na língua e na história, considerando que a discursividade mbyá se processa em torno da questão real, experimentada, da ultrapassagem: expressões como ikandire/onhemokandire, aguyje, nheeng; sequência de pares opostos, como teko versus reko axy, lugar da infelicidade versus terra verdadeira, corpo imperfeito versus divindade da alma-palavra; movimentos migratórios em busca da terra sem males; organização social, espaço tribal e aparência física menos importantes que a ordem cosmológica e a busca da perfeição acabada, recorrentes na prática discursiva, dão conta desse processo de coexistência cosmológica, mediante a qual as representações imaginárias estabelecidas com o mundo temporal refletem/refratam a formação histórico-ideológica desses guaranis.

Nesse sentido é o porvir (onde se encontra o legado) que determina o passado (onde se encontra a origem do legado). Daí porque a busca mbyá não se dirige ao tempo das origens, mas é um esforço de avançar em direção a essa promessa-legado, ao porvir. O legado e o dilema, ou seja a tensão existencial, mbyá reside nessa necessidade, nessa imposição desde a origem, de mostrar-se capaz, de “produzir-se belamente”, de, livrando-se das imperfeições, tomar posse de sua herança.

A Terra Sem Males articula-se em um duplo plano de representação. Ela é, de um lado, um lugar geograficamente mencionado, ainda que indeterminadamente, a leste, depois do grande rio, ao qual se chega pela via do deslocamento territorial, da perambulação, avançando em direção ao nascente: o plano mundano. De outro, ela

existe em um plano divinizado, fora e além do mundo terreno, fora e além dos limites geográficos, como uma representação idealizada e religiosamente sustentada, e à qual só se chega pelo caminho da perfeição espiritual. Aqui, o movimento é interior, internalizado, individualizado e esotérico, diferindo e opondo-se aos movimentos de massa, característicos dos grandes movimentos migratórios. Deve-se cumprir à risca a norma, a boa e justa conduta, a reta consciência, na observância do que foi dito e legado pelos deuses, de modo a cumprir ou realizar o aguyje. Assim, a teko, o mborayu constituem o centro irradiador e institucionalizador, portanto regulador, da ética mbyá.

Assim, o messianismo mbyá articula-se tanto ao plano social, como ao plano espiritual, atingindo tanto o coletivo (o amor ao próximo, a solidariedade tribal) quanto o individual (a reta conduta). Ele é simultaneamente político (centrado na figura dos karai) e esotérico (centro nervoso da religião e da conduta social); é ontológico e empírico, perpassa a história e a historicidade mbyá, conduz-a, organiza-a, ordena-a e a torna coerente, dirigindo-a ao fim último pretendido pela herança mbyá: a superação da condição imperfeita da vida atual e a realização plena do legado divino, cuja perda inscreve-se na criação/destruição da primeira terra, a verdadeira.

Para os mbyá, a Terra Sem Males configura-se como uma exigência a um só tempo metafísica e sócio-histórica. Exigência presente na composição e na organização social dos mbyá, bem como em suas práticas discursivas. De sorte que não há assujeitamento fora do quadro da exigência desse por-*vir* que é a presença transhistórica da Terra Sem Males.

Parte das respostas encontram-se na recusa radical ao mundo, à aparência do corpo, das casas, à acumulação de bens. Recusa que é tanto negação em um plano, o da realidade sensível, como afirmação do plano divino: a fonte das belas palavras e da bruma, que resiste ao longo período de catequização e às formas institucionais (ou não) de assimilação à sociedade envolvente. Recusa ao presente histórico, a não ser quando este funciona como passagem, como entre dois de dupla ausência, dupla falha obsessional, dupla negatividade (a do antes que já se perdeu, e a do depois sempre por realizar(-se)), como transição entre este agora que é negado porque nega aos mbyá a posse de sua herança, aquilo que lhe era legado desde o princípio e desde o princípio perdido, e um outro agora em que o homem se realiza, deixa de ser imperfeito, supera sua condição de simulacro e penetra na eternidade, para mergulhar em um presente futuro, aquele que está por vir, aquele que é sempre anúncio e promessa, que determina, que funda, o passado, o tempo das origens como flecha que, por sua vez, aponta para esse porvir que é tensão, expectativa: o presente da memória (imemorial) do mito.

Recusa, igualmente, ao único, ao absoluto, ao totalizado. Se Nhamandu é o último-último primeiro, ele entretanto não é o único: Nhamandu é tudo, mas não é o

todo, o singular. Há os outros a quem lega poder. Há os que assistem e regulam o universo. Essa condição explica, ao menos parcialmente, a recusa histórica ao cristianismo, como recurso intransigente à concepção de uma unidade que é tudo/todo. Ao mesmo tempo em que gera a recusa de fundar-se na unidade, visto que a concepção mbyá é dual: há os Ru e as Xy Ete, a Terra Má e a Terra Sem Males, o corpo e a fala: não são dois de um, mas uma unidade dual, dialeticamente constituída, o dois como unidade fundadora.

Há, assim, uma dupla articulação no profetismo-messiânico mbyá: de um lado a vida imperfeita da e na terra, fadada desde sempre a desaparecer e, de outro, e em correlação à constatação do fim inexorável, a busca da Terra Sem Males da vida perfeita. De resto, essa negatividade e dupla articulação também são recorrentes em outras instâncias da prática social mbyá, deixando evidente que todas elas encontram-se estruturadas pelo mesmo princípio organizador.

3. A METAFÍSICA MBYÁ: A SEMPRE BUSCA DO ETERNO RETORNO

O espaço físico, o meio ambiente, em que o homem vive é a Yvy Mba'e Meguá (a Terra Má), da qual os mbyá esforçam-se para libertar-se, com vistas a recuperar o espaço divino da vida verdadeira, a Yvy Marã Eý (a Terra Sem Males), espaço ou ordem de vida que, na atualidade, existe apenas como recordação atualizada: "eis porque temos lembrança de sua bela morada inacessível" (Clastres, 1990:122). Desse tempo-espaço essencialmente divino o que restou, após a destruição da primeira terra e a criação da terra nova e da nova ordem humana, foi a lembrança, manifesta nos mitos e nos preceitos ético-religiosos.

Essa lembrança, no entanto, como recordação atualizada, lança os mbyá na esperança do devir, uma vez que o alcançar da vida perfeita não se encontra no passado, mas num tempo indefinido ainda (sempre) por vir. Desse modo, se no imaginário instituinte e na discursividade mbyá há um lugar constitutivo para a nostalgia do retorno, esse retorno não deve ser entendido como uma volta circular à gênese, se não como um retorno em espiral, mediante o qual o ponto de retorno se encontra no futuro.

Não se trata, porém, apenas de uma forma abstrata de conceber e de relacionar-se (com) o mundo. A concepção cosmológico-pessimista mbyá é um princípio organizador e instituidor da sociedade e das relações contraídas seja internamente, seja externamente (contato com outros guarani e com não-guarani). O aspecto mais visível do efeito instituinte desse princípio é a "frouxidão" da organização social e de suas instituições laico-políticas, e a economia da ritualística, considerando-se, como já mencionado, que é noutra cena, ou em outro espaço simbólico, que opera a organização sóciocosmológica e os processos identitários. O centro da cena localiza-se "fora", relativamente aos aspectos estruturais propriamente sociais. A atribuição de identidade (forma-sujeito mbyá) se processa além do espaço geográfico e ritual da aldeia. Aliás, o território em sua totalidade aparece como uma representação, um duplo cronológico-social do território verdadeiro do qual, no tempo-espaço do presente, o mbyá encontra-se apartado, ainda que conectado pela memória.

O fato de encontrar-se entre duas forças contraditórias, de um lado uma posição inconformista por estar confinado a um mundo, desde sempre destinado a não permanecer e, de outro, a convicção-desejo-esperança de ser destinado à vida verdadeira, levou os mbyá a desenvolver uma sistemática reflexão acerca da incompletude de sua existência demasiado humana, bem como das causas da infelicidade. Reflexão que os levou à compreensão de que perderam a sua condição de divindade, em razão de se terem tornado humanos em demasia. Em vista do que os mbyá desenvolveram um complexo sistema de genealogia da infelicidade.

Segundo Clastres (1990), o desejo de abandonar a Yvy Mba'e Maguá e de transcender a condição humana jamais deixou de se manifestar entre os mbya (e entre os guaranis em geral), o exemplo disso são as constantes levadas migratórias registradas pela literatura antropológica e a recusa à exterioridade, em forma de dispersão territorial, já que o território predominante é o interior; "desorganização" do espaço da aldeia; desleixo corporal e de vestuário; recusa à miscigenação. Através de sua história e, atravessando mais de quatrocentos anos de contato interétnico e, especialmente o período sob a ação assimilatória e catequética da conquista, os mbyá têm investido social e esotericamente no desenvolvimento de um sistema de pensamento centrado na crença de uma vida possível, e ansiada, para além deste mundo. Essa tendência encontra-se presente não apenas na mitologia fundadora, mas nos rituais cíclicos e em hinos e orações individuais, bem como no desenvolvimento de uma expressão linguística altamente elaborada, especialmente aquela que é considerada sagrada, fortemente marcada pela metáfora e pela poeticidade.

"Linguagem de um desejo de supra-humanidade, desejo de uma linguagem próxima da dos deuses: os sábios guarani souberam inventar o esplendor solar das palavras dignas de serem dirigidas somente aos divinos."

"Queremos ser deuses e somos homens. Objeto de nosso desejo: *ywy mar ey*, a Terra Sem Mal; espaço da nossa condição: *ywy mba'e megua*, a terra má."

(Clastres, 1990:13)

É, pois, no entremeio do desejo de ascensão, de transcendência, e da condição humana, marcada pela efemeridade e pela imperfeição, no espaço existencial entre a Terra Sem Males, da nostalgia do futuro, e a Terra Má, no tempo-espaço do presente, representando caminho das imperfeições, que o sujeito mbyá existe e constrói sua historicidade e discursividade. A formação histórico-ideológica mbyá desenvolve sua historicidade com base nessa disjunção fundadora, uma vez que o mundo mbyá encontra-se em permanente estado de negação. Dito de outro modo, o mundo mbyá é um eterno estar-fora-dos eixos. É nesta condição que se debate a vida social e individual mbyá: na angústia-obsessão de ver-se constrangido a viver no tempo-espaço que ele essencialmente nega e na impossibilidade de realizar o real de seu desejo: alcançar a Terra Sem Males. Essa condição constitutivamente contraditória encontra-se sintetizada em uma fala transcrita por Clastres em que afirmam o propósito de serem deuses e se descobrem permanecendo apenas homens. Objeto de desejo, a terra Sem Males; espaço de vivência: a Terra Má: eis a disjunção fundadora dos guarani mbyá.

Tem-se, pois, que a essência do pensamento metafísico mbyá funda-se sobre um pessimismo apocalíptico, materializado, entre outros indícios, no descaso quase negação corporal mediante o qual a higiene corporal é praticamente ignorada, uma vez que “os guarani andam sujos porque nasceram mesmo para serem pobres”, como asseverou um mbyá do Xapecó a Egon Schaden (Schaden, 1974:21). Há, aliás, uma negação corporal que implica no abandono do corpo, a fim de torná-lo leve, visando desprendê-lo da terra, com condição para chegar à Terra Sem Males.

Nessa luta para livrar-se da condição humana, entretanto, o mbyá conta com uma possibilidade de resolução, para além da destruição final e derradeira, prevista por sua escatologia: o estado de aguyje. Trata-se de uma possibilidade, ainda que remota, de conseguir transcender a condição humana e escapar ao caminho da infelicidade. Alcançar o estado de aguyje exige do iniciado a observância de uma série de preceitos que, se obedecidos, fará com que ele liberte aos poucos o corpo do peso das imperfeições humanas e terrenas. Esses preceitos dizem respeito à virtude de conduta pessoal e tribal, a uma dieta sem carne, à prática de exercícios espirituais e à peregrinação.

O corpo perde peso e se torna imponderável, capaz de ascender ao Yva Mara Eý sem passar pela prova da morte, após ter cruzado o mar que separa a terra humana (ordem da história) da terra divina (ordem cosmológica). Ao chegar ao Para Guaxu Rapyta (a origem do grande mar), o corpo do eleito chega à última etapa de sua peregrinação terrestre e ele se torna mais um entre os divinos. Realiza-se, pois, uma jornada místico-mágica, a um só tempo ritualística e extática, cujo corolário é a libertação do confinamento, espécie de exílio ou degredo físico-espiritual, à terra da infelicidade, dominada pelo sofrimento e pela mortalidade.

Os que adquirem o aguyje são venerados como Tupã Miri, a quem Cadogan compara aos santos da hagiografia católica. A tradição mbyá consagra alguns de seus sábios como Tupã Miri, sobre os quais a memória tribal tem registro: Kuaraxy Ju, Kuaraxy Ete, Takua Vera Xy Ete, Karáí Katu, Karáí Xapa, Karáí Ru Ete Miri e Kapitá Xiku são alguns dentre os mbyá que se tornaram Tupã Miri.

Na interpretação de Clastres, de acordo com o pensamento metafísico mbyá, o mal reside fundamentalmente na condição do Um:

“As coisas, em sua totalidade são uma. E, para nós, que não havíamos desejado isso, elas são más.”

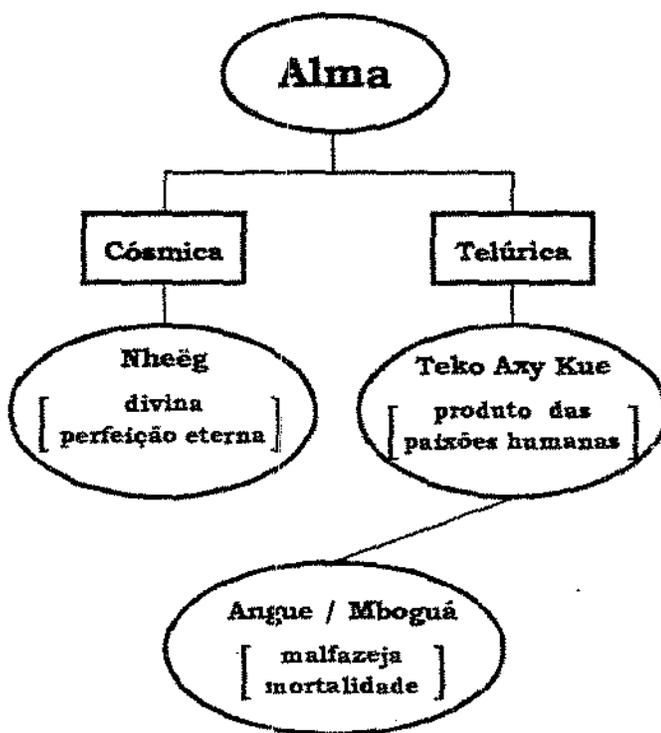
É porque a totalidade das coisas que compõem o mundo pode se dizer segundo o um e não segundo o múltiplo que o mal está inscrito na superfície do mundo.(...)... sofreremos o destino do peso do Um: o mal é o Um; nossa existência está doente, *achy*, por se desenrolar sob o signo do Um.”

(Clastres, 1990:14)

Assim, Clastres interpreta que o um representa o mundo de existência transitória, calcado na efemeridade do tempo-espaço da terra nova, onde apenas existem as imitações dos seres verdadeiros, ou originais. O um, então, refere-se ao que está destinado a corromper-se, a acabar-se, pois este é o destino reservado à Terra Nova. O universo guarani assenta-se no dual (fato atestado pelos mitos), de forma que o pensamento religioso-metafísico e as práticas discursivas mbyá fundam-se nesses pilares.

A imagem ideológica do mundo como constitutivamente dual, segundo os mbyá (também recorrente entre outros subgrupos guarani, como os apokúva; e entre povos não guarani, como os araweté), mostra-se em vários níveis de sua estrutura organizacional. O dualismo como princípio organizador e estruturador dos mbyá não se apresenta, entretanto, como maniqueísmo, visto não se configurar como uma disputa entre dois princípios, ou forças, antagonicamente inconciliáveis. No dualismo mbyá, os princípios fundadores encontram no mesmo plano de atuação e conformam uma unidade contraditória de sistemas complexos sobredeterminados, dado que o processo constitutivo do sujeito mbyá consiste na tensa conciliação entre dois campos de forças instituintes (afirmação/negação; verdadeiro/sombra; alma-palavra/alma telúrica) que compõem o sistema dual.

No que concerne à religião, ou à instância mágico-mística, tanto nos relatos míticos, quanto nas orações e hinos individuais, ocorrem diversos exemplos dessa dualidade mostrada: dualidade de vida, de alma, de morada, de seres divinos.



Assim, a concepção dual mbyá expressa-se nos movimentos sociais ou socio-existenciais, determinados pelo fervor religioso e místico que os projeta em direção a uma condição existencial que é a negação da sua atualidade terrena. Desta forma, os guarani caracterizam-se por um movimento centrífugo, cujo telos é a libertação final da condição de homens-sombra.

Deste modo, postos no entremeio da vida imperfeita, como sua condição atual e vivencial, e da vida perfeita, divina, celeste, como seu futuro presente, seu telos ou o devir, o vir-a-ser da condição mbyá de ser, os mbyá têm procurado dar respostas coletivas e individuais a esse dilema, as quais podem ser traduzidas nos grandes e massivos movimentos migratórios, no desenvolvimento de um sistema de reflexão metafísico, de caráter individualizante, e da negação radical da vida na ordem da história.

Esta condição dilemática, que se constitui em obsessão e angústia, discursiviza-se no estabelecimento de duas ordens de vida: uma vida perfeita (sintomatizada e comprovada na/pela ordem do mito) e uma vida imperfeita (materializada pela ordem do tempo social ou histórico). Uma afirmada no ensejo, ainda que não realizada no curso vivencial; outra, negada, porque presente na realidade cotidiana, como uma espécie de memória dilacerante a apontar, simultaneamente, para o presente negado e para o passado-futuro que deve ser realizado. Trata-se, pois, de um princípio totalizador e, como tal, constitutivo do imaginário social mbyá e estruturante seja da organização e da vida sociais, seja dos processos fundadores da pessoa-mbyá e de sua concepção e prática religiosas.

Considerando-se que o dualismo afigura-se como um princípio organizador e atribuidor de sentido, instituinte do processo histórico e das formações histórico-ideológicas mbyá, ele encontra-se relacionado à instituição das normas que regem a totalidade da vida desse povo guarani. Destarte, não se configura como um princípio de origem humana, mas sim ligado à origem divina do universo, e ao qual o sujeito deve submeter-se, caso deseje alcançar o estado de aguyje, o que significa achar-se na condição de poder acionar os recursos mágico-religiosos por meio dos quais torna-se possível chegar à Terra Sem Males.

"Aipóke, ore Ru Tenonde Gua, ndeé
rãgengatu ma ore reko kuaá a te-
nonde i.

Ndeé rãgê ma ayvu rapyta rã rei-
kuaá nde jeupe yvy rupa rorojera
eý re.

"Oh, nuestro Primer Padre! fuiste
tu quien concibió antes del prin-
cipio las normas para nuestra con-
ducta.

Fuiste tu quien concibió el origen
del futuro lenguaje humano antes
de haber creado la morada terre-
nal.

(...)

Ndeé rãgê ngatu ma, Karai Ru Ete
rã i, re`ã ramo, a`e va`e re ima`en-
du`a porangue i ropyta i va`e roã-
me a`e va re ore, yvy py ropyta
va`e ta ore py`aguachu toroãme.

A`e rami vy ty ñe`ã, opa mba`e
roecha roãmy vy ete, ore py`agua-
chu vy jeupe, a`e rami vy ete aé ma
va`erã ore py`aguachu.”

Por haber sido el primero, ex-
celso padre de los Karaím en erguir-
te, a nosotros que nos acordamos
de ti erguidos; por éso, a los que
permanecemos erguidos en la tie-
rra, haz que nos irgamos (viva-
mos com grandeza de corazón.

Teniendo siempre este objeto nues-
tras plegarias, considerando en
nuestro corazón todas las cosas
con el solo objeto de obtener va-
lor, obteneremos grandeza de co-
razón.”

