

# COSMOLOGIA, RELIGIÃO E DISCURSO GUARANI MBYÁ\*

Luiz C. Borges\*\*

## Resumo

Este trabalho procura analisar a concepção e a instituição de uma teoria cosmológica, intimamente relacionada e determinada pela religiosidade dos Guarani Mbyá (família lingüística Tupi-Guarani), a qual se encontra disseminada em suas narrativas mitológicas. A presença atuante de uma teoria cosmológica implica na existência de um saber astronômico e de um sistema taxinômico celeste, o qual se desenvolve a partir de uma apropriação social da temporalidade. Para este fim, valho-me do dispositivo teórico da Análise do Discurso, visto que tanto a religião quanto a cosmologia são abordados em sua discursividade. O foco central de uma análise discursiva, voltada para um objeto como o discurso indígena, consiste em buscar compreender os processos de produção de sentido, vistos como efeito de determinadas formações sociais e imaginárias que, por sua vez, fundamentam o modo Guarani Mbyá de ser e de relacionar-se com as suas condições sociais de existência. Assim, o saber astronômico, bem como a religião, que se apresentam nos mitos cosmogônicos, além de sua importância como forma de racionalidade, são analisados como parte de um amplo e complexo processo de produção de sentido e, como tal, são vistos como uma prática discursiva. Isto significa que a teoria cosmológico-religiosa, bem como a taxonomia celeste, operam como parte do funcionamento discursivo do povo Mbyá e, portanto, relacionam-se com a formação histórico-ideológica deste povo, pela qual a identidade e os processos de formação de sujeito e o sentido de ser Mbyá funcionam.

## Abertura: do caos ao cosmos

Os Guarani Mbyá<sup>1</sup> consideram-se os eleitos dos deuses e, portanto, os homens verdadeiros, os *ava* (humanos), ou os *jeguakáva* (os adornados) – para nomear as mulheres

\* Este trabalho é um extrato da tese de doutorado intitulada “A Fala Instituinte do Discurso Mítico Guarani Mbyá”, defendida na Unicamp.

\*\* Luiz C. Borges é lingüista, pesquisador adjunto do Museu de Astronomia e Ciências Afins do Rio de Janeiro.

<sup>1</sup> Subgrupo dos Guarani (família lingüística Tupi-Guarani), localizados no Guaira, Paraguai. Para maiores detalhes acerca dos Mbyá remeto a Borges (1999), Cadogan (1959 e 1992), Clastres (1978), Clastres (1990) e Schaden (1974).

empregam a expressão *jashukáva* (as adornadas) – e, como tal, vêm-se notabilizando como um povo instituído pela sua religiosidade, a qual funciona como o sustentáculo de seu *ethos* (Schaden, 1974), especialmente quando se verifica que a ordem cosmológica prevalece sobre a ordem cronológica e, por conseguinte, sobre a ordem histórico-social. 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 profano) determina-se pela integridade do mundo interior (o divino), de forma que pela lógica Mbyá a vida verdadeira situa-se além das vicissitudes cotidianas, uma vez que a existência terrena é assumida como sombra da vida divina.

A partir das informações encontradas em Cadogan (1959), Clastres (1990), Clastres (1978), Meliá (1992) e Schaden (1974), é razoável assumir que os Guarani Mbyá ainda conservam, a despeito do longo contato com o cristianismo, a sua tradição mítica e religiosa e fazem desta tradição a base de sua instituição como sujeitos de sua história. Nesta sociedade, sempre caracterizada na literatura como místico-religiosa, o conjunto de mitos constitui, nas palavras de Cadogan, um saber esotérico e, segundo Clastres, o fundamento de um pensamento metafísico. Devo ressaltar que, nas sociedades de tradição oral, as fronteiras entre mito e religião são, se e quando existem, fluidas. De sorte que, na sociedade Mbyá, o mito encontra-se inextrincavelmente associado à religião e ao profetismo. Não é por acaso que o *Ayvu Rapyta*<sup>2</sup> apresenta-se como um corpo doutrinário que, como bem afirma Cadogan, constitui a pedra fundamental de toda formação social dos Mbyá.

Uma das forças motrizes desta sociedade teocêntrica é a busca pelo regresso mítico ao convívio com os deuses. De acordo com o pensamento metafísico dos Guarani, “el tiempo histórico, con sus momentos que se implican reciprocamente, es considerado profano. La realidad, en cambio, existe siempre en el tiempo sagrado, el Gran Tiempo de los orígenes” (Azcuy, 1982:18-19). Como visto acima, o tempo sagrado corresponde ao tempo da vida verdadeira. Para compreender como isso se estrutura em discursividade, é preciso dizer que na origem de tudo, entre os Guarani, encontra-se *Nhamandu* (o pai

<sup>2</sup> Conjunto de mitos dos Guarani Mbyá tido como o fundamento da linguagem humana (*ayvu*: linguagem; *rapyta*: fundamento)

verdadeiro primeiro). Dele se desdobram: *Karai Coração Grande* (o fogo solar, aquele cujo renascimento diário prova que os deuses continuam vivos); *Jakaira* (a bruma, aquela que acompanha a chama, representa a fumaça do tabaco e a palavra); *Tupã* (reino aquático, oferece frescor à terra, impedindo-a de queimar-se com Karai).

Analisando a prática discursiva guarani, verifico que o universo tal qual eles o concebem sustenta-se na e pela palavra. Através da palavra sagrada, aquela que se originou de Nhamandu e que se enraíza na memória dos homens, os jeguakáva buscam incessantemente reatar o contato com as divindades. Considerando que a palavra divina originou a vida, estabelecendo, ao mesmo tempo, a norma, os Guarani dividem o ser humano em corpo e fala<sup>3</sup>.

O princípio e o fim da cosmovisão guarani é Nhamandu, o “nosso pai último-último primeiro”, pois este é a origem e a causa de tudo ser. É porque ele é presença vivenciável, na rememoração e na nostalgia dos jeguakáva, que estes sentem-se autorizados a prosseguir na busca da Ywy Mara Eÿ, para que possam, finalmente, reintegrar-se ao mundo verdadeiro, de Nhamandu.