(Cadogan, 1959: 95-96)

A unidade dialética que constitui o processo de assujeitamento na sociedade mbyá, funciona como um processo histórico-ideológico mediante a qual a historicidade que funda o ser-mbyá e seu lugar social aparece como negação radical da sociedade terrena e do tempo sócio-histórico ou profano. O lugar social e discursivo do sujeito mbyá determina-se pela busca incessante, impelido pela recordação atualizada das normas, daí a recorrência nos textos, especialmente de autoria individual, dos termos: recordar, lembrar, “ore ma`endu`a porãnga ‘recordar agradavelmente’”, pois é somente pondo-se de acordo com as normas que se torna possível permanecer erguido e obter valor e, assim, tornar-se digno de (re)encontrar a condição original de humano verdadeiro.

Também é preciso relembrar que a religiosidade mbyá não é passiva, voltada para a nostalgia do tempo perdido. Ao contrário, os mbyá não se conformam com a condição de humanos e, por isso, desejam e esforçam-se para superar essa condição de sofrimento. É por isso que eles não desejam a morte, mas superar a condição humana sem passar pela prova da morte, ou como dizem os mbyá, mantendo-se os ossos frescos (onhemokandire).

“Sua fé não passa nem pela humilhação, nem pela resignação. Sua religiosidade exclui a espera passiva da criatura sem liberdade. (...). Os guarani lembram sem cessar a seus deuses a dívida que contraíram em relação a eles, na origem de um mundo para o qual não foram feitos. Eles não suplicam um favor, reivindicam um direito.”

(Clastres, 1990:57-58)

Deste modo, o pensamento metafísico mbyá é de ordem institucional, porque faz parte do imaginário instituinte da sociedade mbyá, e individual, porque de acordo com a ética mbyá cabe exclusivamente ao indivíduo a busca de sua felicidade; e exterioriza-se discursivamente em forma de preces e de elucubração, paralela e além dos mitos, visto que “é no território do mito em si que tal discurso floresce, e à luz da inquietação religiosa se esclarece” (Clastres, 1990:125). Um sábio-pajé conta um mito e o ultrapassa, passando a discorrer e a questionar acerca das causas profundas do sofrimento humano, construindo, dessa maneira, o seu discurso metamítico e metafísico que, sendo de natureza religiosa ou mística, pois a formação discursiva religiosa é dominante, ultrapassa a condição de oração ou hino religioso.

“E veja: a propósito dos adornados,
a propósito daqueles que não são seus adornados,
a propósito de todos, eu questiono.

(...)

Pois, na verdade,
existo de maneira imperfeita.
Meu sangue é de natureza imperfeita;
minha carne é de natureza imperfeita,
ele é assustadora e desprovida de qualquer excelência. (Sc)
Estando assim dispostas as coisas,
a fim de que meu sangue de natureza imperfeita,
a fim de que minha carne de natureza imperfeita
sacudam-se e joguem para longe sua imperfeição:
de joelhos dobrados me inclino para um coração valoroso.
E todavia você não pronuncia as palavras.

(...)

não é de forma alguma em vão que tenho, quanto a mim,
necessidade de suas palavras:
as das normas futuras da força,
as das normas futuras de um coração valoroso,
as das normas futuras do fervor.
Nada mais, entre a totalidade das coisas, inspira valor ao
meu coração.
Nada mais me faz sinal para as futuras normas de minha
existência.
E o mar maléfico, o mar maléfico,
você não fez com que eu o atravessasse.
É por isso, na verdade, é por isso que só existem
em pequeno número, meus irmãos,
que só existem em pequeno número, minhas irmãs.
Veja: a propósito dos poucos numerosos que existem,
faço ouvir minha lamentação.
A propósito deles, novamente pergunto:
pois Ñamandu faz com que se ergam.

(...)

Mas veja: eu me ergo em meu esforço
e todavia você não pronuncia as palavras, não, em verdade,
você não pronuncia as palavras.

(...)

E se, quanto a mim, minha natureza se livra de sua
costumeira imperfeição,
se o sangue se livra de sua costumeira imperfeição de
antigamente (...)
É por isso que você pronunciará em abundância as palavras,
as palavras de alma excelente (...)
para todos os destinados à terra indestrutível,
à terra eterna que nenhuma pequenez altera (...)
(Clastres, 1990:140-143)

Neste texto (um hino pessoal gravado por Clastres em 1965) encontram-se presente as marcas lingüístico-poéticas e de posição de sujeito que caracterizam o discurso religioso-místico e metafísico dos mbyá: o pessimismo não niilista; a atitude de inconformismo; o sentimento de infelicidade e a conseqüente tensão entre o estar na Yvy Mba'e Megua e desejar estar na Yvy Marã Eý; o respeito às palavras e às normas que, quase sempre aparecem marcadas pelo futuro (normas futuras), como um indicativo do por vir; o esforço pessoal para livrar-se das imperfeições; a antinomia entre a terra humana, neste tempo-espço da história, e a terra divina, num tempo-espço lá da cosmologia; o erguer-se (*mo'ã* ou *mopyrõ*), como indicativo de tomar uma posição similar àquela com a qual Nhamandu deu-se a conhecer, o que, por sua vez, revela o desejo de reversibilidade que anima a prática religiosa dos mbyá; a herança, outorgada pela tradição mítica, de que ao adornado, ao eleito, está reservado um lugar na Terra Sem Males; um questionamento, ou um relembrar aos deuses acerca do acordo, celebrado no momento mesmo em que Nhamandu cria a terra e os homens, pelo qual os mbyá são destinados, desde que se ponham em consonância com as normas (futuras), à vida verdadeira.

O texto mítico-religioso mbyá encena um diálogo cujos interlocutores são dissimétricos, postos em uma cena discursiva cujo lugar, aberto pela presença mesma da ordem sagrada, se situa no entremeio, por isso mesmo, em estado de disjunção. De um lado, encontra-se um locutor, sujeito humano, de outro, o interlocutor, sujeito que pertence à ordem divina.

EU	OUTRO
sujeito humano	Sujeito Divino
o que fala-pede	O que ouve/não fala coração valoroso
o que almeja [perfeição / re-conhecimento]	O que inspira as palavras/ação
o que representa o povo: adornados	O que promove as normas
terra efêmera	Terra Eterna
imperfeição [natureza / carne / sangue]	Perfeição
mortalidade	Imortalidade
infelicidade [terra má / mar maléfico]	Felicidade

Este quadro deve ser analisado tomando-se por base o eixo da errância que, como já dito alhures, constitui o núcleo da formação discursiva guarani mbyá e qual pode ser representada pela relação contraditória **terra** → **TERRA**. Trata-se de uma errância multimensional que atua como expansão totalizante, a um só tempo sócio-histórica e cosmológica, de que nos dá conta a expressão oguero-jera, como o movimento de ação/transformação de Nhamandu. Deste modo, o Eu e o OUTRO do discurso religioso (ético e metafísico) representam os elementos de uma heterogeneidade-na-homogeneidade, ou uma não-alteridade constitutiva do sujeito-mbyá que é, em última instância, representado pela forma-sujeito determinada pelo nheeng. O sujeito do discurso religioso (locutor e interlocutor) apresenta-se como um sujeito cosmológico que, de fato, organiza e direciona essa discursividade. Esta unidade discursiva heterogênea, por sua vez, deve ser entendida como integrante, simultaneamente instituinte e instituída historicamente da errância fundadora que determina toda a formação discursiva mbyá, como efeito de sua formação histórico-ideológica.

As práticas discursivas mbyá marcam-se por esse permanente diálogo, polarizado entre duas ordens constitutivas, entre o sujeito terreno, humano-humano, corpóreo, condicionado e premido pelo tempo da história e pelo tempo terrestre, e o sujeito celeste, humano-divino, determinador do tempo da eternidade, o tempo cosmológico. Diálogo como presença do desejo de reversibilidade, que é constituído na e pela tensão agônica constitutiva da unidade dual do imaginário instituinte mbyá. No texto em apreço e em outros mais, o elemento constante é a relação dissimétrica e disjunta, marcada por um sentimento-ação de nostalgia que, por sua vez, funciona retroativamente como determinadora do processo ideológico e comportamental dessa nação indígena.

Trata-se, contudo, como já explicitado, de um sentimento-ação de nostalgia que impulsiona para o futuro, para um não-conformismo face a situação presente e que dirige os mbyá em busca de uma solução, no plano terrestre e, portanto, histórico-social, que os faça superar a condição de eleitos, mas desgarrados: “nem por mim, nem por seus filhos destinados à terra/indestrutível” (Clastres, 1990:140-141). É por isso que a nostalgia — “E seguramente eles as conheceram em sua perfeição,/antigamente” (idem:142) —, o pessimismo da religião, da metafísica bem como da cosmovisão inerentes à organização social, à cultura material e espiritual e às práticas discursivas mbyá não se caracterizam como nihilistas, mas afiguram-se como uma forma de pessimismo de pensamento e otimismo de ação — “não é de forma nenhuma em vão que tenho, quanto a mim,/necessidade de suas palavras” (idem:141) —, que é, de fato, investimento em uma futuro: “E, quanto a mim, minha natureza se livra de sua/costumeira imperfeição” (idem:143).

De forma que o reencontro dos jeguakáva/jaxukáva, os eleitos, os que estão destinados à terra indestrutível, destinados mas não predestinados, pois é preciso que haja esforço pessoal permanente, e observância estrita às normas para alcançar o estado físico e espiritual indispensável para tornar-se digno de (re)incorporar-se à Terra Sem Males, não se dá no passado, no desejo de retorno aos/dos dias do tempo-espaço originário, mas em um futuro que só se revela alcançável porque as lembranças deste passado atribuem sentido pleno à busca da perfeição. Esses sentidos são cotidianamente reinvestidos, seja pelos mitos, seja pelos rituais de iniciação, seja pela orações individuais ou coletivas, seja pela presença dos karai e por suas reflexões acerca da natureza da infelicidade da vida terrena e humana, como por suas invectivas para que os mbyá recusem a conformar-se em continuar no caminho dos sofrimentos e se esforcem para reencontrar o caminho da Terra Sem Males.

4. A FUNDAÇÃO ESOTÉRICA DO AYVU ROPYTA: A FORMA-SUJEITO JEGUAKÁVA

O Ayvu Ropyta, o objeto central da obra de Leon Cadogan, é inegavelmente uma obra excepcional, particularmente para aquele que “pretende percorrer el velo que cubre el pensamiento místico de la raza aborígen”, pois, “darán una idea las palabras utilizadas por el mburuvicha: poeta, teólogo, legislador de la tribu, para traduzir nuestros conceptos de omnipotente, eterno, encarnar, resucitar y otras muchas...” (Cadogan, 1959:7). Os textos de que trata o Ayvu Ropyta fazem parte do corpo doutrinário da tradição mbyá, o que lhes confere um estatuto de sistema esotérico. A esta categoria de fundamentos religiosos sagrados os mbyá denominam de **nheë** ou **ayvu tenonde porã** — as primeira belas palavras.

No plano religioso, os homens, sua língua e seus afazeres são considerados representações, cópias imperfeitas dos humanos e suas **nheë porã**. Belo, neste caso particular, não se comporta como qualificativo, com o sentido de adorno estético, embora essas palavras sejam altamente elaboradas, mas compõe com **nheë** uma unidade substantiva, como referência à divindade, radicalmente distintas das palavras, ainda que enfeitadas, terrenas. De igual modo, os mbyá distinguem (palavras e coisas) entre **nheeng**, a alma de origem divina, a “palavra-alma”, isto é, aquilo que do divino se manifesta na alma, que é o fundamento do ser mbyá; e **angue**, a alma no sentido vulgar, alma do defunto, aquela que, embora constitutiva da pessoa, não se origina no plano divino.

O conceito de ayvu ropyta relaciona-se à concepção esotérica de **nheëg ypy**, a palavra-alma originária, de sorte que só é possível a existência do fundamento da linguagem humana como correlativo da palavra alma primigênia, a qual se define como a porção ou a fonte divina do falar. De acordo com a concepção místico-metafísica, **nheëg ypy** é o elemento originador do logos que, por sua vez, é o sustentáculo da sociedade mbyá.

Com base nos comentários acima, compreende-se porque ao conjunto dos mitos referentes à ordem do sagrado os mbyá dão o nome de ayvu ropyta, porque é isso que eles, desde sempre, representam: o fundamento da linguagem humana. Ou, melhor ainda, o fundamento da humanidade, na concepção mbyá. E assim, fica evidente que todas as referências ao humano, ao verdadeiro, estão implicadas na palavra **porã**. Deve-se ao fato de ser **porã**, partilhar de sua extensão significativa, que tanto **nheë** quanto **arandu** pertencem à ordem do divino e, em consequência, ao real mbyá. De igual modo, é a essa

categoria de porã que deve ser relacionado o processo de assujeitamento na sociedade mbyá, dado que

“(...) podemos pensar a forma-sujeito índio constituída por determinações históricas ideológicas na sua relação com o simbólico, já que a relação com a língua é necessariamente atravessada pelo imaginário (logo, pela ideologia). E, como o discurso é o lugar do contato entre linguagem e ideologia, é nele que se pode apreciar a constituição do efeito-sujeito”

(Orlandi, 1991:7)

Não resta dúvida de que são as determinações históricas, com seu complexo de relações multidimensionadas, que constituem o sujeito social e, portanto, o sujeito do discurso. E este princípio se aplica em qualquer tipo de sociedade. O que diferencia uma sociedade de outra é o tipo de determinação histórica, de relações ideológicas, portanto, que atuam em uma e em outra. Por outro lado, a discursividade não apenas reflete/refrata o efeito-sujeito como tem um papel importante na formação e estabilização do sujeito. Com relação à constituição do sujeito mbyá, a pergunta é: quais são essas determinações históricas, qual é o processo de assujeitamento, que configuram este sujeito?

A base da análise da constituição do sujeito-mbyá tem, como pressuposto teórico, a concepção do sujeito como descentrado. O descentramento do sujeito decorre de sua natureza de ser de linguagem e, assim, submetido à ordem da ideologia. E, em conformidade com as determinações que a relação linguagem/ideologia lhe impõe, o sujeito (a forma/efeito-sujeito) não domina o sentido (o discurso) mas é, antes, dominado por ele. Deste modo, o que o discurso evidencia uma disjunção estrutural, constitutiva, entre o sujeito e o sentido.

O que pretendo verificar, em relação ao sujeito-mbyá, é, de que maneira, dadas as condições reais de vida desses guaranis (mitos, ritos, imaginário, organização social, etc.), este sujeito se constrói e se institui discursivamente. Em suma, verificar quais os processos da formação histórico-ideológica que são postos em funcionamento na sociedade mbyá, mediante os quais opera-se a construção e a instituição do sujeito-mbyá.

Em primeira instância, há que se considerar que “a sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias” (Goffman, 1988:11). Dependendo da situação conjuntural, esses atributos de identidade social podem ser manipulados, ora como emblemas ostensivamente usados, ora na qualidade de marcas estigmatizantes e que devem ser ocultas e/ou dissimuladas. Tem-se assim a operacionalização de um jogo

atributivo/valorativo entre a auto e a alter imagem, que permite, de acordo com o contexto situacional, diversas manifestações discursivas. Este jogo de atributos de identidade e seus efeitos de sentido não se restringem às relações entre grupos indígenas e sociedade envolvente, relação já historicamente marcada, na qual se sobressaem os preconstruídos, mas igualmente na relação interétnica entre grupos e subgrupos, de mesma filiação lingüística. Assim sendo, esses atributos de identidade (língua, pintura corporal, instrumentos, vestuário, etc.) podem servir para valorizar ou para estigmatizar um determinado indivíduo, uma categoria social, ou uma etnia.

Considerar o processo de construção da pessoa entre os mbyá implica em compreender que o homem se manifesta como sitio de ambigüidade. Esta ambigüidade se imbrica à negatividade da mundivivência mbyá, a qual, por sua vez, apresenta estrutura antinômica. A antinomia fundamental é aquela que se estabelece como antitopia entre o cosmológico e o social, no entremeio das quais a humanidade, na visão mbyá, se debate. A partir dessa dicotomia inaugural, outras se abrem: ordem terrena/ordem divina, individual/coletivo, corpo/palavra, teko axy/mará ey.

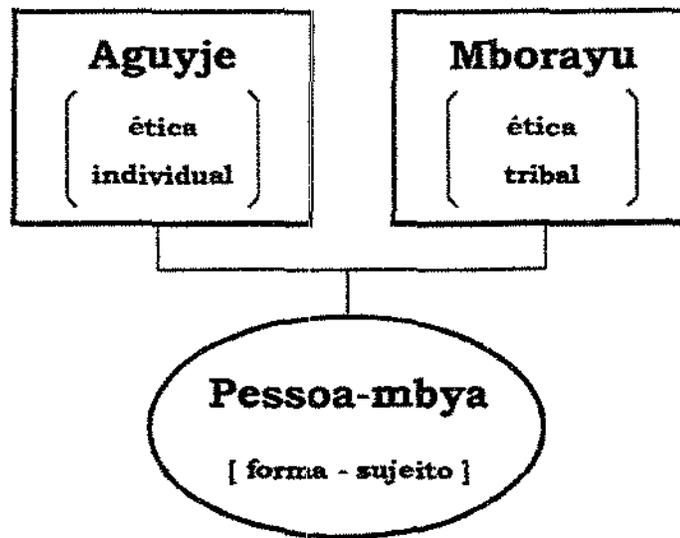
Evidentemente, não é meu objetivo (re)fazer a descrição etnográfica dos mbyá (já realizada por Cadogan, Schaden e por Pierre e Hélène Clastres, a partir de quem o meu trabalho analítico deriva), mas tentar, com base nos dados apresentados e analisados, procurar compreender como a discursividade mbyá se constitui e de que modo atua em várias instâncias da sociedade mbyá.

Para os fins que pretendo, uma propriedade da discursividade mbyá se evidencia: o logos. Na construção da sociedade e do sujeito mbyá, o logos é o que, de fato, institui a especificidade da pessoa-mbyá. Para este grupo guarani, o homem existe enquanto palavra (ayvu ou nheẽ), sendo que o corpo é o esqueleto que carrega/porta a palavra-habitante. Assim, é a presença desta palavra-alma (ou palavra-habitante) que se constitui na condição fundadora para a construção simbólico-discursiva da forma-sujeito entre os mbyá.

As marcas lingüísticas desses logos fundador são os termos **mborayu** e **aguyje**. O estado de aguyje é o estado de perfeição física e espiritual alcançada na vida terrena (o tempo da prova), a completude acabada, que significa que o indivíduo logrou libertar-se das paixões próprias à carne e ao sangue, tendo superado as imperfeições da vida terrena. Trata-se de uma experiência centrada no indivíduo, independentemente das condições da coletividade. Já mborayu, cujo sentido comum é 'amor' (em sentido genérico), toma um sentido social e esotérico de reciprocidade e manifesta o estado de

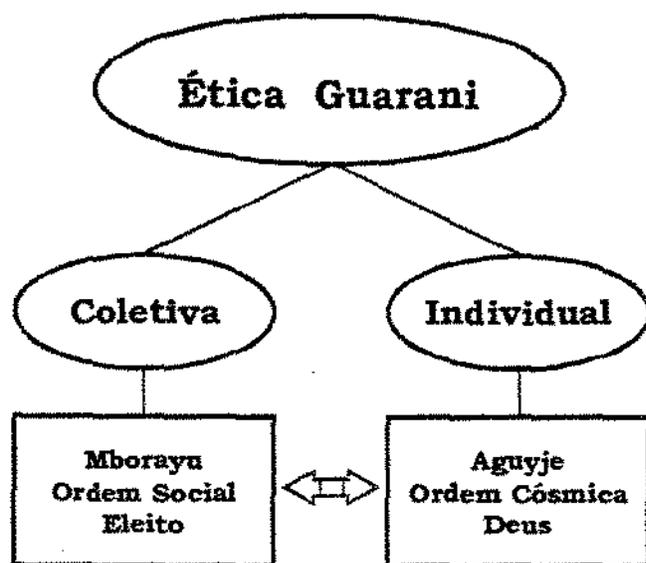
solidariedade tribal. Trata-se, pois, de uma experiência coletiva, sem a qual não haveria organização social.

Assim, tanto a pessoa-mbyá como a ética são construídas com base nesses dois conceitos axiais, afinal a unidade dialética da lógica mbyá é dual. A pessoa-mbyá existe, portanto, na confluência de dois vértices éticos (o privado e o público) que, a despeito de suas contradições, não se excluem, mas participam integralmente da instituição do ser-mbyá.



Deste modo, a ética guarani mbyá se estrutura sobre uma dupla articulação. Uma negativa, relativa ao teko axy, e outra positiva, relativo ao tempo da prova para o aguyje. Essa dupla estruturação é a representação, no âmbito da organização social, da ordem do sagrado, atravessada pela negatividade fundadora dos mbyá, segundo a qual, para alcançar a ascese radical, o estado autêntico de aguyje, é imprescindível renunciar ao teko axy. O sujeito mbyá deve, por conseguinte, renunciar à ordem social, isto é, ao radicalmente humano.

A articulação da ética guarani manifesta em sua estruturação relações com a ordem divina e com a ordem social. Isso permite, então, esquematizá-la do seguinte modo:



Desejo recordar, neste ponto, a diferença entre individualismo e individualização, a partir das considerações de Haroche (1992):

- ⇒ **Individualismo**: possibilidade de resistência e revolta do indivíduo, centramento no Eu: polissemia.
- ⇒ **Individualização**: imposto pela organização social, como forma de isolamento estratégico. Nuclearização do indivíduo que procura abstrai-lo da ordem histórico-social.

Além do mais, ambas as categorias dizem respeito à formação histórica e às relações que são socialmente determinadas e referentes às condições nas quais a sociedade se constrói. O individualismo e a individualização são, sobretudo processos resultantes da “atitude que cada período histórico tem acerca da posição do indivíduo no mundo e na vida histórica” (Gramsci, 1978b:53). Sendo, então, formas históricas, tanto o individualismo como a individualização extrapolam ao âmbito das escolhas pessoais (como atitude individual diante da vida, escolha personalística ou temperamento), e se articulam nas relações socialmente contraídas e, igualmente, nos processos discursivos existentes em cada sociedade.

No terreno da organização social dos mbyá atua um jogo de individualização que desemboca na estruturação de uma ética individual. A organização/instituição social atua no sentido de induzir o indivíduo ao isolamento, face ao destino comunitário, em busca de sua própria salvação. Esse movimento de individualização joga mais fortemente na experiência religiosa, de modo que a ética individualizadora parece remontar à mitologia, a qual, em seu papel de fundadora de macroestruturas sociais, age sobre “um princípio de visibilidade que isola cada sujeito de todos os outros” (Haroche, 1992:23). Assim, o

fundamento mítico, que origina esta ética individualizante, funciona no sentido de tornar cada indivíduo particularizado. Transforma cada indivíduo isolado em um ente dotado da total capacidade de buscar e encontrar a Yvy Marã Eý, independentemente da comunidade tribal, espaço social no qual, entretanto, a sua experiência religiosa individual ocorre, recebe e atribui sentido. Destarte, conquanto haja uma força isoladora socialmente atuando na nuclearização dos indivíduos, é somente no espaço social, em relação à comunidade, logo, à ética coletiva, que a experiência do aguyje e da Terra Sem Males faz sentido e torna-se efetiva.

Como visto acima, o processo de fundação da ética individualizadora, que sustenta a procura da Terra Sem Males, é contraditória e complementar aos mecanismos comunitários (a produção e distribuição de bens, por exemplo). Trata-se de um mecanismo ideológico que “descentra a determinação (que, de fora, constitui o sujeito) colocando-a fora do sujeito” (Haroche, 1992:200). Neste caso, a determinação ideológica age no sentido de criar a ilusão de que é unicamente na condição de indivíduo isolado, abstraído ou alienado que existe a salvação. Dessa forma, o indivíduo releva-se constitutivamente esquecido de que só é indivíduo e ser social, capaz, por conseguinte, de realizar a aguyje, por fazer parte de uma estrutura social particular que é, enfim, a sua realidade sócio-histórica.

No jogo dialético entre indivíduo e comunidade, ou entre o Eu individual e o Eu coletivo, não existe exclusão. É da sua unidade conflitante que emerge o ethos tribal, a condição de ser da solidariedade tribal. Neste sentido, são esclarecedoras as palavras de Clastres, quando afirma que:

“Entre o Eu do indivíduo e o Eu dos deuses existe a tribo. Mas a comunidade não se reduz à simples adição de indivíduos escolhidos pelos deuses. Eles são eleitos como membros da tribo (...). Na origem do tribalismo guarani encontra-se a divindade da ayvu: o ser social da tribo enraíza-se no divino.

A substância da sociedade guarani é seu mundo religioso (...). A relação dos guarani com seus deuses é o que os mantém como Eu coletivo, o que os reúne em comunidade de crentes.”

(Clastres, 1990:29;11)

A ética mbyá comporta, então, uma noção de virtude, que não consiste na observação das regras mundanas, mas às normas fundamentais e ao dedicar-se à plenitude do aguyje. O sujeito-mbyá centra-se em sua alma-palavra e se comporta em consonância com esse princípio. A sua prática virtuosa não necessita submeter-se ao reconhecimento ou aprovação dos demais membros da comunidade. Nem implica,

necessariamente, em ações que redundem em benefícios para a tribo, embora lhe seja facultado agir em função da solidariedade tribal, pois o mborayu se constitui igualmente num dos formadores dessa virtude e um dos sustentadores do sentido divino do aguyje. O que, de fato, importa ao indivíduo mbyá é a virtude que se encontra implicada no fato dele ser portador de uma alma-palavra. Para tal, ele se dedica à reflexão, ao canto e à dança propiciatórios.

Na ordem discursiva mbyá, a virtude é parte da herança divina e, portanto, existe inerentemente no jeguakava. Neste sentido, não compete ao homem transformar-se, pois a alma que porta, por ser manifestação da palavra divina, implica que não somente o indivíduo, mas todo corpo social mbyá encontram-se enraizados na ordem divina (Clastres, 1990). Assim, então, a virtude mbyá consiste em obedecer a essa ordem divina, fora da qual a sociedade mbyá perde seu sentido. Trata-se, pois, de uma concepção e de uma prática de virtude bem diferentes da noção de virtude herdada da tradição aristotélica, embora guarde certa semelhança com concepção burguesa centrada no desenvolvimento da virtú (Boal, 1975).

Saber-se divino e, por essa razão mesma, encontrar-se incapacitado para mudar sua natureza não provoca, no entanto, imobilismo entre os mbyá, dado que o fatalismo não lhes garante a passagem para a Terra Sem Males. Uma vez que a experiência do aguyje e do ikandire é individual e condicionada, pelo oguerojera, à vontade de cada um, não é possível alcançá-la pela espera inercial ou pela fatalidade. Cada indivíduo deve, isoladamente, buscar o seu momento de êxtase. Cabe-lhe exercitar o saber de que é dotado, por ser o guardião de sua alma-palavra. Diferentemente dos tempos antigos quando era preciso pôr-se em longas marchas visando buscar a Terra Sem Males, na atualidade, essa busca se realiza reflexivamente, em forma de viagem interior. Não é mais a perambulação que fará o mbyá chegar ao seu destino desejado, mas o poder das palavras e das danças. Deste modo, aguyje e ikandire são os parâmetros que determinam a virtude mbyá, síntese da individualidade e do mborayu.

Em suma, é somente conhecendo o processo de instituição da noção de pessoa/ser mbyá, tal qual definida e instituída pela tradição, na unidade dialética entre o Eu coletivo e o Eu individual, que é possível verificar a construção discursiva da forma ou efeito-sujeito entre os mbyá. Isto é, o funcionamento do aparelho ideológico da sociedade instituinte da sociedade guarani mbyá.

TERCEIRO MOVIMENTO:

A HISTORICIDADE MITOPOÉTICA MBYÁ

*“Ñande Ru oiko i ague yvytu yma
[o vento originário no qual existiu Nosso Pai],
ojeupity jevy ma ára yma ojeupity ñavõ
[retorno cada vez que chega o tempo-espaço originário]
ára yma ñemo-kandire ojeupity ñavõ”
[cada vez que chega o ressurgimento do tempo-espaço primitivo]
(Ayvũ Rapyta: cap1-viii)*

1. OS TEXTOS COMO FATO E PRÁTICA DISCURSIVOS.

A resistência mbyá, materializada em parte na manutenção de sua religião como núcleo fundador, organizador e mantenedor de sua existência e identidade, revela-se uma estratégia de sobrevivência frente às pressões que a sociedade envolvente, desde o período colonial, vem sistematicamente dirigindo aos povos indígenas visando, sobretudo, através de um processo de deculturação e aculturação, inseri-los em seu sistema. Assim, não há como dissociar a afirmação mbyá de seus elementos culturais mais significativos da luta pela permanência de sua indianidade e da manutenção de seus direitos à terra e a um modo de vida social diferente (Turner, 1993).

Parte desse movimento de resistência, cujas origens remontam, documentadamente, ao período pré-colonial, relaciona-se à negação do confinamento às fronteiras territoriais e/ou à condição de conformação ao estado de vida atual. Não se trata, contudo, de uma forma de resistência que tenha sido desenvolvida como resposta às pressões comerciais e catequistas, ambas profundamente deculturadoras, pois já antes do estabelecimento das missões e empórios coloniais, os guarani registravam diversos movimentos migratórios.

Se não se desenvolve, entretanto, como atitude diretamente condicionada pelo processo deculturador colonial, a resistência pela negação à vida terrena serviu a dois propósitos concomitantes e contrários. De um lado, serviu ao sistema de conversão, ao permitir que fossem estabelecidas associações entre o ideal guarani e o cristão: a vida eterna, o paraíso, a imortalidade da alma, o deus criador. De outro, deu ensejo à resistência defletora dos mbyá, que se constituiu através de um processo de assimilar encobrindo, mediante o qual os elementos cristãos ajudaram a formar um jogo discursivo de transposição de sentidos. Ao ser acionado, esse sistema de transposição permite que os fundamentos da concepção mbyá fluam, ao serem opacificados, através da simbologia e da liturgia cristãs.

Parte da resistência transparece na recusa à assimilação. Em alguns subgrupos guarani, como entre os kayová, a recusa à sociedade envolvente sintomatiza-se em suicídio coletivo e sistemático, dada a ausência de perspectivas. Neste caso particular, deparamo-nos com uma forma extremada de resistência e negação absoluta da vida, justificada pelos princípios escatológicos que não apenas fazem menção a uma total e inevitável destruição, como fazem a apologia da morte como forma de libertação individual do sofrimento.

Um dos indicadores da recusa à assimilação corresponde ao modo como os guarani tratam sua aparência: desleixadamente. Como já demonstrado, dado que tanto o território, como a identidade são considerados pelos guarani componentes do sistema de

crenças, cuja unidade reside na interioridade de cada sujeito, não se manifesta nenhuma necessidade de ostentação exterior desses elementos. Isso não quer dizer que não haja imperiosidade territorial, visto que o território é a base da relação terra→TERRA, e esta é imprescindível para a construção da vida mbyá. O que não é relevante é a manifestação exteriorizada dessa relação territorial (espaço urbano, emblemas ou distintivos marcadores de etnia), uma vez que, no sistema de crenças e na prática discursiva, todos os índices materiais funcionam como dêiticos dos elementos que, em sua plenitude, pertencem à ordem divina.

A partir da constatação de que vive em um mundo imperfeito, incompatível, portanto, com o legado ao qual está destinado, a relação desenvolvida pelos mbyá com o fim desejado é mediada pela norma. A norma, que faz parte da recordação atualizada da discursividade mbyá, relaciona-se à promessa, cujo legado encontra-se estabelecido desde a fundação mítica da sociedade — “promessa necessária, *é preciso este ‘é preciso’ e é a lei.*”; “Que a promessa seja disto ou daquilo, que seja ou não mantida, ou que continue insustentável, há necessariamente promessa e, portanto, historicidade com devir” (Derrida, 1994:103). A norma funciona como promessa e como lei — da vida imperfeita derivam as doenças e a impossibilidade de tornar-se a erguer-se. Deste modo, a ética e a experiência mística conduzem-se pelo mesmo princípio institucionalizador: a norma, na qual a palavra e a alma-palavra habitante encontram o sustentáculo de sua efetividade.

Cabe, por conseguinte, aos textos um papel relevante no processo de atualização da memória, visto que neles encontra-se e se reproduz o acontecimento cosmogênico. Conseqüentemente, os textos integram o mecanismo de assujeitamento que opera na sociedade mbyá e, como tal, caracterizam-se como discurso. Em seu papel de fato discursivo, os textos compõem o complexo de práticas discursivo-ideológicas que se apresentam e representam nessa sociedade, através das quais o processo históricossocial mantém em funcionamento todo o complexo societário. Destarte, o discurso fundador integra o conjunto de processos pelos quais a sociedade não apenas produz as condições de sua sustentabilidade, como igualmente reproduz, como meio de manter sua hegemonia e homogeneidade, o sistema de valores e crenças que são determinados pelas condições materiais da sua existência, ou seja, é um dos componentes do aparelho ideológico da sociedade.

O acionamento dos textos põe em movimento um complexo de ações em uma totalidade que envolve simultaneamente o dito e o feito. Ademais, a recitação em público ou na esfera privada; em voz alta para uma audiência, seja em cerimônias formais ou em circunstâncias informais, ou na forma de solilóquio, implica sempre na utilização de

diversos recursos expressivos: dança, música, canto, gestualidade; além dos múltiplos meios de comunicação.

Cada espaço discursivo se compõe dessa totalidade, de forma que a aparente simplicidade e linearidade da performance se decompõe em multidimensionalidade. O complexo multidimensional não se materializa somente na performance, mas igualmente na estruturação textual: concomitância de tempos ou de episódios, repetições e retomadas, seja de expressões, seja de cenas narradas. Além disso, sendo prática discursiva, a performance, simultaneamente a sua fruição estética e ritual, funciona como parte do processo de assujeitamento, e contribui para a consolidação da identidade coletiva e/ou individual, como parte de todo um complexo histórico-ideológico que atua na sociedade. Trata-se de um processo de reconhecimento de si e do outro como diferente, sendo igual; ou do outro como desigual. De maneira que é possível conceber duas noções de outro, uma inclusiva (o mesmo e o outro na igualdade); outra exclusiva, que dispõe do mesmo e do outro no campo da desigualdade.

“Ñande Ru Ñamandu tenonde gua
o yva rã oguero-jera eỹ
mboyyve i...”

“Nuestro Padre Ñanderu, el Pri-
mero, antes de haber creado, en
el curso de su evolución, su futu-
ro paraíso...”

(Cadogan, 1959:14)

Este trecho indica que o futuro já se projeta no presente em que Nhamandu começa a se expandir: “antes de haber concebido su futura morada terrenal, antes de haber concebido su futuro firmamento, su futura tierra que originariamente surgieron.” (Cadogan, 1959:14). Ou, ainda uma outra forma de temporalidade:

“Ñande Ru oiko i ague yvytu yma,
ojeupity jevy ma ára yma ojeupity
ñavõ...”

“el viento originario en que existió
nuestro Padre se vuelve a alcanzar
cada vez que se alcanza el tiempo-
espacio originario (inverno)...”

(Cadogan, 1959:15)

Em que os tempos do antes e do agora, como perspectiva de futuro convergem para um mesmo tempo-espaco singular, a partir do qual todo o processo (re)começa: tempo cíclico.

“Ñamandu Ru Ete tendonde gua

“El verdadero Padre Ñamandu, el

o yvára petēi gui,
o yvára py mba'ekuaá gui
o *kuaa-ra-ra* vy ma
tatendy, tatachina oguero-moñe-
moña.

Primero,
de una pequeña porción de su pro-
pia divinidad,
de la sabiduría contenida en su
propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría crea-
dora
hizo que se engendrasen llamas y
tenue neblina.”

(Cadogan, 1959:19)

Ao longo do trecho citado, repete-se a condição que propicia a Nhamandu operar as transformações na velha ordem cósmica, das quais resulta a nova ordem universal: “de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora”. Repetição que funciona em vários níveis de compreensão, agindo como fixador da memória; como especificidade da presença-ação de Nhamandu, o não criado e aquele que porta em si mesmo a totalidade futura; como recordação exemplar, pois o desenvolvimento da pessoa e sua possibilidade de alcançar a perfeição encontra-se no interior de cada um, dado que cada adornado(a) é dotado(a) de uma alma-palavra, de uma porção de divindade.

A materialidade lingüística da presença imanente da divindade criadora na estrutura cósmica é dada pela expressão **oguero-moñe-moña** ‘fez com que se engendrasse’ (o- ‘3s’; guero ‘prefixo comitativo’; moñe-moña, forma reduplicada do verbo moña ‘fazer correr’, ‘correr atrás de’). O aspecto comitativo de -guero-, indicativo de que o sujeito participa da ação sobre um determinado objeto, acumula-se com o aspecto causativo de mo- e com a reduplicação moñe-moña, pela qual encontra-se indicado um movimento contínuo, progressivo, evolução, expansão ou transformação: das trevas faz com que seu corpo se constitua; de sua sabedoria criadora e, em consequência dela, faz surgir, transforma seres e coisas, cuja existência transcorre no movimento visível das migrações e/ou invisível do aguyje. A partícula guero indica, outrossim, que no objeto humano e não humano manifesta-se a presença do sujeito criador.

A passagem do percurso visível ao percurso invisível, ou da ação coletiva à individual e do texto mítico ao texto vocacional, assinalada por Clastres (1990), evidencia o desenvolvimento de novas formas de relação a partir das condições históricas em que a sociedade mbyá se processa. A construção dessas novas formas de relação, cuja materialidade histórica visibiliza-se nas práticas discursivas, encontra sua matriz ou formação histórico-ideológica na relação cosmológica **terra→TERRA**. Trata-se de uma constante da cultura mbyá, ao mesmo tempo em que opera como o fator fundacional do sentido da vida mbyá.

A historicidade da relação **terra**→**TERRA** provê de sentido o ritual, a ética, e a estruturação social, visto que é na base dessa formação histórico-ideológica que se formam as demais relações sócio-históricas com o mundo, a precedência do cosmológico (tempo-espaço, sentido), face ao social; a experiência religiosa; a negação do mundo físico e/ou temporal em favor da afirmação absoluta do mundo mítico e sagrado; a nostalgia do futuro e o sentimento de pessimismo de reflexão e otimismo de crença-ação presentificado em sua discursividade.

“Meu pai! Ñamandu! Você fez com que eu de novo me
erguesse!
Da mesma forma, você faz com que novamente se ergam
os jeguakáva, os adornados em sua totalidade
(...)
nem por mim, nem por seus filhos destinados à terra
indestrutível
(...)
Nada mais entre a totalidade das coisas, inspira valor ao
meu coração.
Nada mais me faz sinal para as futuras normas de minha
existência.
(...)
mas de meu sangue de natureza imperfeita,
minha carne de natureza imperfeita
se sacodem e jogam para longe de si
sua imperfeição.
É por isso que você pronunciará em abundância as palavras,
as palavras de alma excelente,
para aqueles cuja face não é dividida por nenhum sinal.
(...)
para todos os destinados à terra indestrutível.”
(Clastres, 1990:140-143)

Nesse texto, o sujeito assume uma posição suplicante-reivindicatória diante da entidade criadora, a forma-sujeito mbyá, por excelência. É de sua condição de criatura imperfeita que o enunciador lança suas palavras para perturbar o silêncio de Nhamandu. Temos aqui caracterizado o processo histórico-mítico que engendra e institucionaliza a sociedade mbyá: a relação cosmológica **terra** →**TERRA**, na qual o primeiro termo **terra** refere-se à terra do presente, do agora histórico; terra que, por ser parte e obra da imperfeição, isto é, a terra como **a'anga** 'imagem', 'imitação', 'cópia', 'sombra', é lugar de confinamento e desejo de libertação. O segundo membro da relação, **TERRA**, configura-se, ao mesmo tempo, como objeto de uma lembrança atualizada e objeto de desejo; presente-passado e presente-futuro, nostalgia e meta, presente como fundamento,

como memória e como vir-a-ser. TERRA, por ser o lugar originário e verdadeiro, é o lugar do sagrado: terra indestrutível.