Um termo-chave no discurso guarani concernente à origem é *oguera-jera*, que descreve um movimento autogerado em contínua expansão universal e geradora. Desdobrando-se de si mesmo, em seu próprio desdobramento, assim emerge o ser originário e, de si mesmo, desdobra as 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”, 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 entendida como uma compactação de toda cosmovisão 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 (o nada, o caos), desenvolveu seu corpo divino, do qual, enquanto prosseguia sua expansão, as suas demais criações

<sup>3</sup> Porque o mitopoema fala em “verdadeiros pais da palavra que habitará/os numerosos filhos que estão por vir”, os Guarani dizem, ao nascer alguém, que uma palavra tomou assento.

foram-se desdobrando (o sol, as demais divindades, a terra, os primeiros homens e animais). É oguero-jera, ainda, que sintetiza o curso de seus deslocamentos territoriais, bem como a jornada mística em busca da madurez acabada (*aguyje*) ou, ainda, a elaboração de uma complexa metafísica que se constitui no *arandu porã* (o belo saber), na qual a palavra, cantada e dançada para atingir os seres divinos, é o meio pelo qual buscam libertar-se de sua condição imperfeita de habitantes da Terra Má (*Yvy Mba'e Meguá*).

Oguero-jera indica outrossim uma das razões pelas quais é possível afirmar que os sentidos compõem um magma de significâncias (Castoriadis, 1982), visto que, em incessante movimento de deriva, deslizam no tempo e nos interstícios do imaginário. Esses sentidos tecem redes dinâmicas de significação, cujo espraiamento inscreve-se na história. Deste modo, não nos é lícito falar de sentidos naturais ou em sentidos auto-evidentes, visto que tanto a intencionalidade quanto a transparência atribuídas aos sentidos não passam de efeitos ideológicos. Todo sentido resulta de efeitos produzidos por feixes de condicionantes histórico-sociais. Em virtude da natureza ideológica dos sentidos, a linguagem pode ser vista como um espelho cuja imagem (a significância) é a um só tempo nítida e distorcida.

Na palavra mito entrechocam-se ondas difusas de sentido. 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, de modo que o acionamento da palavra mito permite, num contínuo jogo de leituras, iluminar/ensombrear imprevisíveis feixes de sentido.

O mito (doravante passarei a chamá-lo de mitopoema, de acordo com Tedlock, 1983, e Sherzer, 1990) manifesta-se em todas as sociedades conhecidas. 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 mitopoema é o espelhamento discursivo que reflete/refrata o imaginário e a ideologia de um povo. Com isto, quero dizer que toda realidade é atravessada pela linguagem que, em movimento simultâneo, transparece e opacifica essa mesma realidade. A este duplo movimento pode se dar o nome de ideologia. Sendo uma prática discursiva e, portanto, social, a qual possibilita além do mais depreender a formação histórico-ideológica de um povo, o mitopoema medra no território da ideologia.

A atividade mitopoética, no entanto, atende a diversas perspectivas histórico-sociais. O mitopoema é, fundamentalmente, de origem e desempenho sociais, e só pode ser interpretado no contexto sociocultural-ideológico em que se desenvolve e atua. Trata-se de um complexo que se estende do inconsciente 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”. Devido à complexidade de relações que o mitopoema desempenha na vida comunitária (relações com o imaginário, com a ritualidade, com o comportamento geral dos sujeitos), que, por sua vez, debordam em complexidade discursiva, este deve ser analisado como prática discursiva (Maingueneau, 1993), o que implica em pensar o seu intrincamento, o processo de organização que estrutura os constituintes sociais e lingüísticos do discurso, a formação discursiva e as relações sociais em uma sociedade tribal, bem como os modos particulares pelos quais essa discursivização se realiza e funciona.

Uma narrativa mitopoética apresenta-se como uma dimensão discursiva porque institucionalizada, como parte de um arquivo que é a tradição ou o imaginário, e porque regulamentada pela ritualização e pelo conjunto de normas ditadas pela tradição. Enquanto prática discursiva, o mitopoema assume o papel de discurso fundador, uma vez que é a ele que os povos recorrem para afirmar e explicar seu *ethos* tribal, sua história e sua organização social. 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 (Borges, 1999). Como assevera Fiorin (1990:179), o mitopoema é “discurso fundador de uma dada cultura, o ponto inicial de uma série discursiva”. De modo que, seguindo as reflexões de Orlandi (1993) acerca do discurso fundador, entendo-o como aquele que inaugura sentido(s) no lugar de outro(s) (ou de nenhum) sentid(o), ou aquele que instaura um (outro) lugar, a partir do qual a memória social se referencia com respeito aos efeitos de evidência daquilo que constitui o sentido próprio de uma dada formação histórico-ideológica. Por outro lado, a apreensão dos mecanismos de funcionamento do discurso fundador, o qual se historiciza na instituição de uma realidade constituída pelo imaginário, permite tornar visível, na formação de um dado processo identitário, o que antes não o era, trazendo para a cena discursiva o que se encontrava silenciado.

A mitopoesia é, em suma, discurso fundador porque estabelece uma filiação de sentidos que atravessa o labirinto da história. Enunciar um mitopoema significa, então, recobrir uma memória de sentidos (a tradição, o interdiscurso) que, por sua vez, investe de sentidos outros discursos que nele se originam. E, neste sentido, é possível afirmar que, através de sua enunciação, o mitopoema funda história e identificação, pois documenta o nascimento e o sentido das coisas que existem. E, por ser história verdadeira, atua como elemento de ligação entre as várias gerações, permitindo criar um efeito identitário (a memória social), através do qual a nação-povo manifesta uma consciência de homogeneidade e de continuidade. Deste modo, tomando como referência o que afirma Castro (1987) acerca do discurso profético, posso assumir que uma das características do discurso religioso Mbyá é a *ilusão de reversibilidade*.