Tal é a norma. A Lei, o princípio fundador e organizador do eixo social e do eixo místico que caracterizam a sociedade em crise dos mbyá. É a norma que, sendo legado e promessa, constitui o meio e a certeza de que a Terra Sem Males será, finalmente, alcançada. A certeza mbyá apresenta-se na forma de destinação, ou seja, como um ponto futuro ao qual devem atingir pelo esforço pessoal e coletivo, e não como predestinação. Trata-se de uma condição evidenciada pelo binômio **mburu** ou **nhemo-mburu** ('fervor religioso', 'inspirar-se de fervor religioso)/**mbaraete** ('fortaleza espiritual', dotar(-se) de fortaleza espiritual'). Pois é somente na condição de **py'a guaxu** ('coração grande', expressão metafórica que designa o ser dotado de mburu e de mbaraete) que é possível realizar a ultrapassagem para a Terra Sem Males.

Há uma constelação discursiva de termos que se reportam a essa condição essencial, e que é recorrente em textos os mais diversificados: alma-palavra habitante (**nheëg**), a posição vertical, o estar erguido (**ä**), o fazer com que pise ou se encarne (**mopyrö**), o estar sentado, o dar-se assento ou conceber (**nhemboapyka**). Essa coerência discursivo-textual, por sua vez, indica o centramento da discursivização mbyá em torno da formação histórico-ideológica na qual a relação disjuntiva **terra**→**TERRA** funciona.

Em toda enunciação, e mesmo no silenciamento, ressoa a palavra proferida pela divindade, cuja ressonância de fundo continua a vibrar, mesmo quando os deuses mantêm-se silenciosos, no movimento universal instaurado pelo **oguerojera**. As palavras de alma excelente são o sinal de que os deuses estão vivos e, concomitantemente, de que é sempre possível o reencontro, qual seja, a reversibilidade. Ainda que seja imprescindível que o indivíduo tenha merecimento, a palavra conduzirá os adornados à terra indestrutível: eis a certeza-promessa.

A temporalidade manifesta comparece como um outro fator de que se compõe a unidade discursiva da narrativa mbyá. Há um contínuo temporal que não significa cronologia, mas um conjunto de eventos atualizado pela memória e pela palavra-imagem que evoca e manifesta o destino mbyá. Assim como no canto em que **Nhamandu** inicia a criação do cosmo, no qual o tempo-espaço primitivo e o tempo-espaço novo se (re)encontram, no texto em apreço o tempo, do qual podem ser apontados alguns segmentos de sua aspectualidade: **fez/faz**, **destinados/futuras** normas, também aponta para o contínuo da memória atualizada e, finalmente, para o imaginário radical instituinte da historicidade mbyá: a constituição do ser mbyá, cujo centro encontra-se exterior à sua estruturação social, e que se apresenta como um tempo-espaço lá e como destinação fora do eixo social, a realizar-se no ou como devir .

A discursividade mbyá trabalha com o sempre presente do mito, no campo discursivo da rememoração e da antecipação, o qual se atualiza na contemporaneidade da narrativa e do ritual, sendo que este funciona como a materialidade histórica (o acontecimento) do mito. Trata-se de uma totalidade, ou de uma unidade complexa de sobredeterminações, que se estabiliza, ordena e produz as (novas) significações.

Eis, então, a totalidade. Totalidade a realizar-se e/ou totalidade acabada do aguyje. Totalidade do mundo na unidade da divindade, e totalidade quantificável dos adornados e eleitos que, segundo a norma, procederão à materialização da reversibilidade. Totalidade que não pertence à ordem do uno, mas à da dualidade: ypy ou yma/pyau, etc/a'anga, nheëg/angue, Yvy Marã Eý/Yvy Mba'e Meguá. Esses pares não configuram uma concepção maniqueísta, dado que, na contradição, constituem a unidade identitária mbyá.

A totalidade também se reporta à ética, em que a dualidade coletividade/individualidade igualmente participa do mesmo processo de dinâmica sócio-cosmológica. E, mais uma vez, detecta-se a intervenção da norma, manifesta como mborayu, o amor ao próximo ou a fonte daquilo que reúne e mantém a solidariedade e, portanto, a unidade e a história tribais, bem como o processo de totalidade acabada do aguyje. Assim considerado, não basta que um indivíduo isolado atinja o objeto de seu desejo místico, é preciso que esse processo se estenda à totalidade dos indivíduos: os que se erguem em sua totalidade, os adornados em sua totalidade.

Ainda relativamente à totalidade, opera a formação religiosa e metafísica. Terra e cosmo, as fontes da palavra e da alma (chama e neblina), a fonte da identidade tribal (mborayu), a norma, a lembrança da bela morada (memória social e mística), o legado e a promessa manifestos na possibilidade da reversibilidade pelo aguyje/ikandire são elementos que integram a formação do sujeito mbyá e, como tal, o fundamento de sua historicidade.

A questão da totalidade acabada e da unidade dual levam a considerar que, com referência aos sistemas religiosos mais conhecidos, a religião mbyá encontra-se mais próxima do budismo que do cristianismo. Essa constatação, corroborada por outros argumentos já apontados, não significa, entretanto, que não sejam perceptíveis ressonâncias cristãs no corpo doutrinário mbyá, as quais resultaram do longo tempo de contato entre os dois sistemas religiosos e apontam similaridades entre o papel fundador e direcionador da Lei, como ética e sustentáculo do caminho; do amor, como solidariedade e reconhecimento e da palavra, como criação e memória. Deste modo, à semelhança do que institui a tradição cristã, o percurso mbyá para a libertação passa necessariamente pela estrita observância da norma, pela solidariedade tribal manifesta

pelo amor e pelo papel fundador da palavra, em sua acepção de portadora de vida, por ser uma porção e um legado de divindade.

Assim, o discurso místico-esotérico mbyá funciona como um dos meios que mantém em operação o processo de assujeitamento e de estruturação identitária deste povo. A aspiração desses guaranis quanto à reversibilidade, à negação da ordem mundana para afirmar-se em sua totalidade acabada de humanos verdadeiros, manifesta-se na produção e na reprodução de enunciados de duplo espelhamento. De um lado, derivam de textos fundadores, como expressões parafrástico-polissêmicas destes e, atuam, então, como memória presentificante. De outro, atuam como manifestações ritualísticas, como meio de romper o silêncio constitutivo dos deuses e de fazer chegar a seu conhecimento os esforços para conseguir realizar a ultrapassagem. Neste caso, o texto atua como um indicador da continuidade e da perseverança dos mbyá, face às condições e contradições em que existe e processa sua história.

Sendo, constitutivamente, um princípio explicador e ordenador do mundo, o mito o historiciza, tornando-o inteligível e traduzível. Eis porque é possível a representação do que o mito conta no/pelo ritual, num espaço simbólico e vivencial em que o que se desenrola não se configura como encenação, mas representação e revivescência. Esse ato de presentificação, simultaneamente no tempo do mito e no tempo da história, é um acontecimento histórico, não pelo simples fato de ser um acontecimento, mas porque se insere em uma forma que é por si mesma histórica. O ritual apresenta uma dupla dinâmica, quer discursiva, quer socialmente, pois se enquanto performance ele é também um acontecimento, enquanto estrutura é uma forma histórica.

Dadas, pois, as condições em que se produzem e se reproduzem esses textos, sejam os míticos, os heróicos ou os esotéricos; sejam os de autoria coletiva ou os individuais, épicos e/ou vocacionais; e considerando, ainda, que eles põem em movimento uma gama variada de recursos, bem como implicam na utilização de meios diversificados, cabe admiti-los na qualidade de prática discursiva. A implicação analítica dessa assunção leva a admitir que cada cena enunciativa, em que tais práticas discursivas se realizam, configura um complexo expressivo-ideológico pelo qual é possível depreender o funcionamento da formação histórico-ideológica dos mbyá.

A análise dos aparelhos ideológicos de uma sociedade tribal envolve questões de etnohistória, de etnografia, de mitologia, de territorialidade, de relações interétnicas e lingüísticas. Envolve, ainda, um conhecimento das demais formas discursivas, tais como diálogos e pronunciamentos cerimoniais, falas de chefia, de karai, textos políticos, narrativas amorosas e todas as demais formas de expressão cotidiana. Contudo, tomando como base o conhecimento acerca dos mbyá que se encontra registrado na literatura especializada, já é possível adiantar que a formação histórico-ideológica, na qual o

imaginário radical instituinte mbyá se sustenta e que fundamenta os textos, centra-se na relação terra→TERRA. É essa formação que sustenta a discursividade mbyá e, conseqüentemente, os sentidos que se encontram nos textos e em todas as demais práticas discursivas desse povo guarani.

Com já foi visto em diversos excertos míticos e vocacionais, a discursivização mbyá se historiciza como instituição dessa unidade e continuidade histórico-ideológica que é a relação disjuntiva, heterotélica, terra→TERRA. Não é demais reforçar que a disjunção não se reduz à simples oposição maniqueísta. Ao contrário, ela é constituinte da unidade e continuidade que representa a totalidade dualística concebida pelos mbyá.

Desse modo, a discursividade mbyá, materializada nos/pelos textos, compreende a unidade complexa do dualismo terra-cosmo, que é, afinal, o núcleo irradiador de sentido e o resultado de um processo histórico, referente à natureza das relações que os mbyá mantêm com suas condições de existência.

2. O AYVU ROPYTA COMO DISCURSO FUNDADOR

Se é verdade, segundo Marx (apud Netto, 1986:26) que “o modo de produção da vida material condiciona o processo geral da vida social, política e espiritual”, então o conjunto das narrativas míticas, entre outras formas de expressão da vida mbyá, constitui a “forma ideológica” através da qual esses guaranis procedem à sua significação do mundo, isto é, fazem parte do aparelho ideológica da sociedade. A prática ideológico-discursiva mbyá promove a sacralização do mundo, autonomizando-o em relação a sua base material. Assim, por um efeito de deslocamento, sustentado pelo imaginário através de jogos de imagens, de representações e efeitos de sentidos, os mbyá transformam este mundo sacralizado, destituído de sua condição material, na única forma real de existência, em detrimento e em oposição antinômica à condição material de sua existência histórica, conforme pode ser deduzido da oposição ete/a'anga. Isto quer dizer que, tanto a história, quanto a existência são, para os mbyá, não um produto das condições históricas, mas uma representação, ou uma projeção como sombra da dimensão divina. Significa outrossim, que a historicidade mbyá manifesta-se como parte imanente do sagrado e somente na ordem do sagrado possui sentido.

Considerando, então, a questão da historicidade como um processo do imaginário radical instituinte, verifica-se que a sua operacionalidade deriva de um magma de significância, no qual concorre um complexo jogo discursivo formado por representações, palavras-imagem, imagens-remomoração, recordações atualizadas, imagens ideológicas, projeções de imagens, processos de esquecimento, formas de assujeitamento, filiações de sentido, formações histórico-ideológicas.

É este jogo, parte do sistema de deflexão ideológico-discursivo, que atua na memória e nas relações sociais e cuja superfície histórica manifesta-se através das diversas posições sociais assumidas pelos sujeitos, sistema de crenças, aspirações e atuação na organização social. Ao mesmo tempo, é o responsável pela imagem que cada indivíduo projeta para si e para o mundo, e através da qual se opera a identidade e a unidade histórico-social de um povo-nação, ou seja, o seu ethos.

De acordo com o processo sócio-histórico, magmaticamente condicionando e instituindo as relações consciência-mundo, é o fato de estar determinado por uma mesma ideologia que o povo-nação desenvolve uma memória de sentidos que lhe permite processar redes complexas de ligação, não somente com relação aos que lhe são contemporâneos, e às condições históricas de sua existência, mas igualmente com relação aos que lhe precederam. Com base no conceito gramsciano de **validade psicológica da ideologia**, ao qual também pode associar-se o conceito de **imagem**

dialética, institui-se aquilo que, sendo herança cultural, manifesta-se como memória social ou imaginário social, da qual os cultos, as normas de conduta e todos os demais elementos que compõem o ethos tribal são as suas formas de historicidade instituída. Esta transparece no imaginário instituído na forma de consciência social, estruturada pela ideologia e pelos processos de significação e de representação dominantes na sociedade. Trata-se, pois, de processos sociais de imagens da realidade, mediados pela linguagem, (re)produzindo-se na consciência e cuja sustentação, ou validade histórico-psicológica da ideologia, reside na ordem discursiva e no imaginário radical instituinte.

São mecanismos historicamente constituídos e instituídos, relativos às relações desenvolvidas e determinadas pelas condições materiais de existência, que atuam de modo a construir na sociedade um sistema, cujo funcionamento permite que cada indivíduo aí se reconheça e atue. Evidentemente, esses mecanismos, de natureza constitutiva, instituinte ou estruturante, operam de modo a opacificar na consciência do indivíduo e na forma-sujeito, como forma de esquecimento constitutivo, o processo de determinação histórico-ideológica, tanto das formas e razões sociais, quanto dos sentidos do dizer, mediante o jogo do já dito e do silêncio fundador.

A esses mecanismos instituintes correspondem os processos discursivos, os quais, por sua vez, formam uma rede complexa de procedimentos e formas. Dizer que há uma correspondência de processos não significa, contudo, estabelecer duas ordens de sistemas de significação, um de superfície e outro de profundidade ou, em outros termos, de haver intervalo entre interioridade e exterioridade dos sentidos. Significa, prioritariamente, afirmar que um encontra-se presente no outro e que ambos formam uma unidade dialeticamente indissociável, ainda que analiticamente desdobrável.

Interioridade e exterioridade, superfície e profundidade são topos analíticos nos quais é possível reconhecer o funcionamento dos processos e mecanismos histórico-ideológico-discursivos, cuja materialidade são as relações sociais e existenciais desenvolvidas em/por uma sociedade. Considerando um dos conceitos balizadores da AD, segundo o qual o discurso é a materialidade da ideologia e que a língua é a materialidade do discurso, justifica-se a afirmação de que a historicidade é a materialidade dos mecanismos do imaginário radical instituinte ou, dito de outro modo, da formação histórico-ideológica de uma sociedade.

Considerando, então, que os processos discursivos inscrevem-se na ordem da historicidade, no que respeita à sociedade mbyá, a historicidade bem como a discursividade, compreendem o sistema de sacralização do mundo, cujo núcleo é a precedência do cosmológico sobre o social, condição pela qual a errância constitutiva mbyá vê-se determinada. A organização sócio-cosmológica da sociedade mbyá representa-se pela relação **terra**→**TERRA**. Deste modo, todos os procedimentos e

manifestações discursivas ou da prática discursiva mbyá, como visto em relação à vida e à prática religiosas, à organização social e à produção da literatura oral, ressaltam a forma ideológica ou a imagem dialética de sua historicidade.

A concepção da sociedade como uma projeção da ordem cosmológica, assim como a da vida temporal como uma forma de infelicidade, cuja crise permanente só será resolvida pela passagem da condição de parcialmente humano para a de plenamente humano, experimentada no momento em que é atingido o estado de aguyje e a Yvy Marã Eÿ, atua como um mecanismo de deflexão ideológico-discursivo, cuja opacidade manifesta-se como esquecimento da base real sobre a qual essa concepção e toda prática discursiva se constroem.

É relativamente a esse processo histórico-ideológico-discursivo que opera a memória social, em seu papel de recordação atualizada, mediante a qual o passado continua permanentemente afetando o presente e o futuro. Para funcionar, a memória demanda dados materiais os quais, pela legibilidade e pela interpretabilidade, formam uma rede ou uma filiação de sentidos possíveis e legítimos de cada dizer e de cada interpretação. Em certo sentido, a memória social age como uma jurisprudência de sentidos, que condiciona a leitura e a interpretação, ao mesmo tempo em que condiciona a atuação individual e coletiva dos sujeitos.

Memória social e recordação atualizada manifestam-se nas práticas discursivas mbyá, quer sejam consideradas as ritualísticas, quer as de caráter privado e individual: as danças, as narrativas mítico-heróicas, as orações e hinos, enfim todas as formas em que se expressam os processos histórico-ideológico-sociais que formam e conformam os sujeitos mbyá.

Eis, pois, um exemplo da atuação do esquecimento e da opacidade discursivos, referente à constituição da forma-sujeito mbyá. Segundo a concepção de formação de pessoa, é a incorporação de uma alma-palavra habitante que transforma o indivíduo em sujeito ou em adornado(a), de acordo com a terminologia mbyá. É, então, como manifestação da divindade, e da sabedoria contida na própria divindade e em virtude da sabedoria criadora de Nhamandu, que se forma a pessoa mbyá. Deste modo, escapa-lhe, ou fica-lhe opacificado, todo o processo sócio-histórico e os mecanismos ideológico-discursivos que determinam o ethos da sociedade mbyá. O mesmo pode ser dito da relação **terra**→**TERRA**, como forma ideológica e autonomizada da relação **terra**↔**terra**, na qual as condições de existência mbyá tomam forma e sobredeterminam as relações daí desenvolvidas.

Relacionado à memória social e à recordação atualizada, como a materialidade do processo histórico e temporal mediante o qual o passado mantém sua atualidade e continua afetando o presente e o futuro, encontra-se o corpus mythorum, como a

totalidade daquilo que, através da transmissão, estabelece o elo de continuidade entre a origem, como produto da ação divina, e o momento atual, o télos manifesto da existência mbyá: a Terra Sem Males. Contudo, se o fim desejado e projetado da concepção-de-mundo mbyá é a Terra Sem Males, a história social desse povo guarani marca-se agonicamente pela heterotelia¹.

Há uma intangibilidade inerente à temporalização espaciotemporal de Yvy Mará Eý, visto tratar-se de uma entidade-locus sempre lá, fora do tempo-espaço daquele que a procura, de forma que ela semoventemente lhe escapa, fantásmica. Ainda que não pertença ao campo das fantasmagorias ou do delírio alucinatório, a Terra Sem Males não apresenta fronteiras definidas e, portanto, não possui acesso franqueável. É possível que essa imprecisão temporal e geográfica tenha contribuído para a passagem da busca territorial para a busca através da experiência esotérica.

Consideradas a partir da noção de imagem dialética, em que os processos instituintes se cristalizam, mesmo as heterotelias são interpretadas como manifestações da relação instituinte **terra**→**TERRA**, pois é imprescindível merecer alcançar o fim desejado, o que implica, por seu turno, em persistir na experiência vivencial das tentativas:

“no coração de seu firmamento iluminado de raios silenciosos
você, excelente, se ergue.

Apesar disso, eis-me novamente aqui pronunciando os hinos.

(...)

Pois, seguramente, meu desejo de saber as coisas
me esgota: danço, danço
e danço ainda.”

(Clastres, 1990:121).

O sustentáculo social da recordação atualizada e, por conseguinte, da memória social, é o Ayvu Rapyta, quer se o entenda como o fundamento da palavra, pelo qual o mbyá designa a condição essencial do ser, dotado da porção e da lembrança e da promessa divinas; quer se o entenda como o corpus mythorum que, funcionando através da transmissão, estabelece a condição necessária de unidade identitária, ao mesmo tempo

¹. Os registros históricos das grandes migrações apontam que elas não conseguiram realizar o fim pretendido: houve dispersões, recuos, desvios de rota, estabelecimento de novos assentamentos. Por outro lado, também ocorre a heterotelia concernente à jornada místico-individual, forma abstratizada e individualizada dos grandes movimentos migratórios, uma vez que, a despeito dos esforços para (re)erguer-se, o estado de aguyje e a passagem para a Terra Sem Males, sem que seja necessário passar pela experiência da morte (onhemokandire) não se realiza.

em que exerce um papel de comprovação e demonstração do sistema de crenças como verdade.

É neste sentido, como propiciador da memória social e como recordação atualizada, que o Ayvu Rapyta se apresenta como discurso fundador. Há dois níveis de interpretação para o termo fundador. No primeiro, faz-se presente sua ação constitutiva da memória social. No segundo, são considerados os processos histórico-discursivos componentes do magma de significância. Aplicando o conceito de discurso fundador ao Ayvu Rapyta, este manifesta-se em seu papel de palavra criadora e vivificadora pois, segundo assevera Cadogan (1959), os mbyá acreditam que a palavra, sendo de origem divina, aparece como a primeira obra de Nhamandu, realizada no momento em que este, em meio ao caos primigênio, assumia a forma humana.

Com referência aos processos discursivos, o Ayvu Rapyta encontra-se na base das redes de filiação de sentidos que, integrantes do magma de significância, atuam na sociedade mbyá. O Ayvu Rapyta é parte inextricável da formação histórico-social e das práticas discursivas mbyá, visto que, pela transmissão e manutenção das narrativas que contém, vivifica-se o acontecimento singular da criação e da instituição do universo. De forma que o acontecimento singular produz-se e se reproduz indefinidamente (função da recordação atualizada), ao mesmo tempo em que dele se desenvolve uma série (ou séries) de novos acontecimentos, os quais, em sua dispersão significante, vão produzindo novos sentidos, enquanto mantêm a continuidade dos sentidos cristalizados.

Atuam, assim, no processo de transmissão, um procedimento discursivo simultaneamente parafrástico e polissêmico, mediante o qual opera o mecanismo de validade psicológica da ideologia, responsável pela conformação do sujeito aos processos de assujeitamento (esquecimento e opacidade constitutivos da formação histórico-ideológica). Caracterizar o processo de transmissão como uma forma parafrástico-polissêmica implica em constatar que os sentidos, ao reproduzirem os sentidos tradicionais, deslocam-se e produzem novas significações, como, por exemplo, a passagem da solução coletiva das grandes migrações para a individual do recolhimento e da reflexão metafísica, como forma de obter a passagem para a Terra Sem Males.

Os textos míticos constituem a materialidade da forma ideológica pela qual a sociedade mbyá, em sua estruturação social e imaginária, se projeta na consciência histórica dos sujeitos. A presença discursiva desses textos manifesta-se, além de sua forma tradicional, em outros textos, coletivos e/ou individuais, religiosos ou profanos e, em suma, nas práticas discursivas e nas práticas sociais existentes nessa sociedade. Não é à toa que o substrato que justifica o esforço mbyá para libertar-se do jugo da Terra Má enraiza-se nesses textos fundadores.

Como exemplo dessa constelação de textos produzindo e reproduzindo os fundamentos instituidores da sociedade e do ser mbyá, podem ser citados: as fórmulas e o ritual de imposição de nomes; as prescrições medicinais, cujo pressuposto teórico estabelece que doença e modo de vida imperfeito são indissociáveis, do que se deduz que saúde e ética são mutuamente determinados; os princípios e normas de agricultura os quais estabelecem os ritos para que o plantio e a colheita ocorram de forma saudável e abundante, de acordo com os desígnios divinos; as narrativas e os preceitos do messianismo; o culto à palavra e a divisão entre língua profana e língua sagrada; as reflexões acerca do conceito de alma e as várias formas lingüísticas em que ela se manifesta; os textos individuais de caráter vocacional, nos quais evoca-se o destino e o legado mbyá: a promessa e a norma; os textos propriamente religiosos, especialmente aqueles que fazem menção ao acontecimento da criação e do estabelecimento dos fundamentos que sustentam a sociedade mbyá².

“Jeguakáva porangue i,
jachukáva porangue i,
ñembo-rerovy’a arã i
ijapyka pota ma vy,
ñande yvy py emondo
ñe’eng porã imopyrõ vy,
e’i Ñande Ru Tenonde
gua’y Ñe’eng Ru Ete py.

“Cuando está por tomar asiento
(nacer) um ser que alegrará a los
que llevan la insignia de la mas-
culinidad, el emblema de la femi-
nidad, envia a la tierra una pala-
bra-alma buena para que se encar-
ne, dijo nuestro Primer Padre a
Los verdaderos padres de las pa-
labras-almas de sus hijos.”

“Ne m’aendu’a ke che reé ne ãmy.

“Acuérdate de mim en tu corazón
(en tu vida, tu ser).

Aipo che reé aroñemongeta va’erã
che reé ne ma’endu’a ramo.

Así, yo haré que circule mi pala-
bras (inspirándote) por haberte a-
cordado de mí.

A’e vare cheé aroñemongeta
va’erã che ra’y mbovy katu
e’y cheé ano’ã va’e gui.

Así, yo haré que pronuncien pa-
labras (para tu inspiración) los
excelsos innumerables hijos que yo
albergo.”

“A’e va re ndeé, yvy py ma
reikóvy, che amba porã re
ne ma’endu’a va’erã.
Cheé aroñemongeta ramo
nd’apytére, nde reko mboovái
arã jipói va’erã yvy rupa
reko achy re.”

“Por conseguinte tu, cuando mores
en la tierra, de mi hermosa mora-
da has de acordarte.
Inspirándote yo hermosas pala-
bras en tu corazón (coronilla), no
habrá quién te pueda igualar en
morada terrenal de las imper-

². No Ayvu Rapyta, de Cadogan, correspondem aos três primeiros episódios da criação : a aparição de Nhamandu, o fundamento da linguagem humana, e a fundação da primeira Terra.

fecciones.”

“A’ e va re ma, ñande ñaenói ague rupi oñeenói ma vy aé yvy rupa oguerovy’ a va’erā mitā, ndo guero-pochy véi ma va’erā.”

(Cadogan, 1959:39-41)

“Por consiguiente, solamente cuando ellos se llamen por los nombres que nosotros les damos, hallarán gozo los niños en la morada terrenal y dejarán de reberlarse.”

“A’ e vy ty, ñe’ā che mby’ aguachu reko rā, aikuaā iño va’erā. A’ e a rupi a’ e ramo aiko, che che Ñe’eng Ru Ete kuéry oecha āguā; kuri katué ramo jepe ñe’ā mba’ e i e’iuka ño va’erā.”

(Cadogan, op. cit.:91)

“Perseverando así, aprenderé numerosas palabras para fortalecer mi espíritu. Por esto es que concurre a tales lugares, para que lo vean los verdaderos padres de mi alma; y para que en un futuro no lejano me hagan decir muchas palabras.”

“Amombe’u pota marā rami pa Ñande Ru tenonde ocha ñande ma’etý reko rā i. Amoñeychyrō pota ma’-etý reko rā a’ e javi.

“Explicaré las normas que nuestro Primer Padre dejó para la agricultura. Enumeraré en su totalidad las reglas concernientes a la agricultura.”

“Ne rembi’u reegua ijaguyje ramo, r’uka i va’erā ne retará kuéry a’ e javipe. A’ e javi ja’u avói ma tembi’u aguyje oiko; takate’ymbyrā eý. Ja’uka ramo a’ e javipe, a’ e va re aé, Ñande Ru oecha vy aé ñande porayú, ñama’etý āguā ombojoapy i jevy jevy va’erā.”

(Cadogan, idem:129;131)

“Habiendo sazonado tus frutos, darás de comer de ellos a tus compueblanos sin excepción. Los frutos maduros se producen para que de ellos coman todos, y no para que sean objeto de avaricia. Dando de comer a todos, solo así, solo viendo nuestro Primer Padre nuestro amor al prójimo, alargará nuestros días para que podamos sembrar repetidas veces.”

“Karaí Ru Ete Mirí, kochí ja, Yvy Mbytépy rāgē oñemomburu i. A rire ma, Yvy Katúre oó. Parana rakāre ijaguyje, oó ma Para Gwachu kupépy, ogueño’ā yvy ju mirí.”

(Cadogan, idem:145)

“Karaí Ru Ete Mirí, el dueño de los cerdos, comenzó primeramente a dedicarse a la obtención de fervor en el centro de la Tierra. Luego fué a Yvy Katu. Entre los afluentes del Parana, obtuvo *aguyje* y se trasladó allende del Mar Grande, donde juntó tierra mulagrosa, indestructible.”

“a’ e kue i py:
Ñe’eng Ru Ete pavengatu,

“a ellos (los citados) también llamamos: excelsos verdaderos pa-

Ñe'eng Chy Ete pavengatu, ja'e.

dres de las palabras-almas; excelsas verdaderas madres de las palabras-almas.

"A'e ramo ma, ayvu marã eý
kurié ramo jepe oguero-kangy
katuí vare'y jevy ma ore, yvára
tyreý mbovy i, ro-gueropu'ã ma.

"En virtud de ello, palabras indestructibles (o: carentes de mal) que en ningún tiempo, sin excepción, se debilitará, nosotros unos pocos huérfanos del paraíso, volvemos a pronunciarlas al levantarnos.

A'e va re, toropu'ã jevy
jevy, Ñamandu Ru Ete tenonde
gua.

En virtud de ellas, séanos permitido levantarnos repetidas veces
Oh! verdadero Padre Ñamandu, el Primero.

"Ñe'eng mbyte ojeayupi ma vy,
oó jevy ma vy imboú are, ambare,..."

"En virtud de haberse elevado el germen de la palabra (al cielo), y haber retornado a la morada de quien la enviara..."

"Ara kañy rire, ára pyaú
ramove
cheé, yvyra ikãgã amoñe'ery
jevy va'erã,

"Despues de hundirse el espacio y amanezca (surja) una nueva era yo he de hacer que circule la palabra nuevamente por los huesos de quienes portaran la vara-insignia,
y haré que vulevan a encarnarse las almas."

amopyrõ jevy va'erã ñe'eng."

(Cadogan, idem: 23-24; 49; 50)

"essa criança na qual ele fez com que uma Palavra viesse habitar.

"você os tomará em sua Palavra
com vistas às normas futuras
do valor do coração"

(Clastres, 1990: 117-118)

"Não é aos seres doentes de vida imperfeita
que é detinada a nostalgia dessas coisas;
apesar disso, eis-me aqui, tenso em um esforço sem medidas
de meu hino, de minha dança.

Ensine-em, diga-me
de qual fonte, de qual fonte,
de qual saber das coisas,
houve um dia, para você, algum dia
pronta proveniência de grandeza de coração.

(...)

É para que isso aconteça
que venho perturbá-lo,

Oh! Namandu pai verdadeiro!”

(Clastres, op. cit.:121;124)

“Você não pronuncia as palavras onde habitam
as normas futuras de nossa força,
as normas futuras de nosso fervor.

(...)

Também, por tudo isso,
não é de forma alguma em vão que tenho, quanto a mim,
necessidade de suas palavras:
as das normas futuras da força,
as das normas futuras de um coração valoroso,
as das normas futuras do fervor.

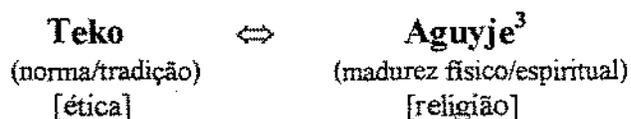
(...)

Eis porque você pronunciará em abundância as palavras,
as palavras de alma excelente,
para aquele cuja face não é dividida por nenhum sinal.
Você pronunciará em abundância as palavras,
Oh! Você, Karai Ru Ete, e você Karai Chy Ete,
para todos os destinados à terra indestrutível,
à terra eterna que nenhuma pequenez altera,
Você, Vós!”

(Clastres, idem: 141; 143)

Em cada um desses excertos, encontra-se o questionamento fundamental da crise social e esotérica da sociedade mbyá: o confinamento à terra imperfeita e o desejo-obsessão de, negando-a, reincorporar-se à ordem da divindade. Ao mesmo tempo em que o questionamento evoca problemas de ordem religiosa e metafísica, a determinação da norma aparece como a condição necessária a ser satisfeita. O fervor e a grandeza do coração passam, obrigatoriamente, pela observância dos princípios éticos de solidariedade tribal, manifesta nos preceitos relativos à produção e ao consumo de alimentos, dado que o alimento pertence a todos, de medicina (doença ⇔ vida imperfeita), e nos preceitos de totalidade: é a totalidade dos adornados que deve erguer-se.

A relação entre a força e o fervor, dois princípios que integram o mecanismo que possibilita alcançar o estado de aguyje, apresenta-se da seguinte forma:



³. Manifesta-se aqui uma outra ressonância cristã. De acordo com a formação ético-teológica do cristianismo, a obtenção da santidade condiciona-se à estrita obediência à Lei. Mais uma vez, entretanto, não há como estabelecer o grau de associação entre essas duas concepções ético-religiosas.

Assim, indivíduo e coletividade não se conflitam. As ações político-sociais coletivas e as de cada indivíduo partilham os mesmos princípios e visam o mesmo fim, representado pela reversibilidade que, no caso mbyá, significa a promessa-legado de libertar-se do exílio da terra imperfeita, reincorporar-se à terra perfeita, sem que para isso seja necessário estar morto. Nesse sentido, os karai desempenham um papel político e social único como articuladores entre a instância social e a individual, e entre estas e o a esfera divina, como depositários e anunciadores da promessa. Considerando-se que, tanto no que se refere a sua atuação, quanto a sua posição social, eles não apresentam ligação com nenhuma aldeia ou família, constata-se que os karai definem-se pelo entremeio; são os mensageiros, os portadores das notícias e os mediadores entre a dimensão social e a cósmica.

Como magma de significância, o Ayvu Rapyta encontra-se na base de todos os processos de formação e produção de efeitos de sentido. Presentifica-se nas práticas discursivas e nas ações que mantêm em funcionamento a sociedade mbyá. O Ayvu Rapyta estrutura-se e resiste como verdade histórico-social, e como forma ideológica projetada em sua historicidade.

O Ayvu Rapyta é, pois, o fundamento da vida e da sociedade mbyá. Multidimensionalmente, desempenha papel de texto sagrado, de documento histórico, de teoria cosmológica, de sistema teológico, de fundamento da ética, de registro institucional, de fonte de criação da literatura oral, de exemplo normatizador que inspira o esforço para a realização da reversibilidade. Em sua totalidade histórica e discursiva, os textos do Ayvu Rapyta materializam os processos histórico-ideológicos que formam e sustentam a sociedade mbyá, ao mesmo tempo em que funcionam como o mecanismo que prove de sentido e historicidade (validade psicológica da ideologia) a relação fundadora terra→TERRA, a partir da qual se estrutura e institui o ethos mbyá.

3. O MITO E A FUNDAÇÃO DO ETHOS: A MEMORIA SOCIAL

Não é demais insistir que a sociedade guarani mbyá apresenta a palavra divina, o logos, como centro nervoso de sua estruturação, pois é como tal que ela se representa. Esta, porém, não é uma característica exclusiva da sociedade mbyá, visto que semelhantemente a ela, muitas sociedades indígenas sulamericanas concebem o mundo como permeado e, de fato, organizado pela palavra (Sherzer, 1990), isto é, pelo discurso de origem divina. Outra vez, é preciso insistir que aquilo que faz a especificidade da sociedade mbyá, dentre as sociedades indígenas da América do Sul, é o funcionamento discursivo de um conjunto de valores e atitudes, relativos à preservação de sua unidade religiosa, através do qual a sociedade tribal mantém-se exclusivamente interessado na superação de sua condição histórica. A diferença reside no fato de que tanto discursiva, quanto socialmente, os mbyá têm como referência de vida, um centro que se encontra exterior ao seu contexto histórico-social.

Nhamandu pode ser descrito como um protodeus, aquele a partir do qual outros deuses são gerados. De acordo com a linguagem esotérica dos mbyá, Nhamandu é referido como o **Sem-Umbigo**, significando aquele que não passou pela experiência do nascimento. Na teogonia mbyá, apenas uma categoria de entidades divinas tem umbigo, são os filhos gerados pelos Ru e Xy Ete (estes, descendentes diretos de Nhamandu e, portanto, também sem-umbigo), os Py'a Guaxu. No plano da articulação humano/divino, são os Py'a Guaxu aqueles que mais proximamente se relacionam com os humanos: são uma espécie de guardiões que esperam os sinais dos humanos para levá-los às demais divindades. E é exatamente o fato de terem umbigo, sinal comprobatório de seu nascimento, que os aproxima, por semelhança da dimensão humana, pois também os humanos passam pela prova do nascimento e, por isso, têm umbigo.

De todo modo, o funcionamento do processo de metaforização, altamente produtivo nas narrativas mbyá, indica que, discursivamente, ele constrói uma ontologia. Assim, a elaboração da metafísica mbyá tem no uso de metáforas o procedimento discursivo através do qual a construção do ser-mbyá se visibiliza. Nesse processo de afirmação ontológica atuam, simultaneamente, a representação (alegoria, simbolização) e a identidade (afirmação do ser). De modo que ao dizer que a bruma é a palavra, a argumentação mbyá, cuja materialidade lingüística é um complexo de metáforas e metonímias, coloca em jogo uma cena enunciativa na qual a bruma é concomitantemente fenômeno meteorológico e uma das manifestações espectrais de Nhamandu, e o princípio da vida mbyá que é o logos divino; a palavra é o dito e o que habita cada indivíduo e o

faz ser. O mesmo ocorre com os demais conceitos que, em sua totalidade, constituem o sistema de pensamento e o cerne da vida dos mbyá.

A fim de evitar qualquer tipo de constrangimento às suas crenças e práticas religiosas, os mbyá usam do simbolismo cristão, deslocando-o e ressignificando-o em uma outra ordem de sentidos e outra prática discursiva.

A interpretação do mundo, a elaboração e observação de normas de conduta, a estruturação da organização social e todas as instituições da vida tribal (o campo político e público), entre os mbyá, estão fundadas no corpo religioso e doutrinário, historicamente instituído, e cuja voz imemorial fundadora são os mitos cosmogônicos. Na totalidade da vida mbyá, seja na esfera pública, seja na privada, os sujeitos mbyá são instituídos e conduzidos pelo princípio religioso fundamental. Essa característica — o fundamento religioso como base e sustentáculo da vida em sua totalidade — funda os mbyá como um povo teocêntrico. A organização política desses guarani reflete esse princípio estruturador da sociedade mbyá. A prevalência social dos karai, como responsáveis por um papel social relevante entre os mbyá, é um bom exemplo disso. Além do mais, é a condição de sociedade fundada na religião que, por sua vez, estabelece a contradição social e existencial essencial dos mbyá: o estarem seres terrenos quando a sua aspiração é serem entes divinos. Contradição entre a vida na terra imperfeita e a vida futura na terra perfeita. Contradição entre o que para eles é a essência (a esfera divina) e a aparência (a esfera histórica).

Os guarani mbyá instituem, em sua prática discursiva, um movimento de retorno. Reivindicam uma reversibilidade, a qual encontra sua razão de ser no fato de haver, como resultado de um processo histórico-discursivo singular, uma consciência da disjunção fundadora e, como tal, agônica, entre a dimensão humana e a divina. De acordo com o modo mbyá de interpretar e representar essa disjunção originária, a vida corpórea e histórica institui-se como um obstáculo à realização da superação do estado atual, considerado pela metafísica mbyá como imperfeito. Estado de imperfeição que implica a concepção dos seres e da vida, no plano terreno, como cópias dos seres originais que se encontram no plano divino. O tempo-espaco terreno, histórico-social, encontra-se, portanto, fadado a ser um simulacro de vida, um duplo da manifestação cosmológica no plano histórico, condição que lhes determina o sofrimento e, ao mesmo tempo, a busca pela superação da condição de simulacro. É nesse sentido que a pulsão de retorno e reversibilidade opera no imaginário instituinte e na prática discursiva dos mbyá.

Se a vida histórica se revela um confinamento, uma espécie de exílio metafísico, e a existência um simulacro, e sendo a sociedade mbyá regida por uma concepção religiosa diante da qual o investimento social e individual realmente determinante é aquele que se

dirige ao acúmulo de condições físicas e espirituais para alcançar o estado de aguyje, então é indispensável abandonar a vida terrena, negá-la como verdadeira. A condição básica para ultrapassar a distância física e simbólica, que separa o sujeito-mbyá de seu destino, é a renúncia radical à condição de humano. Na composição dessa visão-de-mundo, encontra-se toda uma simbologia que, ao mesmo tempo, interpela a sociedade mbyá acerca de sua origem, daquilo que perdeu e do que pode voltar a ter, caso seja capaz de superar a sua condição de simulacro. A historicidade mostrada manifesta-se, neste particular, na apresentação física do indivíduo mbyá, bem como no menosprezo com que lida com sua condição econômica, por exemplo.