Este elemento do imaginário guarani, denominado *nhemonkandire*<sup>4</sup>, encontra-se justificado por dados testemunhais, ao mesmo tempo em que evoca a possibilidade da travessia ser realizada sem que o indivíduo necessite passar pela prova da morte. Desta forma, o *nhemonkandire* 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 *nhemonkandire* é uma presentificação da reversibilidade, de que ao *jeguakava* (ou *porangue'í*<sup>5</sup>) é dada a oportunidade de, enquanto corpo vivo e consciente, alcançar a *Yvy Marã Eÿ*.

No tocante à experiência da religiosidade Mbyá, especificamente considerando o jogo discursivo entre o plano divino e o plano terreno, é possível verificar que a dimensão discursivo-existencial 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 aduzir que este apelo do/ao sagrado se manifesta como nostalgia do *futuro*.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> *Porangue'í* 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.

Por outro lado, estar no entremeio (na condição angustiante de situar-se entre dois pólos e de aí constituir-se na história) significa também encontrar-se sob o apelo do profano. Assim, um dos elementos que caracteriza a prática discursiva religiosa dos Mbyá é a posição intervalar, tensa, 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 Guaraní.

Deste modo, para compreender o discurso Mbyá é imprescindível também considerar que as relações que eles mantêm com a realidade histórica encontram-se reconfiguradas 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 o estado de perfeição (*aguyje*) que lhes permitirá realizar a ultrapassagem (Orlandi, 1987), processo mediante o qual, finalmente, o sujeito Mbyá consegue libertar-se de sua condição humana terrena e, assim, assumir o lugar que, de acordo com sua formação imaginária, 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). Daí que expressões tais como “verdadeiro primeiro”, “último-último primeiro”, “pai verdadeiro”, que descrevem e categorizam Nhamandu, apontam para o fato de que *verdadeiro*, na discursividade Mbyá, deve ser compreendido como *original*. A implicação disso é que a comprovação da verdade só pode ser aferida mediante a fórmula *verdade = original*; isto é, só é verdadeiro se e quando pertencer à origem.

De modo resumido, aponto que a propriedade mais relevante do discurso religioso Mbyá assenta-se na assimetria irreduzível entre o plano sagrado e a ordem temporal, contradição que é sustentada pela ilusão/desejo de reversibilidade. 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 o outro (o sagrado, o eterno). Travessia de um imaginário espacial (manifesto no cotidiano por indicações geográficas) que pressupõe igualmente uma reversibilidade da ordem temporal: passar para um outro mundo significa também atravessar o eixo do tempo para recuperar o estado original descrito nos relatos míticos.

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, 1987).

É possível verificar que os Mbyá encontram-se, no que tange à discursividade religiosa, imbuídos pela ilusão da reversibilidade. A reversibilidade (Orlandi, op. cit.), como condição de sustentação discursiva, sem a qual a relação (a interação) discursiva ameaça romper-se, diz respeito à troca de lugares, na cena discursiva, entre enunciador e enunciatário.

No discurso religioso, em que se opera a relação entre homens e divindades, a reversibilidade ocorre como ilusão (estruturante) 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 (1997), segundo a qual o mais-que-profano (a ritualidade) se conjuga ao mais-que-sagrado (a religiosidade).

Constitui-se, pois, entre os Mbyá, aquilo que Clastres (1990) denomina de arqueologia metafísica do mal, a qual se assenta sobre a indistinção entre *teko axy* (vida imperfeita) e *mba'e axy* (enfermidade). É possível, então, afirmar que uma dupla doença se abate sobre os Mbyá: a do corpo e a da alma, sendo que ambas se originam do fato deles terem perdido o seu lugar no mundo 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 observados para evitar que sobrevenha alguma desgraça: “De nuestro imperfecto vivir se apoderan de nosotros nuestras enfermedades” (Cadogan, 1959:107).

Na narrativa de um mitopoema 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 são mutuamente inteligíveis, visto que os novos dados se incorporam e passam a fazer parte do tradicional, do sempre-já-lá do imaginário. Este testemunho da temporalidade constitui já parte da dinâmica do mitopoema, visto que ele é o relato (simbólico) da história de um povo e sua memória (tradição, arquivo).



Trata-se, então, de um relato ou documento histórico singular e de capital importância para compreender o processo de constituição das sociedades tribais, porque territorialização da relação significativa entre o homem e sua temporalidade. Neste sentido, o mitopoema também comparece em sua função de historiografia da tradição tribal, cuja relação, entre o que é narrado e os fatos históricos, não se evidencia, entretanto, 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). 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 por que razão, no que se refere à mitopoética, poder-se afirmar que toda tradição finca-se “em uma memória da antigüidade do mundo” e do fato de que todo sentido funda-se “num sentido imemorial, sagrado” (Krenak, 1992:202). Entendido em sua relação com a tradição tribal, o saber mítico revela-se investidura auto-significante: história verdadeira.

A matéria de memória da qual se engendra a mitopoesia é 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, seja divina, seja humana, cujo desenrolar vai-se operando à medida em que o relato se desenvolve (“nosso pai primeiro/seu corpo divino, ele o desdobra/em seu próprio desdobramento,/no coração do vento originário” – Clastres, 1990:20-22).

Conquanto seja documento de uma históriação, o testemunho mítico não se desenrola no linear das cronologias, pois nele não há datas ou periodizações, sendo a narrativa temporalmente fluida. Para Nunes (1988:66-67), 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.*

Vistos como processos discursivos fundadores, os mitopoemas se reciclam em sua contínua história. A origem está no antes do tempo (“a noite originária”). Entre este antes (a memória imemorial do mito), em que tudo se origina e cria, e o momento atual, há o território da rememoração. E este relato testemunhado é fidedigno. A palavra relatada tem valor de verdade (função fidejussória do mito). É a palavra da ancestralidade que estabelece o valor-verdade do que é contado. Por esta razão, por ser esta a palavra verdadeira, os homens atuais continuam a recontar o que receberam da tradição, mantendo e atualizando a memória discursiva.

### **Cosmologia e discursividade**

A concepção de tempo, assim como o lidar com o tempo – “o fazer o tempo e o fazer do tempo” (D’Olive Campos, 1992) –, 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/natureza, e mesmo o processo de construção da categoria “temporalidade” e de seus eventos e momentos, devem ser definidos e compreendidos 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 consequência, encontram-se presentes nas atividades produtivas, nas estruturas simbólicas relacionadas ao tempo, bem como nos processos de linguagem. A temporalidade se apresenta, no conjunto da humanidade, como parte inextrincável 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).

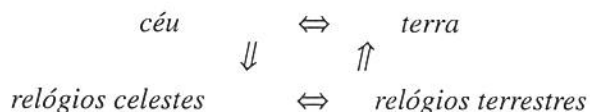
O controle da temporalidade, por sua vez, implica não somente na racionalização das atividades sazonais (produtivas e/ou rituais), ou na elaboração de um calendário ritual, mas igualmente em tudo aquilo que se refere à comunicação propriamente dita. Segundo Phillips (1974), qualquer falante deve dominar noções básicas de temporalidade, qualquer que seja sua atividade, pois isso significa, igualmente, ter domínio sobre sua fala. Esse preceito é especialmente determinante quando se trata de fala ou atividade ritual, nas quais o onde, o quando, e o como são condições indispensáveis para que o evento se cumpra apropriadamente. Desse modo, falar e agir encontram-se em permanente interação com a temporalidade – não apenas como horizonte de evento, mas principalmente como constitutivo do estar no mundo (na ordem do tempo) –, ou melhor, com os ciclos socialmente constituídos do tempo.

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 a um tempo 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 (caracterizadas pela oralidade) e sociedades industrializadas é uma relação de maior ou menor visibilidade dessas relações no que se refere à concepção de mundo e à atuação no mundo, dado que a presença da temporalidade integra ritualisticamente o cotidiano tribal.

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, geralmente indicando um ciclo anual de atividades, que orientam o conjunto das atividades socioeconômicas, 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 topo-etno-cêntrica (à 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, vista tendo

como referencial de observação o horizonte, com suas variações posicionais em relação às diversas épocas do ano, 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 (indicação temporal do tipo “na próxima lua”, “daqui a duas luas”, ou ainda indicação de atividade, como o cortar cabelo numa determinada fase da lua) também pode ser marcado pela passagem de estações e/ou 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 (*ára pyau nhemokandire* – o renascimento do tempo-espaço 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 (dêixis temporal, discursivamente relevante) 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 terrestre, tanto do ponto de vista do imaginário instituinte quanto da compreensão de fenômenos ecossistêmicos, quanto da formação dos calendários, verifico 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, desdobrando-se em plano divino/plano humano, 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 (fundadas e legitimadas, mesmo quando essa fundamentação perde a visibilidade) pelo mítico.

Se for considerado que o mitopoema se configura como uma teoria cosmológica, ao passo que o ritual é a prática social dessa teoria, é possível afirmar que as narrativas mitológicas de caráter cosmológico ou cosmogônico constituem um repertório de resultados dessas 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 totalidade do conhecimento produzido –, 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 acerca desse saber mítico remontam aos relatos dos viajantes e missionários do século XVI. Entretanto, 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 dos povos indígenas. Especialmente quando se considera que a interdependência entre natureza e cultura, nas sociedades de tradição tribal, mostra-se visível, ao passo que nas sociedades urbanizadas essa interdependência encontra-se subliminar. O cotidiano tribal (bem como o de populações ribeirinhas e rurais) depende dos dados observacionais e experimentais que essa leitura do mundo fornece. É a partir desse conhecimento que o homem, visando a sua sobrevivência, além de transformar a natureza, estabelece uma relação sociocultural com o tempo em forma de calendários de eventos (plantio, colheita, caça, pesca, coleta, festas rituais), mediante o qual encontram-se representadas as relações

entre o tempo social e o tempo cósmico, as quais determinam, por sua vez, um conjunto de práticas e de saberes que organizam as atividades produtivas e rituais de uma sociedade.

De acordo com D’Olne Campos (1995), considerando as relações antinômicas, representadas pela relação ecossistêmica Céu/Terra, é possível constituir uma rede de relações que, de modo integrado ou isoladamente, 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* (da natureza). 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 em uma correlação *lugar profano/lugar sagrado*, relação de sacralidade em que a Terra é entendida como Cosmo. Entre os Guarani 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 aponta para o fato de que na formação e funcionamento da sociedade Mbyá, o cosmológico tem precedência e predominância sobre o histórico-social, o profano.

No entanto, a focalização excessiva da atenção nas antinomias, construídas a partir da relação céu/terra, pode levar a uma incompreensão dos processos imaginários e discursivos (produção e prática de saberes e da fundação de sentidos) que ocorrem na estruturação de sociedades indígenas. Grosso modo, para os povos indígenas essas diferentes relações apontam não para antinomias, mas para modos de recorte que, afinal, recobrem uma visão integralizadora. 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* (amadurecimento ou perfeição espiritual) e no *nhemokandire* (condição em que o indivíduo atinge o plano divino sem passar pela prova da morte) e se encontra representada por Nhamandu.

Além do mais, para os Mbyá as relações céu/terra encontram-se marcadas por uma posição/função ritualística de senhor ou dono “*ja*” – como representação, no plano humano (no jogo político da formação social Mbyá), de relações existentes no plano divino: dono da casa de festas religiosas, dono do caminho, 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 Karaf), Karaf Tataendy Ja; o senhor/dono da Bruma (domínio de Jakaira), Jakaira Tataxina Ja; o senhor/dono das Grandes Águas (domínio de Tupä), Tupä Paraguaxu Ja.