Assim, pois, há dois eixos da historicidade constitutiva que operam conjuntamente na trajetória social e religiosa mbya. Um desses eixos é o que determina que a reversibilidade (a pulsão de retorno) não esteja voltada para o passado, isto é, não se trata de pleitear um retorno a um ponto original, mas, como bem o definiu Viveiros de Castro (1987), esteja direcionada ao devir, a uma perspectiva temporal que lança o sujeito-mbyá para frente. Trata-se, pois, de um movimento que supera a circularidade do eterno retorno, uma vez que descreve uma trajetória espiralada, cuja significação é de avanço e superação. O segundo eixo, operando no plano simbólico, determina a sublimação das condições objetivas de existência da sociedade mbyá. Ora, no jogo das contradições fundadoras da sociedade mbyá, sendo a vida verdadeira aquela que se encontra num lá tempo-espacial outro, o sentido da existência não pode estar circunscrito a essa vida imperfeita, visto que ela nada mais é do que cópia, forma hospedeira da palavra-alma habitante.

A prática discursiva dos mbyá manifesta a ação desse conjunto de contradições que se encontram na base de sua cosmovisão, isto é, em seu sistema de endo e de exo-representação. Os sistemas de endo e exo-representação fazem parte do mecanismo de validade psicológica da ideologia como a forma ideológica que tomam os processos histórico-sociais. De igual forma, são esses os elementos determinantes da historicidade mostrada¹, que se verifica na materialidade dos textos sagrados, no modo de vida mbyá e em sua discursividade.

Esquemáticamente, enquanto a noção de heterogeneidade constitutiva/mostrada, operando ao nível da estrutura linguística, implica em processos discursivos e

¹. Conceitualmente, a historicidade mostrada é a atualização, ou a fenomenalização. Da historicidade constitutiva. Enquanto operadores analíticos, historicidade constitutiva e historicidade mostrada (nos quais ecoa uma série de dicotomias conceituais similares dentre as quais se incluem a aristotélica, entre ergon/energeia, e a lacanianana, entre estruturante/estruturado) decalam-se, em parte, da noção de heterogeneidade constitutiva e heterogeneidade mostrada, de Authier-Revuz (1990, 1994) e, em parte, dos conceitos de imaginário instituinte, imaginário instituído, derivados do conceito de imaginário radical instituinte, de Castoriadis (1982).

psicanalíticos, a noção de imaginário instituinte/instituído refere-se a processos de natureza sócio-histórica-ideológica. O imaginário instituinte é aquele que é atemporal, embora se atualize histórica, social e culturalmente no imaginário instituído. Não se trata, todavia, de um processo do inconsciente, nem tampouco de fundamento metafísico, mas de um processo histórico-social e, como tal, determinado pelas condições materiais da existência. Relaciona-se aos processos de representação e simbolização a partir das relações que são desenvolvidas nas sociedades determinadas pelas condições objetivas aí presentes.

O imaginário instituinte é intangível à observação, tudo o que é dado perceber dele são seus efeitos e, portanto, não há como escapar de sua atuação pois, sendo um processo histórico e social, a sua superação implica recair em outra estruturação de imaginário. O imaginário instituído, por sua vez, é permeável à observação e à consciência, uma vez que sua ação é materializada nas palavras, nas ações: preconstruídos, preconceitos, medos, superstições, por exemplo. A evidência do imaginário instituído, ligada à ilusão da subjetividade, produz, como efeito de sentido, a ilusão de que o indivíduo é plenamente senhor de seu destino: daquilo que pensa, sente, imagina e enuncia. Neste sentido, por se estruturarem como processos histórico-sociais e discursivos, o imaginário instituinte e o instituído pertencem à ordem da ideologia.

De igual modo operam os conceitos de historicidade constitutiva e instituinte, historicidade mostrada-instituída. A historicidade instituinte da sociedade mbyá é aquela que determina as formas pelas quais os mbyá concebem o fundamento de sua existência, bem como as formas institucionais através das quais eles conservam e reproduzem o seu modo de existir, como um conjunto de relações de 2ª ordem que são estabelecidas com base nas condições reais de sua existência. As instituições sociais, como formas institucionalizadas desenvolvidas no transcurso da evolução histórico-social do que se estabelece como padrão social vigente, estão na base dos papéis sociais que os sujeitos são determinados a representar, e funcionam como instâncias de transmissão (reprodução, superação) das condições sociais, de forma que influem e são influenciadas pelas representações sociais (imaginário, ideologia).

Assim, o desenvolvimento do indivíduo, centrado na ilusão subjetiva do eu, ocorre na relação contraditória entre os impulsos individualizados, cuja natureza refere-se a uma unidade bio-físio-sócio-psicológica, e o meio histórico e social específico no qual atuam as determinações e representações sociais. A historicidade mostrada é a que se manifesta tanto nas instituições sociais, nos rituais, na religiosidade, em suma, em todas as instâncias mediante as quais, individual ou comunitariamente, os mbyá manifestam sua relação com o mundo.

Na mitologia mbyá, como exemplo de historicidade mostrada, é possível reconhecer a ação instituinte, visto que os eixos que atravessam a discursivização mbyá denotam um processo dialético em que:

- a) institui-se a separação fundamental entre a vida divina, a tida como verdadeira, e a vida terrena, concebida como ilusória, impeditiva, outrossim, da realização vital que é o retorno à Terra Sem Males;
- b) desenvolve-se uma atitude de rejeição absoluta da vida terrena como forma de superação da condição atual, com vistas a alcançar a via salvífica e, assim, reingressar na ordem divina;
- c) o movimento de reingresso, como forma de reversibilidade, não é, em termos temporais, uma volta a um passado edênico, trata-se, antes, de uma perspectiva de futuro, um objetivo que se encontra num além que é devir simultaneamente apocalíptico e salvacionista e, como tal, configurando-se como um percurso cíclico helicoidal.

A tensão obsessional instituinte da sociedade mbyá situa-se num estado sócio-político e, simultaneamente, mítico-messiânico; entre a realidade empírica do acontecimento sócio-histórico (a Terra Má) e a idealidade absoluta do telos religioso (a Terra Sem Males). Tensão e busca de superação que é presentemente frustrante o que, por seu turno, investe ainda mais profundamente no campo da idealidade e da denegação do acontecimento empírico. Do ponto de vista dos mbyá, o que sucede na ordem empírica não constitui de fato, um acontecimento, segundo a lógica da identidade e da formação do ser como princípio externo à organização social, situado, portanto, além da sociedade e como força transreal.

O acontecimento somente se configura, e quando se configura, na ordem do real da palavra. A relação vivencial dos mbyá realiza-se no e com o fantasmático. É o fantasmático da Terra Sem Males, em sua intangibilidade, a presença imemorial do tempo-espaço da origem, em forma de a recordação atualizada, e a certeza do legado que sustentam a busca e a denegação mbyá. Busca e denegação porque ocorrem na sincronicidade do gesto ou do movimento do logos e do telos, dado que um só se define e se presentifica em relação ao outro.

O processo discursivo mbyá imprime uma inversão de polaridade, cujo sentido **terra←TERRA** transforma-se em **terra→TERRA**. De modo que o real sensível não se encontra no pólo terra. Este comparece no processo ideológico-discursivo como um simulacro ilusório do real TERRA. Ora, se a espacialidade mbyá convoca a relação opositivo-integralizadora dessas duas ordens, o mesmo sucede à temporalidade. O presente manifesta-se como presente pretérito (kue), em cujo entremeio o sujeito-mbyá debate-se. Por conseguinte, ora este presente ilusão, o presente da história, reporta-se a uma disjunção daquilo que deixou de ser, ou que jamais conseguiu ser (heterotelia); ora

remete a tempo-devenir, no qual se concretizará a idealidade teleológica. Desta forma, o presente configura-se como o momento em que intervém a eventualidade, como possibilidade real-realizável do aguyje e do onhemokandire.

A disjunção espácio-temporal que existe e medeia a relação dos mbyá com seu presente-devenir afigura-se como um tempo de latência “que ninguém pôde representar, ainda menos calcular de antemão, e não é simplesmente um meio temporal. Nenhuma cronologia objetiva e homogênea teria meios de mensurá-lo” (Derrida, 1994:99). Trata-se de uma conjuntização espácio-temporal que denota um elevado grau de imponderabilidade face às condições históricas nas quais a sociedade mbyá debate-se.

A reversibilidade ou ultrapassagem para a Terra Sem Males apresenta-se, no devir mbyá, como uma possibilidade ou uma eventualidade espácio-temporal, localizada na dimensão da latência. O espaço-tempo da Terra Sem Males, que constitui uma afirmação temporalizável do ideal mbyá, é indefinivelmente indicado na direção leste. Apesar disso, não é simplesmente um território algures, imprecisamente localizado a leste, pois que (se) representa também como um tempo fora deste tempo do agora empírico, o tempo do presente atual e/ou histórico que, embora faça parte de um tempo de vida, não se reduz a ele. Apresenta-se, consoante essas considerações, como um tempo lá, sempre por vir, uma espécie de futuro adiável enraizado no presente da rememoração.

Além disso, o acontecimento também se configura como indeterminado na realização, embora predeterminado pela palavra e pelo legado, pois há comprovação de já ter acontecido antes, de que é exemplo a história de Kapitã Xiku, e que voltará a acontecer um dia (rã): essa é a certeza que impulsiona os mbyá.

A lógica mbyá da nostalgia do futuro consiga que o acontecimento pertence a uma eventualidade que, realizando-se exterior ao histórico e ao social, implica no investimento da individualidade. É somente o indivíduo, no qual pulsa uma alma-palavra habitante, que logrará percorrer a distância físico-esotérica que o separa de seu telos, como um futuro-presente possível. Não se trata mais de uma experiência coletiva, do que ocorreu no desenvolvimento da história mbyá uma dupla passagem, concernente ao acontecimento extático: da migração territorial, para a migração esotérica e do coletivo para o individual.

As marcas dessa dupla passagem encontram-se nos relatos heróicos e nos textos invocativos, nos quais é evocada a presença do aguyje e do ikandire. Não é possível, no entanto, aduzir as causas desse processo de interiorização, de ensimesmamento, do estado de crise, embora seja provável, como indica Clastres (1990), que represente uma nova forma de relação com a ordem do mundo, iniciada com a implantação da empresa colonial-catequética, dadas as novas condições sociais e territoriais resultantes do

crescimento da sociedade envolvente, com a conseqüente diminuição da área e da possibilidade de perambulação; bem como dos limites impostos à antiga ordem sócio-política-religiosa dos mbyá, seja pelo sistema das missões e aldeamentos, seja pelas novas formas legais (estatais) de controle das sociedades indígenas.

Uma outra hipótese, que se soma as demais, postula que essa passagem resulta das frustrações havidas das levas migratórias, visto que nenhuma delas logrou reencontrar a Terra Sem Males. Desse modo, a heterotelia resultante das grandes migrações pode ter levado ao desenvolvimento de relações abstratizantes com o objeto de culto e busca mbyá: é preciso escapar do corpo, torná-lo leve, fortalecer o espírito, encher-se de fervor religioso para que seja possível atingir a Terra Sem Males.

De qualquer modo, quer o impulso de negação da vida terrena seja materializado em ativismo migratório, como movimento social e concreto; seja em reflexão metafísica de caráter individual e abstrato, a Terra Sem Males permanece existindo num sempre-lá cosmocêntrico e num eterno presente.

Não se trata, em absoluto, de um eterno retorno, senão que de um presente cujo tempo em contínuo, o qual no imaginário permanece sempre igual a si mesmo, constitui o tempo-espaço como totalidade indecomponível. O eterno retorno implica na permanência obsessiva de um tempo eternamente homogêneo e monotonamente circular. Não é essa, certamente, a representação do ideal metafísico mbyá. O que se afirma na concepção mítico-religiosa desses guaranis é um retorno ou (re)encontro que se processa no decurso do tempo-espaço cosmogênico, como negação do tempo-espaço dos acontecimentos empíricos.

Contudo, uma vez alcançada essa dimensão de superação das limitações, uma vez chegado o presente-devenir, irrompe uma nova ordem, na qual a ciclicidade se abole, porque o tempo-espaço manifesta-se como identidade absoluta: transformação do tempo-espaço originário em tempo-espaço novo e vice-versa: eterno presente.

O diadema de plumas dos jeguakáva, emblema de masculinidade e da herança divina, constrói-se como uma metáfora solar: na ritualidade mbyá ele é a coroa solar humanizada. O sol é, por sua vez, a síntese metafórico-metônímica de Nhamandu, pois é esta divindade que(m) verdadeiramente brilha, sendo que o sol (astro celeste) é a materialidade de uma prática discursiva divinizada, referente a uma posição de sujeito absoluto que somente pode ser ocupada por Nhamandu. Estabelece-se um jogo de metáforas a partir de metáforas, ou da representação de uma outra representação: o sol (coroa de chamas) é uma personificação de deus, logo, uma representação de 1º grau, e a coroa de plumas, uma representação de 2º grau.

No plano discursivo, a partir das relações históricas e simbólicas que os mbyá estabelecem com o mundo, matéria e efeito de suas formações discursivas e ideológicas,

o complexo metafórico-metonímico do sol-Nhamandu reflete/refrata o imaginário instituinte que, em todos os planos da sociedade mbyá, constrói o modo mbyá de ser. O sol, enquanto reflexo ou materialidade luminosa da onisciência divina de Nhamandu, rompe com a noite originária, que é a representação do tempo do não-saber, a região do nada pavoroso e fundador daquilo que precede à instituição da ordem do sagrado.

O mesmo tipo de rede significante ocorre em relação aos pares antitéticos vento originário/vento novo, tempo originário/tempo novo, e suas materializações no mundo terreno, os quais no imaginário mbyá e, por conseguinte, na sua discursividade, são a representação da contradição morte/vida e ser verdadeiro/ser imagem. Eles representam, igualmente, a passagem do tempo-espaço absoluto (a noite e o tempo originários) ao tempo-espaço relativo do tempo cíclico, estabelecido pela ruptura fundamental do aparecimento de Nhamandu e no qual a vida (divina e humana) se processa.

Ordenando essas representações no sentido mito/rito, encontram-se:

a) Nhamandu, cuja sabedoria refulge e que, antes de retirar-se para sua morada, deixa uma parte de si, do seu reflexo divino para, contrapondo-se à noite originária, inaugurar uma nova dimensão: a do tempo-espaço divinizado e do qual se desenvolveu a humanidade;

b) a separação entre o ara yma (tempo-espaço originário) e o ara pyau (tempo-espaço novo), além de instaurar a passagem do caos, representação do antes do tempo, ou seja do ahistórico), ao cosmo, como representação do tempo do agora, o histórico, estabelece a temporalidade em sua permanente repetição/continuação;

c) o sol, corporificação exteriorizada e autonomizada de Nhamandu, funciona como metáfora e metonímia desta divindade, pois ver o sol é ver, através do brilho-sabedoria, o rosto/coração de Nhamandu. Mais do que uma representação simbólica, por estar no lugar de Nhamandu, significando-o, é assumido como uma demonstração comprobatória de sua existência, ainda que marcando também a sua ausência. Como já visto, Nhamandu, após ter criado o mundo os demais entes divinos da 1ª geração, legou-lhes a tarefa de cuidar e lidar com a humanidade, enquanto ele próprio retira-se e somente age por intermédio desses entes.

No plano humano, os homens atuais são mera cópia imperfeita dos verdadeiramente humanos, aqueles que habitaram a primeira terra, já destruída e, portanto, só lidam diretamente com a manifestação solar de Nhamandu. Então, para continuar reafirmando sua herança divina, ainda que a condição atual lhes imponha uma distância entre eles e os deuses, os homens criaram uma representação humanamente possível do sol: o adorno de plumas.

O mesmo acontece em relação à bruma vivificadora, manifestação de Jakaira Ru Ete, fonte da palavra e do canto sagrado, portanto, da alma e da vida. Para representar a

bruma, fumam, pois a fumaça do cachimbo é a bruma humanamente concebida. E também com o apyka, banco cerimonial no qual se sentam os sacerdotes, representação do banco no qual Nhamandu tomou assento, após ter-se corporificado.

Embora Nhamandu não tenha sido gerado e, portanto, não tenha nascido (afinal ele não tem umbigo), o tomar assento estabelece-se como uma metáfora do nascimento. Os homens ao nascerem, semelhantemente a Nhamandu, também tomam assento, ainda que imperfeitos pois são gerados por outros homens. De forma que sentar-se apresenta-se na discursividade mbyá como um sintoma da recordação atualizada de que eles têm origem divina.

E aqui manifesta-se um duplo e simultâneo jogo de sentidos e direções sobre o eixo divino/humano, cujo centro é a identificação adorno de plumas/coroa solar; fumaça/neblina apyka/banco cerimonial zoomorfo. Nas cerimônias rituais, o adorno de plumas, por exemplo, não apenas simboliza, mas é a coroa solar que, por sua vez, projeta-se como a face metamorfoseada de Nhamandu. No primeiro jogo/direção, que vai de Nhamandu aos homens, afirma-se a condição imperfeita dos homens atuais: neste plano, há apenas cópias imperfeitas, representação de outra representação. No segundo jogo/direção, que vai dos homens a Nhamandu, dá-se a afirmação de sua aspiração à restauração de seu estado originário, como condição para recolocar-se ao lado da divindade: a ultrapassagem, realização mítico-imaginária, efeito do aguyje-ikandire, da qual, naturalmente, resultam implicações sócio-históricas. Ao mesmo tempo em que, atravessando a rede de suas representações, ditadas pelo distanciamento entre um e outro pólo dessa discursividade, instaura-se o impasse e o equívoco da errância guarani, instituída pela assimetria radical, da qual resulta a irreversibilidade histórica, entre sujeito divino, sujeito humano.

CODA:

ARA PYAU NHEMOKANDIRE

gua'y reta nhe'eng ru ete rã
[para os pais verdadeiros das almas-palavras de seus futuros e numerosos filhos]
ombo-yvãra jekuaá
[lhes impôs a consciência da divindade]
(Ayvu Rapyta: cap 2-vii)

NO LABIRINTO DAS LEITURAS

Ao longo deste trabalho, pretendi mostrar que a palavra mito não se apresenta inequívoca quanto às suas significações. No decorrer do tempo, como consequência de uma série de injunções, dizer mito tornou-se sinônimo de ficção, invencionice ou de engodo. Ou, ainda, refere-se ao processo de glorificar ou de heroificar uma personagem histórica ou alguma coisa. Ao sentido de mito, comumente, agrega-se o falso saber, a credence. Os exemplos acerca disso são abundantes.

O mito é, entretanto, no contexto deste trabalho, entendido em sua dimensão de história fundadora, expressão de uma racionalidade, conforme procurei demonstrar tanto na análise quanto nos exemplos citados. O mito se configura como o discurso que, em sua complexidade, apresenta-se multifacetado, o que permite operar nele leituras diferenciadas. Este mito, cuja estrutura narrativa, por suas relações intrínsecas com a poiésis, é também exemplo de uma arte verbal elaborada.

É como discurso fundador que o mito comparece neste trabalho, através do qual procurei refletir acerca dos mitos cosmogônicos, analisando algumas de suas características e implicações. Ao lado das questões de ordem teórica, reproduzi alguns trechos de narrativas mitológicas, visando apresentar uma amostra que, dentre tantas escolhas possíveis, apresentassem alguns exemplos das reflexões astronômicas desenvolvidas pelos guarani mbyá. Estes exemplos permitem verificar o modo como este povo de tradição oral fornece uma explicação para a gênese e existência do universo: sua teoria cosmológica.

A partir das reflexões teóricas e dos excertos mitológicos citados, creio ter contribuído para a compreensão da produção mítica e discursiva da sociedade guarani mbyá, e para apresentá-la como exemplo de produção intelectual e artística sofisticada, quer em sua concepção, quer em sua performance. Ademais, ficou evidenciado que o mito, enquanto prática discursiva, alicerça todo o funcionamento da ordem sócio-cosmológica dos guarani mbyá.

Este é, então, o sentido de discurso fundador que estrutura a análise da produção mítico-discursiva do povo mbyá e, como tal, percorre explícita ou implicitamente todos os tópicos em que a análise se desdobra. Nas sociedades de tradição oral, o mito funciona como discurso fundador, dado que é ele que inaugura, instaura e institui, no processo da formação imaginária da sociedade, o complexo de representações que, afinal, constitui o cerne e o sustentáculo da memória e do ethos social, possibilitando, dessa forma, novas fundações de sentido. Em seu funcionamento fundacional, o mito se estrutura como um dispositivo de interpretação que desencadeia um processo pelo qual

o mundo se torna pleno de significação; em suma, interpretável, razão pela qual, por essas características, o mito deve ser referido às práticas ideológicas que existem na sociedade guarani mbyá. E, como tal, atua como uma ordem estabilizadora do magma de significância, ordenando e cristalizando uma determinada direção do(s) sentido(s).