De todo modo, 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/classificação celeste nos quais o processo de construção e de representação de constelações inclui, em algumas taxonomias, a área não luminosa, reunindo em uma 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/celestes a figuras ou elementos do meio ambiente, visto que é o esquema geral de significação (processo de simbolização) próprio de cada sociedade que 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 que o saber astronômico ocidental identifica como “Plêiades”; 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”, enquanto que para os Barasâna trata-se de uma “Taturana com cabeça de jaguar”.

A teoria cosmológica dos Mbyá concebe o mundo como tendo resultado da vontade, ou da sabedoria criadora (*kuaa-ra-ra: kuaá* ‘saber’; *ra-ra* ‘criar’ – com reduplicação

para indicar o processo contínuo) e do movimento interno de expansão (*oguero-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 mitopoema aparece como a noite primogênia (*pytũ yma*). Desse modo, os Mbyá concebem o universo em dois tempos 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 espaço-temporal e a vida tomam forma; evento singular a partir do qual se inaugura o tempo-espaço cíclico de Nhamandu: o momento inaugural da história do mundo.

Partindo das categorias cosmológicas descritas por Gleiser (1997) e utilizando também o conceito de “nostalgia do devir” (memória do futuro), depreendo que a concepção cosmológica dos Mbyá – que Viveiros de Castro (1987) 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 considerado mero reflexo –, enquadra-se na categoria “cosmologia com início determinado”, como tempo cíclico. Entretanto, esta concepção cíclica da dimensão tempo-espacial não se configura como um tempo-espaço circular, mas como um tempo-espaço de formato espiralado.

Com base nos textos Mbyá, e nos estudos de Cadogan (1959), Clastres (1990) e Schaden (1974 e 1989), posso deduzir que o tempo e o espaço da vida Mbyá encontram-se diretamente subordinados à relação Céu/Terra (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 configura-se 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, cujo relógio terrestre é marcado por um calendário de eventos rituais. O ciclo econômico anual é uma representação ou uma materialização de um ciclo da vida religiosa, se apresenta na forma de um “ano eclesástico” (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. O calendário religioso-econômico-social Mbyá toma por base as atividades relativas ao



ciclo do cultivo do milho, cuja lavoura se sobressai comparativamente às demais atividades econômicas de subsistência e comércio.

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 socioreligioso dos jesuítas. Se se levar em conta que outras associações análogas foram possíveis durante o período da conversão (entre o panteão tribal e o panteão cristão; festividades rituais tribais que foram associadas, e ressignificadas, a festividades rituais cristãs), a hipótese schadiana contribui para a compreensão da estruturação do calendário Mbyá de atividades.

O modo Mbyá de conceber/representar o tempo é, pois, cíclico: a partir do tempo-espaco originário, representado pelo inverno (representação dos ventos originários, o vento gelado da morte), como o tempo antes do surgimento de Nhamandu (o tempo do não-ser). É deste tempo-espaco do antes, e como sua negação, que sucede o tempo novo, o tempo-espaco do renascimento, representado pela primavera, que marca o início do ano Mbyá (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:

*evento fundador*  $\Rightarrow$  *tempo-espaco novo*

$\Uparrow \Leftarrow \dots \Leftarrow \Downarrow$

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. Relações que são instituídas com base nas observações e racionalizações acerca dos fenômenos celestes, bem como dos fenômenos ambientais, em consonância com a diversidade bio-geo-cultural do ecossistema, e que foram sendo acumuladas e transmitidas pelas gerações. Essa é a base que permite uma apreensão sociocultural 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 – 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 sociocultural do tempo ou, ainda, do imaginário instituinte Mbyá.

É respaldando-se na razão e na prova de verdade do mitopoema – como documento de autoria imemorial onde se ouve falar a voz dos acontecimentos verdadeiros, de acordo com a formação histórico-ideológica que, por sua vez, determina a prática discursiva Mbyá, que os Guarani falam de um cíclico recomeço/renascimento: quando Nhamandu se deixa habitar novamente o tempo-espaço da origem, deflagra-se o *ára pyau nhemokandire* (a ressurreição do tempo-espaço 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 (*Yvy Marã Ey*). 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/tempo de origem, por um recomeço mítico que os levasse, no passado, a um tempo perfeito agora perdido, mas uma obsessão fatalista por um futuro que os possibilite reencontrar a condição que, desde o início de sua história, se acha perdida (nostalgia do devir): a condição de humanos verdadeiros.

A concepção da terra (o tempo-espaço atual) como lugar da imperfeição e lugar da nostalgia, ou da memória atualizada 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 demonstra que entre eles existe uma inseparabilidade radical entre o sagrado e o profano, seja em sua vida social, seja na pessoal. Melhor ainda, evidencia-se que toda a vida profana só existe como determinação ou projeção da ordem sagrada, no estado de “cópia imperfeita” da vida verdadeira.

### O discurso religioso

Os Guarani têm-se notabilizado como um povo marcado por uma formação discursiva místico-religiosa, debordando em uma escatologia apocalíptica. A formação religiosa dos Mbyá configura uma relação de recusa, que é resistência, em face de sua existência, representada pela relação entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, de um lado; e, de outro, pela negação que é atribuída à condição humana, em face da situação de entremeio experimentada pelo homem, com relação aos dois pólos em que a vida Mbyá se sustenta: Terra Má  $\Leftrightarrow$  Terra Sem Males.

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 Guarani, podem ser caracterizados como seres do devir, para quem o apocalipse, a destruição do mundo (mais do que um fato inevitável, 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).

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.

No plano 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 devir metafísico dos Mbyá consiste na tensão entre a divindade e a humanidade (Borges, 1999). De modo que a aspiração esotérica Mbyá visa à superação desse estado de tensão em favor da vida eterna: os Mbyá recusam ser homens pois aspiram a ser deuses. O imaginário Mbyá revela, assim, uma disjunção permanente entre dois mundos, mutuamente determinados: *Yvy marã eý* [espaço divino; não-alteridade; mundo do ser; eternidade; felicidade; original] X *Yvy mba'e meguá* [espaço humano; alteridade, mundo do não-ser; efemeridade; sofrimento; cópia (duplo terreno)].

O princípio criador Mbyá, expresso pelo par Nhamandu (saber-poder divino)/*oguerojera* (movimento de eterna expansão), configura-se como *arché*: a origem, o princípio, aquilo que possibilita ou causa o existir das coisas. *Arché* e *ymä* (o *ara* (*pytii*) *ymä* sendo 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/ymä* implica em pôr em movimento a palavra (*ayvu/ logos*), o tempo-espaço (*choralara*) e o saber-poder (*legein-teukhein/kuaara-ra*) (Borges, 1995, 1999).

O sujeito Mbyá constrói sua historicidade e discursividade 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, o tempo-espaço do presente e caminho das imperfeições. A formação histórico-ideológica Mbyá determina-lhe uma historicidade assentada sobre essa disjunção fundadora, uma vez que o mundo Mbyá configura-se como um contínuo estar-fora-dos-eixos. É nesta condição que se debate a vida social e individual Mbyá: na angústia-obsessão de ver-se constringido a viver no tempo-espaço que ele essencialmente nega e na impossibilidade de realizar o real de seu desejo: alcançar a Terra Sem Males.

Esta condição dilemática discursiviza-se no estabelecimento de duas ordens de vida: uma perfeita (sintomatizada e comprovada na/pela ordem do mito) e outra 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.

O discurso religioso Mbyá encontra-se sustentado por uma dada formação histórico-ideológica, mediante a qual se institui a afirmação radical do plano religioso (que implica necessariamente na negação do plano terreno). Se se considera que as diferentes formações sociais se refletem na linguagem (como, aliás, já demonstraram Bakhtin, 1979, e Gramsci, 1978) 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 determinado pela religiosidade, a qual, na instituição imaginária de sua sociedade, comparece como fundadora.

Se, assumindo com Orlandi (1992), o discurso religioso é aquele em que o homem faz falar (e faz ouvir) a voz de Deus, daí a estrita observância das *nheë porä* – as belas palavras herdadas da fala divina – no que se refere à discursividade Mbyá, o tipo discursivo fundamental da sociedade Mbyá é o discurso religioso, em relação ao qual todos os demais tipos se constituem. De acordo com os relatos antropológicos, todas as instâncias da vida Mbyá encontram-se intrinsecamente marcadas pela voz divina (mesmo que essa voz se manifeste pelo silêncio. Silêncio, aliás, que funda a discursividade Mbyá como resposta às reminiscências de um tempo, agora, perdido). É a voz dos deuses que, como dêixis fundadora, direciona o vir-a-ser desse grupo tribal.

Na discursividade Mbyá são várias as instâncias em que esse “fazer falar a voz de deus” (*nheë porä*) se historiciza. O nascimento de um novo membro é tido como a incorporação de uma palavra (sendo a palavra de origem divina, o nome pessoal é sagrado e, portanto, secreto para aqueles que não são Mbyá); os cantos que são revelados em sonhos; a caracterização da alma como palavra (*nheeng*); a atuação dos karaí na manutenção do corpo doutrinário e na incitação ao desapego à vida terrena. Em todas essas situações manifesta-se a voz divina.

Em consequência da assimetria dos planos divino/humano, a discursivização Mbyá, manifesta igualmente uma separação entre a linguagem (humana) e a significação (divina). Esta dissimetria discursiva também ocorre na distribuição de papéis em sua organização social: karaí, chefes políticos e demais segmentos sociais (divisão interna); entre

“adornados” e os outros (divisão externa); e no uso especializado de uma linguagem esotérica (própria do discurso religioso) diferenciada da ordinária (demais formas discursivas).

A palavra sagrada estaria, então, capacitada a livrar o homem de sua imperfeição. Eis a razão pela qual as *nheë porã* são 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. Assim, ao proferir seu canto de cura, o xamã não visa apenas a reproduzir as palavras (o poder) de Jakaira, mas colocar-se na posição desta divindade, de forma que se estabelece um processo dialógico em dois planos: o da divindade/xamã e o do xamã/paciente.

A unidade dialética que constitui o processo de assujeitamento na sociedade Mbyá funciona como um processo histórico-ideológico mediante o qual a historicidade que funda o ser-Mbyá e seu lugar social aparece como negação radical da sociedade terrena e do tempo sociohistórico 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*” ou ‘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.

Considero que o eixo da formação discursiva Mbyá encontra-se centrado na errância, a qual pode ser representada pela relação heterotélica, terra →TERRA. Trata-se de uma errância multidimensional que atua como expansão totalizante, a um só tempo sociohistórica 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. Essa 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.

A materialidade lingüística da presença imanente da divindade criadora na estrutura cósmica é dada pela expressão *ogüero-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, decalca-se de uma matriz histórico-ideológica que se reflete na relação cosmológica *terra* → *TERRA*, a qual, no imaginário instituinte Mbyá, representa o sustentáculo de sua relação com a sua realidade. É importante enfatizar que essas relações imaginárias constroem o real social, ao mesmo tempo em que se constroem a partir das condições materiais em que a sociedade se institui. Do que é possível depreender do modo Mbyá de estabelecer seu lugar no mundo, posso assumir que essa é a relação primária a partir da qual a sociedade Mbyá se estrutura. Trata-se de um elemento ordenador da cultura desse povo, operando discursivamente como o eixo fundacional do sentido da existência social e individual desses Guarani.

Enquanto funcionamento discursivo, é possível caracterizar o processo histórico-mítico que engendra e institucionaliza a sociedade Mbyá com base na relação *terra* → *TERRA*, na qual o primeiro termo *terra* refere-se à terra do presente, do agora histórico; e que, por ser parte e obra da imperfeição, pois constitui-se 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 rememoração atualizada e objeto de desejo; presente-passado e presente-futuro, nostalgia e meta, presente como fundamento, como memória e como vir-a-ser e que, por ser o lugar originário e verdadeiro, é também o lugar do sagrado: a terra indestrutível.