Como discurso, o mito aponta para a formação histórico-ideológica responsável pelos jogos de sentido e pela saturação da forma ideológica pela qual os membros de uma sociedade se reconhecem entre si e reconhecem os outros. Esse reconhecimento funciona como operador de alteridade pelo qual a categoria de pessoa (auto-imagem) se contrapõe a de não pessoa (alter-imagem), em um jogo social e histórico cujos efeitos se apresentam na forma de conflitos e/ou fricções interétnicos, silenciamento e apagamento do outro, como afirmação da auto-representação.

Na sociedade mbyá, construída na/pela palavra mítica, os discursos apontam para uma primazia do cosmológico sobre o social. A ordem cosmológica estabelece-se como o princípio e o fim da ordem social, ao mesmo tempo em que aparece como negação desta. O processo de constituição do sujeito (pessoa) mbyá, parte integrante da formação histórico-ideológica, funciona no sentido de uma nostalgia do futuro, a qual lança o sujeito no porvir, aí onde o passado, na forma de espectro, retorna, significa e lega sentido à vida. Assim, a nostalgia, impressa nas narrativas míticas e identificada com o télos da formação imaginária da sociedade mbyá, constitui a utopia e a ucrônia que, de modo pulsional, orienta e destina os mbyá.

A nomeação dessa utopia ucrônica toma muitas formas: terra indestrutível, terra sem males, terra verdadeira, terra original. A Terra Sem Males é a manifestação desse espectro cuja dimensão espaciotemporal, ainda que não importe numa abolição do tempo, caracteriza-se como indefinível ou irredutível à lógica temporal da linearidade. A Yvy Marã Eý é a corporificação e a apropriação dessa entidade que se manifesta no dizer do mito e nos demais dizeres e práticas discursivas mbyá.

Trata-se de uma promessa e de um legado, ou dito de outro modo, é o espaço e o fim para o qual se destina a ordem social. A realização desta promessa legado, num tempo-espaço instaurado pelo mito, como recordação atualizada, transparece na forma do aguyje, do oguerojera e do ikandire. Se o aguyje significa a maturação físico-espiritual indispensável para empreender a jornada mística em busca da Terra Sem Males, o ikandire é a experiência encarnada da promessa: a certeza de que seja realizável ou presentificável, mantendo-se os ossos frescos e a memória da palavra, tornar corporificável, histórico portanto, a reversibilidade ou a ultrapassagem para esse tempo e esse espaço de promessa cosmológica. Todavia, esses movimentos só são possíveis devido à expansão contínua produzida pelo oguerojera, o qual funciona como devir. De sorte que a discursividade, e a errância, mbyá, pode ser caracterizada como

um complexo formado por essa tríade.

O que se pode deduzir da vontade (promessa espectral) mbyá de retornar ao convívio dos homens verdadeiros é que não se trata de um desejo alucinado, mas de, negando e recusando a ordem da imperfeição, reafirmar-se no mundo onde a essência das coisas se encontra. Significa, igualmente, retornar a condição de "sempre vivos", condição que, através da invocação do onhemokandire, perpassa e sustenta toda a prática discursiva desse grupo indígena. Eis o que é possível, face à leitura dos mitos mbyá, deduzir como imagem dialética que representa a autoprojeção ideologizada dessa sociedade: negação absoluta e constitutiva da corporeidade e, portanto, da historicidade pela afirmação da essencialidade da palavra e, por conseguinte, do tempo-espaço cosmológico.

Nesta concepção cosmológica sustenta-se o pensamento metafísico mbyá, bem como seu movimento messiânico-profético. O âmago da constituição discursiva mbyá é a palavra, cuja origem remonta a Nhamandu e, por conseguinte, à ordem cosmológica. É a palavra (ayvu e nheeng) que, além de sustentar a forma-sujeito mbyá, estabelece a relação entre a ordem cosmológica e a social, entre o plano divino e o humano, e entre o tempo da história e o tempo do mito. Em suma, a palavra é a manifestação do divino no humano e, como tal, apresenta-se como o sintoma da promessa-legado que insistentemente retorna nos mitos e nas práticas discursivas desse subgrupo guarani.

Em sua forma de alma-palavra, o nome mantém erguido o indivíduo, fornece-lhe uma descendência divina, liga-o a uma origem e a um fim que ultrapassa os limites sociais. A decifração da procedência da alma e do nome, atua como prova da filiação divina (pais e mães verdadeiros) do indivíduo, e dota-o do status de pessoa (de adornado, de eleito, de portador da insígnia). Desta forma, o nome "cristão", bem como a filiação sanguínea tornam-se sombras, cópias, daqueles que são estabelecidos pela ordem cosmológica.

Eis aqui o cerne do sistema religioso e da prática discursiva mbyá: a negação da vida e do tempo histórico, como um tempo-espaço marcado pela finitude e pela imperfeição. Dai porque caracterizo pela errância a formação histórico-ideológica dos mbyá. Errância marcada pela relação disjuntiva **terra** → **TERRA**, pela heterogeneidade-na-homogeneidade do sujeito discursivo manifesto em outra relação disjuntiva EU/OUTRO, pela negação do corpo (tempo histórico-social) e a afirmação da alma-palavra (tempo sagrado, cosmológico), e que se configura como o lugar do equívoco (cf. a dispersão dos sentidos na dupla discursividade e a imposição de barreiras lingüísticas), do espelhamento multidirecional da presença de Nhamandu, do qual a expressão oguero-jera é evocadora. É possível afirmar, com base nesses dados, que a errância constitutiva da formação histórico-ideológica dos mbyá tem na palavra

aguyje a sua materialidade, visto que é aguyje que determina tanto a migração (dispersão) coletiva, física, quanto a individual, esotérica.

Eis também a raiz da angústia e do pessimismo que perpassam os cantos e danças (sagrados e profanos), através dos quais os mbyá procuram despertar os deuses. É preciso tornar-se digno, dotar-se de fervor religioso, cantar-orar e dançar até que se realize o tólos prometido e legado pela palavra original.

A recusa à terra imperfeita materializava-se, tradicionalmente, em grandes movimentos migratórios. Era preciso sair em busca da terra indestrutível, tentar alcançá-la além do grande mar, sempre seguindo em direção ao nascente. Os karai profetizavam que, ao fim dessas jornadas, os mbyá (e os guarani em geral) libertar-se-iam da cadeia de sofrimentos gerada por viverem num terra que é somente cópia imperfeita da terra original. Atualmente, novas formas de recusa foram desenvolvidas. A mais importante operou duas mudanças no comportamento mbyá. A primeira diz respeito à passagem da migração para a meditação, a segunda, como consequência da primeira, refere-se à individualização da jornada. Se antes era preciso movimentar o conjunto da população e atravessar longas distâncias, agora, no espaço mesmo da aldeia, ou da casa, o indivíduo chama para si a responsabilidade de, aperfeiçoando-se, empreender uma jornada mística no fim da qual ele espera transpor-se para a Terra Sem Males.

Ser de entremeio, ser clívado. Preso entre duas ordens e por elas conformado. Eis como pode ser descrito o sujeito mbyá. Não é à-toa que o sistema de pensamento seja dual. O sistema dual mbyá não se confunde com uma simples oposição maniqueísta entre mal/bem, verdadeiro/falso. Ainda que vivendo em meio a essa contradição, o ser mbyá define-se pela unidade entre essas duas ordens de princípios. Assim, se o espaço desejado, projetado em um tempo da nostalgia e da rememoração, é a Yvy Marã Eý, e se o espaço negado, encravado no tempo do agora histórico, é a Yvy Mba'e Meguá, o ser mbyá se constitui no intervalo espaço-temporal entre o objeto desejado (o seu real) e o objeto de sua negação (o simulacro).

Pode-se dizer, então, que o que funda a discursividade mbyá, bem como todo o seu complexo religioso-metafísico, poético e ritual é a consciência, bem como a recusa dessa consciência, do impasse ontológico, seria melhor dizer, a impossibilidade concreta, que se prontifica no movimento desejado, mas jamais realizando-se, de ultrapassagem, pelo qual o indivíduo e a coletividade buscam superar o plano humano e ingressar no plano divino. Essa disjunção, característica da discursividade mbyá, entre o ideologicamente ensejado e a sua impossibilidade de realizar-se no concreto da vida mbyá, só consegue ser resolvida no espaço discursivo e ritualizado do sonho e da performance. Por isso é indispensável continuar cantando e dançando para acordar os deuses e fazê-los ouvir.

É essa a presença espectral do mito. O que retorna e insiste no que é dito e silenciado. É nesse sentido que, dada a condição de rememoração e de atualização intrínsecas ao mito e ao rito, se pode falar de eterno retorno, não na acepção que lhe dão, por exemplo, Azcuy (1982) e Eliade (1985), mas, no sentido de que, sendo retorno ou tempo-espço do renascimento, como o definem os mbyá ("o vento originário no qual Nosso Pai existia retorna cada vez que chega o tempo-espço originário/cada vez que chega o ressurgimento do tempo-espço primitivo", assim reza o mito), é antes contemporaneidade e sincronicidade. O retorno mbyá efetiva-se no tempo presente, seja ritual, seja das condições ecossistêmicas. E porque não significa uma espera nostálgica ao ponto-zero de sua origem, não se configura tampouco como um tempo circular, senão que como um tempo-espço que se expande continuamente (ogüero-jera) em espiral.

Na apropriação daquilo que, na formação imaginária do ethos e da discursividade mbyá, constitui promessa e legado, o discurso mbyá se apropria das palavras originais, vivifica-as, imbui-se delas e as faz condutora da organização social e do sistema de crenças. É deste modo que a sociedade mbyá, em sua discursivização, se representa. E essa representação origina-se, como mecanismo de validade ideológica, no mito e para ele retorna, da mesma forma que o tempo-espço novo se reencontra com o tempo-espço original, na experiência da gênese cósmico-mística e no desenvolvimento cíclico-espiral da historicidade mbyá.

Em vista disso, as noções mbyá de ogüero-jera, aguyje e onhemökandire devem ser subsumidas, discursivamente, na categoria de errância; assim como a de okuaarara deve sê-lo na categoria de produção de uma realidade. De modo que o discurso religioso mbyá institui uma cisão alienante/alienada entre o homem temporal (o portador) e a alma-palavra (o homem verdadeiro). Mais do que isso, estabelece a separação irreversível, nas condições do tempo histórico, entre aquilo que, embora seja dotado de existência, é desde sempre falso, mera cópia imperfeita, daquilo que, sendo de natureza espectral, é verdadeiro e, portanto, existe em um tempo que é sempre e necessariamente expansão.

A alienação mbyá funda-se e funda (n)essa cisão e justifica-se pelo discurso ideológico do mito, produzido para, discursivamente, legitimar a ordem disjuntiva em que a sociedade mbyá se desenvolve. Ao mesmo tempo, verifica-se que, de acordo com a formação imaginária do sujeito mbyá, que este é unitariamente dual, visto que é, como resultado de uma determinação histórica, ser aqui (corpo-suporte) e lá (corpo verdadeiro). Nesse contexto, é possível depreender o sentido de errância, como definidora da discursividade mbyá. A unidade contraditória mbyá aparece em todos os níveis de sua prática social, incluindo seu relacionamento com a sociedade envolvente.

Por outro lado, é essa alienação fundante que permite pensar a constituição da sociedade mbyá em sua especificidade como resultado de uma formação histórico-ideológica que tem na sobredeterminação do tempo histórico pelo cosmológico uma de suas características mais visíveis. Ora, é preciso igualmente pensar, como processo, o fato de que sua formação religiosa bem como sua preponderância são já fundadas e instituídas por um processo histórico peculiar aos guaranis.

Pode-se, assim, dizer que a validade e legitimação desse discurso da alienação e dessa cisão fundadora da discursividade mbyá é a sua própria constituição e fundação de sentido. Isto é, é no interior mesmo do processo constitutivo da sociedade mbyá que essa discurso se desenvolve e funda os sentidos que, por sua vez, são refletidos pela racionalização mbyá de seu estar no mundo (discurso ideológico).

Assim, o mito, como discurso fundador, assume a função de portador da palavra e da verdade divinas. A sua narrativa abre-se para a reconstrução do acontecimento original, do qual o momento atual é consequência, ao mesmo tempo em que abre, para cada indivíduo, a perspectiva de sua libertação definitiva. Se a narrativa mítica manifesta-se reconstrução do tempo zero do evento, ela é também atualização do compromisso (da aliança) entre o homem e seu destino. O mito é, assim, tempo do antes e tempo por vir, certeza do que aconteceu, presença da ordem cosmológica e uma perspectiva de futuro presentificável.

As encruzilhadas labirínticas dos demais sentidos e leituras possíveis do mito permanecem atuantes. No interior mesmo de cada narrativa mítica, os sentidos encontram-se em estado permanente de deriva, aqui e ali vislumbrados; aqui e ali apreendidos. Os gestos de leitura continuam operando interlegibilidades. Haverá sempre mitos desta ou daquela natureza.

Os mitos em seu constante movimento se reciclam em sua contínua históriação. Revitalizam-se. Retornam. Retomam reinterpretando sentidos estabilizados e fundam novos. Assomam nos mais diversificados atos discursivos, pois afinal não há sociedade sem fundação mítica, ainda que seja a ciência a ocupar esse lugar fundacional. Os mitos, em seu papel de arquivo e de testemunha de um tempo imemorial, sustentam-se na insistente inquietação humana. Comparecem no fato/ato mesmo de sermos seres indagantes, à espreita de chegar a capturar o tempo-zero da nossa história.

ABSTRACT

The main hypothesis that conducts this analysis assumes that a myth plays a roll of a founder discourse. However, it is not enough just to assume this statement, it is necessary to demonstrate the operating discursive mechanisms of the myth, as well as to show in which circumstances and in which ways its character of founding discourse is manifested in the discursive practices of an oral tradition society, as is the case of the mbyá guarani indians.

Considering that, the analysis is structured in form of argumentative movements, whose aim is to support the initial hypothesis, and to demonstrate, using both native texts and those of the specialists, as the different forms of discursive acts of that indigenous nation are saturated by the myth. Thus, if in mythic narratives it is possible to detect reflections of the states of the social relations development, according to the processes of self-image formation and projection, then the organization and social functioning likewise reflect the founding principles established by this narrative structure, considering that between myth and society a double mirror reflection play takes place.

It's in the effects produced by this double mirroring play that the Discourse Analysis operates. The analysis consists, then, in pointing the forms and levels in/by which the founding myth supports the nets of meanings that, in turn, inform and saturate the mbyá instituent imaginary.

A methodological path like that implies, firstly, to consider the discursive nature of the myth and to relate it to historicity and verbal art. Secondly, it leads to the demonstration of its omnipresence in whatever is said or even when silenced is signifying manifestation; in the people's juridic-historical structuring, what includes, regarding the mbyá indians, the development of an order of rationality based in the religious reason, responsible for one of their most outstanding characteristics: the messianic prophetism and the search for the Yvy Marã Eý (Land Without Evil).

The study of the mbyá founding discourse, considering the complexity of relations and implications which are established between mythic and social orders, envolved, for its analytical framing, besides the AD's theoretical concepts, the use of notions such as magma of significances, radical instituent imaginary, ideological image and/or form and mechanisms of psicological validity of ideology. They operate as methodological investment to reach the heterogeneous layers and manifestations of the

mbyá society which are impregnated by the foundational mythic discourse, that reciprocally manifests that people's historical-ideological formation, which constitutes the hard core of its radical instituent imaginary.

The comprehension of the myth as a magma of significances is correlated to its understanding as constituent of what in it is represented: the imaginary reason that maintains the society. Therefore, it's necessary to understand that the society signifying foundation, viewed as a historical and social process, reports to the myth. It's this correlation that allows to state that all the streams of meanings, the said and unsaid and the interdict of the mbyá discursive order make sense because the myth is meaningful.

Keywords: Guaraní Mbyá, language, religion, mythology, founder discourse, discourse analysis

*"preserve your memories
it's all that's left you
(Paul Simon)*

*"I never had the nerve
to make the final cut"
(Roger Waters)*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis - **A favor de Marx**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ALTHUSSER, Louis - O objeto de O Capital. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Etienne & ESTABLET, Roger - **Ler O Capital - v. II**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980a. p. 7-152.
- ALTHUSSER, Louis - Aparelhos ideológicos de estado. In: ALTHUSSER, Louis - **Posições - 2**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1980b. p. 46-101.
- ALVES, Isidoro Maria da Silva - **Promessa é dívida... Valor, tempo e intercâmbio ritual em sistemas tradicionais da Amazônia**. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 1993. (Tese de Doutorado).
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline - Heterogeneidade(s) enunciativa(s). **Cadernos de Estudos Linguísticos**, n. 19: 25-42, 1990.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline - Falta do dizer, dizer da falta: as palavras do silêncio. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.) - **Gestos de leitura**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1994. P.: 253-77.
- AZCUY, Eduardo - **El ocultismo y la creación poética**. Caracas: Monte Avila Ed., 1982.
- BADIOU, Alain - **Para uma nova teoria do sujeito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. (Voloshinov) - **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1979.
- BAKHTIN, Mikhail - **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- BARROS, Henrique Lins de - Quatro cantos de origem. **Perspicillum** v. 6 n.1: 57-74, 1992.
- BARTHES, Roland - O mito, hoje. In: BARTHES, Roland - **Mitologias**. Lisboa: Ed. 70, 1973. P. 245-99.
- BAUMAN, Richard - **Verbal art as performance**. Rowley: Newbury House Publishers, 1977.
- BERBÉCHKINA, Z.; ZÉRKINE, D. & JÁKOVLEVA, L. - **O que é o materialismo histórico**. Moscovo: Ed. Progresso, 1987. (ABC dos Conhecimentos Sociais e Políticos).
- BOAL, Augusto - **Teatro do oprimido e outras poéticas políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- BORGES, Luiz C. - A instância do mito. **Perspicillum**, v. 9 n.1: 69-112, 1995.
- BOSI, Alfredo - O tempo e os tempos. In: NOVAES, Adauto (org.) - **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. P. 19-32.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine - **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

- BRIGHT, William - **American indian linguistics and literature**. Berlin: Mouton, 1984.
- BRODA, Johanna - Astronomy, *cosmovisión*, and ideology in the Pre-Hispanic Mesoamerica. In: AVENI, Anthony & URTON, Gary - **Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the american tropics**. New York: The New York Academy of Sciences, 1982. (Annals of the New York Academy of Sciences). p: 81-110.
- BUCI-GLUCKSMANN, Christinne - **Gramsci e o estado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- BURKERT, Walter - **Mito e mitologia**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- CADOGAN, Leon - Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. USP/Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim n. 227, Antropologia n. 5: 5-217, 1959.
- CASSIRER, Ernest - **Antropologia filosófica**. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- CASTORIADIS, Cornelius - **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.
- CASTORIADIS, Cornelius - **Os destinos do totalitarismo e outros escritos**. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- CASTORIADIS, Cornelius - **As encruzilhadas do labirinto/1**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987(a).
- CASTORIADIS, Cornelius - **As encruzilhadas do labirinto/2. Os domínios do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987(b).
- CASTORIADIS, Cornelius - **As encruzilhadas do labirinto/3. O mundo fragmentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- CASTRO, Selma - O discurso profético: ressacralização do espaço social. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli (org.) - **Palavra, fé, poder**. Campinas: Pontes, 1987. P.: 29-42.
- CÉSAR, Constança Marcondes - Implicações contemporâneas do mito. In: MORAIS, Regis (org.) - **As razões do mito**. Campinas: Papyrus, 1988. P. 37-42.
- CLASTRES, Hélène - **Terra Sem Mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre - **A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas: Papyrus, 1990.
- CODO, Wanderley. **O que é alienação**. São Paulo: Nova Cultural/Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos, 88).
- COUTINHO, Carlos Nelson - **Gramsci**. Porto Alegre: L&PM, 1981.
- DERRIDA, Jacques - **Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DETIENNE, Marcel - O mito: Orfeu no mel. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre - **História, vol 3. História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- D'OLNE CAMPOS, Marcio - **A arte de sular-se**. Campinas: IFGW e Aldebarã - Observatório a Olho Nu/Unicamp, 1991. P. A1.1-A1.5. (cópia xerográfica).