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 sociohistóricas com o mundo, a precedência do cosmológico (tempo-espaco, sentido) em face do 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.

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 – 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.



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*, *etela'anga*, *nheëg/angue*, *Yvy Marä Eÿ/Yvy Mba'e* e *Meguá*. Esses pares não configuram uma concepção maniqueísta, dado que os termos não se excluem mutuamente, pois constituem, na contradição, a unidade identitária Mbyá.

A totalidade também se reporta à ética, em que a dualidade coletividade/individualidade igualmente participa do mesmo processo dinâmico sociocosmológico. 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 nesse processo se estenda à totalidade dos indivíduos: os que se erguem em sua totalidade, os adornados em sua totalidade.

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 Guarani 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 dupla razão. 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 mítico opera como um indicador da continuidade e da perseverança dos Mbyá, em face das condições e contradições mediante as quais se processa sua história.

Assim, pois, há dois eixos da historicidade constitutiva que operam conjuntamente na trajetória social e religiosa mbyá. Um desses eixos é o que determina que a reversibilidade (a pulsão de retorno) não pleiteia nenhuma espécie saudosista de retorno ao ponto original, mas, como bem o definiu Viveiros de Castro (1987), direciona-se ao devir, no movimento de expansão de uma perspectiva temporal que lança o sujeito-Mbyá para o futuro. Trata-se, pois, de um movimento que denega a circularidade do eterno retorno, pelo qual a

flecha do tempo descreve uma trajetória espiralada, e cuja significação histórica indica avanço e superação. O segundo eixo, operando na ordem do 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 em um 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/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 mostrada<sup>6</sup> – mostrada nos textos sagrados, no modo de vida Mbyá e em sua discursividade.

De igual modo operam os conceitos de historicidade constitutiva ou instituinte, historicidade mostrada ou 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 segunda 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.

A tensão obsessional instituinte da sociedade Mbyá situa-se em um estado sociopolítico e, simultaneamente, mítico-messiânico; entre a realidade empírica do acontecimento sociohistórico (a Terra Má) e a idealidade absoluta do *telos* religioso (a Terra Sem Males).

<sup>6</sup> 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 lacaniana, entre estruturante/estruturado) decalcam-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).

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 histórico, uma vez que, do ponto de vista dos Mbyá, o que sucede na ordem do tempo profano não constitui, de fato, um acontecimento.

O acontecimento somente se configura na ordem do real da palavra. A relação vivencial dos Mbyá realiza-se no/com o fantasmático. É o fantasmático da Terra Sem Males, em sua intangibilidade, a presença imemorial (a recordação atualizada) do tempo-espaço da origem e a certeza do legado que sustentam a busca e a denegação Mbyá.

### **A dança dos ventos e os ciclos da memória**

O funcionamento discursivo Mbyá centra-se na errância *terra* → *TERRA* que, desde sempre presente nas narrativas míticas, impele-os em direção a um devir como eterno presente ou futuro adiado. Errância que se configura no entremeio (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) vivencial característico da sociedade Mbyá. 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 à vida terrena, seja individual (o corpo), seja social (a aldeia).

A errância Mbyá é, simultaneamente, movimento de deslocamento (*oguerojera*) em busca desse futuro possível da promessa (reversibilidade) e negação da temporalidade. Eis aí o funcionamento discursivo desses Guaraní, 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.

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 ao 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/nhemokandire*. Trata-se, assim, de um tempo lá, sempre por vir, uma espécie de futuro adiável enraizado no presente da rememoração.

Os guarani Mbyá operam, 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 separação 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 na concepção dos seres e da vida, no plano terreno, como cópias dos seres originais que se encontram no plano divino. O tempo-espaço 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 operam no imaginário instituinte e na prática discursiva dos Mbyá.

Não se trata, em absoluto, de um eterno retorno, senão que de um presente cujo tempo, em contínuo e permanecendo, no imaginário da memória social, 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 Guarani 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.

Na prática discursiva Mbyá ocorre 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, é a face metamorfoseada de Nhamandu). No primeiro jogo/direção (que vai de Nhamandu aos homens) evidencia-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), a afirmação de sua aspiração à restauração de sua condição originária, atravessando as representações para deparar-se com a divindade.

Assim, na dinâmica da discursividade Mbyá dá-se um permanente jogo de inscrição histórica sob a égide de uma concepção, eu diria, platônica, do universo. Concepção plena de negatividade, pois, afinal, a existência não passa de uma ilusão, uma vez que se sustenta enquanto cópia imperfeita de uma realidade que existe em outro plano existencial, e que, a despeito da distância impreençível, faz-se sempre presente na memória. Mas, contraditoriamente, essa negatividade se historiciza em práticas sociais cujo fim é a ultrapassagem, ou seja, o momento de uma plenitude que possibilite ao indivíduo e, conseqüentemente, à comunidade Mbyá – porque essa plenitude ou madurez só se realiza como e enquanto solidariedade tribal –, transpor-se para esse plano de existência. É essa a função da religião e de todas as demais formas de conhecimento que fazem parte do belo saber Mbyá. E é na memória social, como parte de sua formação imaginária, que a integridade escatológica Mbyá se mantém. As performances rituais ou artísticas, as exortações e peregrinações, são instâncias de atualização da memória ao mesmo tempo em que são a sua representação. A Terra Sem Males é um espectro (Derrida, 1994) instituinte da memória e do sujeito Mbyá.