- D'OLNE CAMPOS, Marcio - **O céu a olho nu do horizonte local: calendários e relógios**. Campinas, Aldebarã: Observatório a Olho Nu/IFCH-Unicamp, 1992. P. 1-12.
- D'OLNE CAMPOS, Marcio - **'Fazer o tempo' e "fazer do tempo": ritmos em concorrência entre o ser humano e a natureza**. Sde. P. 1-21 (cópia xerográfica).
- D'OLNE CAMPOS, Marcio (Ed.)- **Homem, saber e natureza: discussão teórico-metodológica**. Campinas: IFCH/Aldebarã: Observatório a Olho Nu-Unicamp, 1995. P. I-1- II-77. (Relatório final de Projeto Temático apresentado a FAPESP).
- DONATO, Hernâni - **Dicionário de mitologia**. São Paulo: Cultrix, [1973].
- DOOLEY, Robert A. - **Vocabulário básico do Mbyá Guaraní**. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1994.
- EAGLETON, Terry - **Ideologia**. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista/Ed. Boitempo, 1997.
- ELIADE, Mircea - **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Ed. 70, 1985.
- ELIADE, Mircea - **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- FABRI, Marcelo - A presença dos deuses. In: MORAIS, Regis (org.) - **As razões do mito**. Campinas: Papirus, 1988. P 31-5.
- FERNANDES, Francisco - **Dicionário de sinônimos e antônimos da Língua Portuguesa**. Porto Alegre: Globo, 1980.
- FERNANDES, Francisco - **Dicionário brasileiro da Língua Portuguesa**. São Paulo: Globo, 1993.
- FIORIN, José Luiz - Tendências da análise do discurso. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, n. 19: 173-179. 1990.
- FRANCHETTO, Bruna - **Falar kuikúro. Estudo etnolinguístico de um grupo Karib do alto Xingu**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1986.(Tese de doutorado).
- FRANCHETTO, Bruna - Forma e significado na poética oral Kuikúro. **Ameríndia**, n. 14: 80-118. 1989.
- FRANCHETTO, Bruna - A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikúro (alto Xingu). In: VIVEIROS de CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manoela (orgs.) - **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHHI-USP/FAPESP, 1993. P. 95-116.
- GADET, Françoise & HAK, Tony (orgs.) - **Por uma análise automática do discurso. Uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.
- GALLOIS, Dominique Tilkin - **Mairi revisitada. A reintegração da Fortaleza do Amapá à tradição oral dos Waiãpi**. São Paulo: NHHI-USP/FAPESP, 1994.
- GERALDI, João Wanderley - **Portos de passagem**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- GLEISER, Marcelo - **A dança do universo. Dos mitos de criação ao Big Bang**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GRADOWCZYK, Mário H. - Torres Garcia y Xul Solar; ritual o simbolismo? In: BULHÕES, Maria Amélia & KERN. Maria Lucia Bastos (org.) - **As questões do**

- sagrado na arte contemporânea da América Latina. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1997. P. 55-67.
- GRAHAN, Laura R. - **Performing dreams. Discourse of immortality among Xavante of central Brazil.** Austin: University of Texas Press, 1995.
- GRAMSCI, Antonio - **Concepção dialética da História.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 (a).
- GRAMSCI, Antonio - **Obras escolhidas.** São Paulo: Martins Fontes, 1978(b).
- GUEDES, Marymárcia - **Subsídios para uma análise fonológica dos mbiá.** Campinas: Unicamp/IEL, 1983. (Dissertação de mestrado).
- GUILHAUMOU, J. & MALDIDIER, Denise - Efeitos do arquivo: a análise do discurso no lado da história. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.) - **Gestos de leitura: da história no discurso.** Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994. p. 163-83.
- GUIMARÃES, Eduardo - **Texto e argumentação. Um estudo de conjunções do Português.** Campinas: Pontes, 1987.
- GUIMARÃES, Eduardo - **Os limites do sentido. Um estudo histórico e enunciativo da linguagem.** Campinas: Pontes, 1995.
- HAROCHE, Claudine - **Fazer dizer, querer dizer.** São Paulo: Hucitec, 1992.
- HENRY, Paul - Os fundamentos teóricos da 'Análise Automática do Discurso' de Michel Pêcheux (1969). In: GADET, Françoise & HAK, Tony (orgs.) - **Por uma análise automática do discurso. Uma introdução à obra de Michel Pêcheux.** Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990. P. 13-38.
- HENRY, Paul - **A ferramenta imperfeita. Língua, sujeito e discurso.** Campinas: Ed. Unicamp, 1992.
- HENRY, Paul - Sentido, sujeito, origem. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.) - **Discurso fundador: a formação do país e a constituição da identidade nacional.** Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993. p. 151-62.
- HERBERT, Thomas - Observações para uma teoria geral das ideologias. **RUA**, 1:63-89, 1995 [1967].
- HERMANN, Fábio - **O que é psicanálise.** São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984. (Primeiros Passos, 12).
- HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de - **Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- HUIZINGA, Johan - **Homo ludens.** Madrid: Alianza Editorial, © 1972.
- HYMES, Dell - Ways of speaking. In: BAUMAN, Richard & SHERZER, Joel (ed.) - **Explorations in the ethnography of speaking.** Londres: Cambridge University Press, 1974. P. 433-51.
- JASON, Heda - A multidimensional approach to oral literature. **Current Anthropology**, n. 10: 413-426. 1969.
- KONDER, Leandro - **O futuro da filosofia da práxis. O pensamento de Marx no século XXI.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

- KRENAK, Ailton - Antes o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto. (org.) - **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. P. 201-4.
- KUMU, U. P. & KENHÍRI, T. - **Antes o mundo não existia**. São Paulo: Livraria Cultura, 1980.
- LANE, Selma T. Maurer. **O que é psicologia social**. São Paulo: Nova Cultural/Brasiliense, 1985. (Primeiros Passos, 61).
- LARAIA, Roque de Barros - Uma etno-história tupi. **Revista de Antropologia**, v. 27/28: 25-32. 1984/85.
- LEFEBVRE, Henri - **Sociologia de Marx**. Rio de Janeiro, Forense, 1968.
- LE GOFF, Jacques - **História e memória**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994.
- LEITE, Nina - **Psicanálise e análise do discurso: o acontecimento na estrutura**. Rio de Janeiro: Campo Semântico, 1994.
- LEMINSKI, Paulo - **Metaformose. Uma viagem pelo imaginário grego**. São Paulo: Iluminuras, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - **Mito e significado**. Lisboa: Ed. 70, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - A astronomia bem temperada. In: — **O cru e o cozido. Mitológicas**. São Paulo: Brasiliense, 1991. P. 191-268.
- LORD, Albert B. - **The singer of tales**. S.n.t: 1959. (Atheneum 76 - originally published by Harvard University Press).
- LUKESCH, Anton - **Mito e vida dos índios caiapós**. São Paulo: Liv. Pioneira/EDUSP, 1976.
- MACHADO, Sandra Maria - **Coleção educação ambiental ciência Kayapó: Manual do Professor**. Belém: NEA, 1992.
- MAGALHÃES, Marcos Pereira - **O tempo arqueológico**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.
- MAINGUENEAU, Dominique - Análise do discurso: a questão dos fundamentos. **Cadernos de Estudos Lingüísticos**, n. 19: 65-74. 1990.
- MAINGUENEAU, Dominique - L'archive. In: — - **L'Analyse du discours - introduction aux lectures de l'archive**. Paris, Hachette, 1991.
- MAINGUENEAU, Dominique - **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas: Pontes/Ed. Unicamp, 1993.
- MALI, Joseph - Narrative, myth, and history. **Science in Context**, v. 7 n. 1: 121-142, 1994.
- MARX, Karl - Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich - **Textos**. v. 1. São Paulo: Ed. Sociais, 1975. P. 118-20.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich - **A ideologia alemã**. v. II. Lisboa: Editorial Presença/São Paulo: Martins Fontes, 1975.
- MELIÁ, Bartomeu - **la lengua guarani del Paraguay. História, sociedad y literatura**. Madrid: Ed. MAPFRE, 1992.

- MÉTRAUX, Alfred - **A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis**. São Paulo: Ed. Nacional/EDUSP, 1979.
- MIELIETINSKI, E. M. - **A poética do mito**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- MOURA, Tarcísio - O mito, matriz da arte e da religião. In: MORAIS, Regis (org.)- **As razões do mito**. Campinas: Papirus, 1988. P. 45-57.
- NETTO, José Paulo - **O que é Marxismo**. São Paulo: Nova Cultural/Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos, 87)
- NOVAES, Adauto - Sobre tempo e história. In: NOVAES, Adauto. (org.) - **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. P. 9-18.
- NOVASKI, Augusto - Mito e racionalidade filosófica. In: MORAIS, Regis (org.) - **As razões do mito**. Campinas: Papirus, 1988. P 25-30.
- NUNES, Benedito - **O tempo na narrativa**. São Paulo: Ática, 1988.
- NUNES, Benedito - Experiências do tempo. In: NOVAES, Adauto. (org.) - **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. P. 131-40.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli - Mito e discurso: observações ao pé da página. **Revista de Antropologia**, v. 27/28: 263-270, 1984/85.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli - **A linguagem e seu funcionamento. As formas do discurso**. Campinas: Pontes, 1987(a).
- ORLANDI, Eni Pulcinelli - Ilusões na (da) linguagem. In: TRONCA, Italo A. (org.) - **Foucault vivo**. Campinas: Pontes, 1987(b). P. 53-65.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli - **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. Unicamp, 1988.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli - **Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo**. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. Unicamp, 1990.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli - Prefácio. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli (org.); SOUZA, Tânia C. Clemente & SOARES, Marília Facó - **Discurso indígena: a materialidade da língua e o movimento de identidade**. Campinas: Ed. Unicamp, 1991. P.: 5-7.
- ORLANDI, Eni Puccinelli - **As formas do silêncio. No movimento dos sentidos**. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.
- ORLANDI, Eni Puccinelli - Vão surgindo sentidos. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.) - **Discurso fundador (a formação do país e a construção da identidade nacional)**. Campinas: Ed. Unicamp, 1993. P. 11-25.
- ORLANDI, Eni Puccinelli - O lugar das sistematicidades lingüísticas na Análise do Discurso. **Rev. D.E.L.T.A.**, v. 10, n.2: 295-307, 1994.
- ORLANDI, Eni Puccinelli - M. Bakhtin em M. Pêcheux: no risco do conteudismo. In: BRAIT, Beth (org.) - **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido**. Campinas: Ed. Unicamp, 1997. P. 39-48.

- ORLANDI, Eni Pulcinelli & Souza, Tânia C.C. - A língua imaginária e a língua fluida: dois métodos de trabalho com a linguagem. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli (org.) - **Política lingüística na América Latina**. Campinas: Pontes, 1988. P. 27-40.
- PAES, José Paulo - Pingueiros em luta no mato e na maloca. **Folha de São Paulo, Mais!**, 5: 13-14. 31.08.1997.
- PÊCHEUX, Michel - **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1988.
- PÊCHEUX, Michel - **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Campinas: Pontes, 1990.
- PÊCHEUX, Michel - Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.) - Gestos de leitura: da história no discurso. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994. p. 55-66.
- PÊCHEUX, Michel & FUCHS, Catherine - A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas (1975). In: GADET, Françoise & HAK, Tony (orgs.) - **Por uma análise automática do discurso. Uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990. P. 163-252.
- PERNIOLA, Mario - Mais-que-sagrado mais-que-profano. In: BULHÕES, Maria Amélia & KERN, Maria Lucia Bastos (org.) - **As questões do sagrado na arte contemporânea da América Latina**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1997. P. 15-39.
- PESSANHA, José Américo Motta - O sono e a vigília. In: NOVAES, Adauto. (org.) - **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. P. 33-55.
- PHILLIPS, Susan V. - Warm Springs 'indian time': how the regulation of participation affects the progression of events. In: BAUMAN, Richard & SHERZER, Joel - **Explorations in the ethnography of speaking**. London: Cambridge University Press, 1974. P. 92-108.
- PISIER-KOUCHNER, Evelyne - Os marxismos. In: CHÂTELET, François (org.) - **História da Filosofia. Idéias, doutrinas. v. VIII. O Século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. P 238-70.
- POLITZER, Georges - **Princípios elementares de filosofia**. Lisboa: Prelo, 1977.
- PORTELLI, Hugues - **Gramsci e a questão religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- POSSENTI, Sírio - Perguntas em torno de quatro temas. **Cadernos de Estudos Lingüísticos**, n. 19: 97-115, 1990.
- POULANTZAS, Nicos - **Poder político e classes sociais**. São Paulo, Martins Fontes, 1977.
- POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Messageiro**: Ameríndia ontem e hoje, v. 52: 5-48, 1988. (Estudo n. 4).
- PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle - **Entre o tempo e a eternidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- ROCHA, Everardo P.G. - **O que é mito**. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Primeiros Passos, 151)
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna - **Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1986.

- ROSENAL, M.M. & IUDIN, P.F. - **Dicionário filosófico. V. IV.** Lisboa: Editorial Estampa, 1977.
- SÁBATO, Ernesto - **Três aproximações à literatura do nosso tempo. Sartre, Borges, Robbe-Grillet.** São Paulo: Ática, 1994.
- SAMAIN, Etienne - Reflexões críticas sobre o tratamento dos mitos. **Rev. de Antropologia**, v. 27/28: 233-244, 1984/1985.
- SANTOS, Antonio Carlos Magalhães Lourenço dos - **Os Parakanã: espaços de socialização e suas articulações simbólicas.** São Paulo: USP, 1994. (Tese de Doutorado).
- SANTOS, Laymert Garcia dos - O tempo mítico hoje. In: NOVAES, Adauto (org.) - **Tempo e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992. P. 191-200.
- SARAMAGO, José - **A jangada de pedra.** Rio de Janeiro/São Paulo: Record/Altaya, 1980. (Mestres da Literatura Brasileira e Portuguesa)
- SARTRE, Jean-Paul - **La imaginacion.** Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.
- SCHADEN, Egon - **Aspectos fundamentais da cultura guarani.** São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- SCHADEN, Egon - **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil.** São Paulo: EDUSP, 1989.
- SCHAFF, Adam - **Linguagem e conhecimento.** Coimbra: Almedina, 1974.
- SEBAG, Lucien - O mito: código e mensagem. In: **ESTRUTURALISMO - Antologia de textos teóricos.** Lisboa: Portugália Ed./Liv. Martins Fontes, 1967. P. 191-209.
- SEEGER, Anthony - Oratory is spoken, myth is told, and sing is sung, but they are all music to my ears. In: SHERZER, Joel & URBAN, Greg - **Native south american discourse.** Berlin: Mouton de Gruyter, 1986. P. 59-82.
- SHERZER, Joel - The report of a Kuna curing specialist: the poetics and rhetoric of an oral performance. In: SHERZER, Joel & URBAN, Greg - **Native south american discourse.** Berlin: Mouton de Gruyter, 1986. P. 169-212.
- SHERZER, Joel - **Verbal art in San Blas. Kuna culture through its discourse.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- SHERZER, Dina & SHERZER, Joel - **Literature in San Blas: discovering the Cuna Ikala.** Austin: Institute of Latin America Studies/University os Texas at Austin, 1973. P. 182-99 (Offprint series, 30).
- SHERZER, Joel & URBAN, Greg - Introduction. In: SHERZER, Joel & URBAN, Greg - **Native south american discourse.** Berlin: Mouton de Gruyter, 1986. P. 1-14.
- SOARES, Marília Facó - Aspectos suprasegmentais e discurso em Tikuna. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.) - **Discurso indígena: a materialidade da língua e o movimento da identidade.** Campinas: Ed. Unicamp, 1991. P. 45-138.
- SOUZA, Eudoro de - **Mitologia.** Lisboa: Guimarães Ed., 1984.
- SOUZA, Eudoro de - **Mitologia II. História e mito.** Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1995.

- SOUZA, Tânia C. Clemente - Perspectivas de análise do discurso numa língua indígena: o Bakairi (Carib). In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.) - **Discurso indígena: a materialidade da língua e o movimento da identidade**. Campinas: Ed. Unicamp, 1991. P. 9-44.
- SOUZA, Tânia C. Clemente - Gestos de leitura em línguas de oralidade. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.) - **A leitura e os gestos**. Campinas: Es. Da UNICAMP, 1998. p. 155-70.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja - **Culture, thought, and social action. An anthropological perspective**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- TEDLOCK, Dennis - **The spoken word and the work of interpretation**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- TURNER, Terence - De cosmologia e história. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manoela (org.) - **Amazônia. Etnologia e história indígena**. São Paulo: NHI-USP/FAPESP, 1993. P. 43-66.
- UNKEL, Curt Nimuendaju - **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apocucva-guarani**. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.
- URBAN, Greg - The semiotic functions of macro-parallelism in the Shokleng origin myth. In: SHERZER, Joel & URBAN, Greg - **Native south american discourse**. Berlin: Mouton de Gruyter, 1986. P. 15-57.
- VAN DIJK, Teun A. - **Cognição, discurso e interação**. São Paulo: Contexto, 1992.
- VARGAS, Antonio - Antropologia simbólica: hermenêutica do mito do artista nas artes plásticas. In: BULHÕES, Maria Amélia & KERN, Maria Lucia Bastos (org.) - **As questões do sagrado na arte contemporânea da América Latina**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1997. P. 55-67.
- VESCHI, Jorge Luiz - **Nas espumas do tempo**. Rio de Janeiro: Butiá, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo - Os deuses canibais — a morte e o destino da alma entre os Araweté. **Rev. de Antropologia** v. 27/28: 55-90, 1984/85.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo - Nimuendaju e os guarani. In: UNKEL, Curt Nimuendaju - **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apocucva-guarani**. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987. P. xvii-xxxviii.
- WILLIAMS, Raymond - **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- BASBAUM, Leoncio - **O processo evolutivo da história**. São Paulo: Edaglit, 1963.
- BORGES, Luiz C. - As máscaras da conveniência. **Bol. Abralin**, n.10:177-185, 1991.
- DO MITO À FILOSOFIA. In: **OS PRE-SOCRÁTICOS**. Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Abril Cultural, 1978. P. VI-XIX. Os Pensadores.
- GRUPPI, Luciano - **O conceito de hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- GRUPPI, Luciano - **Tudo começou com Maquiavel (as concepções de estado em Marx, Engels, Lênine e Gramsci)**. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- LUKÁCS, Georg - **Introdução a uma estética marxista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- MONIOT, Henri - A história dos povos sem história. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre - **História. Vol 1. História: Novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979. P. 101-112.
- PRETI, Dino (org.) - **Análise de textos orais**. São Paulo: Humanitas Publicações FFLCH/USP, 1997. (Projetos Paralelos v.1).
- RIBEIRO, Berta - Literatura oral indígena: o exemplo Desâna. **Ciência Hoje: Amazônia**:32-41, 1991.
- RODRIGUES, Aryon D. - Argumento e predicado em Tupinambá. **Bol. Da Associação Brasileira de Linguística**, v. 19:57-66, 1996
- ROSENTAL, M.M. & IUDIN, P.F. - **Dicionário filosófico**. Lisboa, Editorial Estampa, 1977. (v. I, II, V).
- SCHAFF, Adam - **História e verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- SÁNCHEZ VÁZQUES, Adolfo - **As idéias estéticas de Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- SCHLESENER, Anita Helena - **Hegemonia e cultura: Gramsci**. Curitiba, Ed. da UFPr, 1992.
- SODRÉ, Nelson Werneck - **Fundamentos da estética marxista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- SPALDING, Tassilo Orpheu - **Dicionário da mitologia latina**. São Paulo: Cultrix, 1982.
- TAVARES, Hênio Último da Cunha - **Teoria literária**. Belo Horizonte: Bernardo Álvares, 1969.
- TINIANOV, Iuri - **O problema da linguagem poética I: o ritmo como elemento construtivo do verso**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. (Diagrama, 5).
- TORRANO, Jaa - **O sentido de Zeus. O mito no mundo e o modo mítico de ser no mundo**. São Paulo: Iluminuras, 1996.