#### Abstract

The purpose of this paper is to present an analysis of both conception and institution of a cosmologic theory, associated and determined by the Guarani Mbyá's (Tupi-Guarani linguistic family) religious structure.

which surpasses their mythologic narratives. The presence of a cosmologic theory presupposes a knowledge both in astronomy and in a systematic sky taxonomy, developed in consequence of a social control of the temporality. In order to reach my aim, I will be using the methodology of the discourse analysis, considering that as to the religion, as to the cosmologic view of the Mbyá the focus is in their discursive practice. The main purpose of a discourse analysis, focusing an Indian discourse as its theoretic object, consists in understanding the processes of meaning production, viewed as effects of a specific social and imaginary formations which, by their turn, embrace the Guaranian ways of being and establish relations with their social conditions of existence. Thus, the knowledge in astronomy, as well as their religion, presented in their cosmogonic myths, besides their importance as a form of rationalism, are analyzed as part of a wider and complex process of meaning production and, as such, are understood as discursive practice. That means that the cosmologic-religious theory, as well as the sky taxonomy have a role as part of the Mbyá people's discursive functioning, and therefore, are related to their ideological and historical formation, by which both identity and the process of subject determination, and the nets of meaning are developed in the Guarani Mbyá society.

#### BIBLIOGRAFIA

- Authier-Revuz, J. (1990) "Heterogeneidade(s) Enunciativa(s)". *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, n. 19: 25-42. IEL/Unicamp.
- Authier-Revuz, J. (1994) "Falta do Dizer, Dizer da Falta: as Palavras do Silêncio". In *Gestos de leitura*. Orlandi, E. P. (org.), Campinas: Ed. da Unicamp, p. 253-77.
- Azcuy, E. (1982) *El ocultismo y la creación poética*. Caracas: Monte Avila Ed.
- Bakhtin, M. (Voloshinov) (1979) *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- Borges, L. C. (1995) "A Instância do Mito". *Perspicillum*, v. 9, n. 1: 69-112.
- Borges, L. C. (1999) *A Fala Instituinte do Discurso Mítico Guarani Mbyá*. Campinas: Unicamp/IEL, Tese de Doutorado.
- Broda, J. (1982) "Astronomy, cosmovisión and ideology in pre-Hispanic mesoamerica". In Aveny, A. & Urton, G. *Ethnoastronomy and archeoastronomy in the American tropics*. Pp. 81-110. New York: The New York Academy of Sciences.
- Cadogan, L. (1959) "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.
- Castoriadis, C. (1982) *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra.
- Castro, S. (1987) "O Discurso Profético: Ressacralização do Espaço Social". In *Palavra*,

- fé, poder*. Orlandi, E. P. (org.), Campinas: Pontes, pp. 29-42.
- Clastres, H. (1978) *Terra Sem Mal*. São Paulo: Brasiliense.
- Clastres, P. (1990) *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papyrus.
- Derrida, J. (1994) *Spectros de Marx: O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- D’Olive Campos, M. (1991) *A arte de sular-se*. Campinas: IFGW / Aldebarã: Observatório a Olho Nu/IFCH, Unicamp. Pp. A1.1-A1.5.
- D’Olive Campos, M. (1992) *O céu a olho nu do horizonte local: calendários e relógios*. Campinas, Aldebarã: Observatório a Olho Nu/IFCH, Unicamp. Pp. 1-12.
- D’Olive Campos, M. ‘Fazer o tempo’ e ‘fazer do tempo’: ritmos em concorrência entre o ser humano e a natureza. Pp. 1-21 (cópia xerográfica).
- D’Olive Campos, M. (ed.) (1995) *Homem, saber e natureza: discussão teórico-metodológica*. Campinas: IFCH/Aldebarã: Observatório a Olho Nu/IFCH, Unicamp. P. I-1- II-77. Relatório final de Projeto Temático apresentado à Fapesp.
- Dooley, R. A. (1994) *Vocabulário básico do Mbyá Guaraní*. Brasília: Summer Institute of Linguistics.
- Eliade, M. (1985) *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Ed. 70.
- Fiorin, J. L. (1990) “Tendências da Análise do Discurso”. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, n. 19: 173-9.
- Gleiser, M. (1997) *A dança do universo: dos mitos de criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gramsci, A. (1978) *Obras escolhidas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Krenak, A. (1992) “Antes o mundo não existia”. In Novaes, A. (org.) *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Maingueneau, D. (1993) *Novas tendências em Análise do Discurso*. Campinas: Pontes/Ed. da Unicamp.
- Meliá, B. (1992) *La lengua guarani del Paraguay: Historia, sociedad y literatura*. Madrid: Ed. Mapfre.
- Nunes, B. (1988) *O tempo na narrativa*. São Paulo: Ática.
- Orlandi, E. P. (1987) *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes.

- Orlandi, E. P. (1992) *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- Orlandi, E. P. (1993) “Vão surgindo sentidos”. In: Orlandi, Eni Puccinelli (org.). *Discurso fundador. A formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, pp. 11-25.
- Perniola, M. (1997) “Mais-que-sagrado Mais-que-profano”. In *As questões do sagrado na arte contemporânea da América Latina*. Bulhões, M. A. & Kern, M. L. B. (org.). Porto Alegre: Ed. da UFRGS, pp. 15-39.
- Phillips, S. V. (1974) “Warm Springs ‘Indian time’: how the regulation of participation affects the progression of events”. In Bauman, R. & Sherzer, J. *Explorations in the ethnography of speaking*, London: Cambridge University Press, pp. 92-108.
- Portelli, H. (1984) *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- Ribeiro, B. & Kenhíri, T. (1991) “Chuvas e constelações: calendário econômico dos índios Desâna”. *Ciência Hoje – Amazônia*, pp. 14-23.
- Rocha, E. P. G. (1985) *O que é mito*. São Paulo: Brasiliense.
- Schaden, E. (1974) *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU/EDUSP.
- Schaden, E. (1989) *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: EDUSP.
- Sherzer, J. (1990) *Verbal art in San Blas: Kuna culture through its discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tedlock, D. (1983) *The spoken word and the work of interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Viveiros de Castro, E. (1984/85) “Os deuses canibais – A morte e o destino da alma entre os Araweté”. *Rev. de Antropologia*, V. 27/28: 55-90.
- Viveiros de Castro, E. (1987) “Nimuendaju e os Guarani”. In *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apocucua-guarani*. Unkel, Curt Nimuendaju. São Paulo: Hucitec/EDUSP, pp. xvii-xxxviii.