

MEMÓRIA, SUJEITO E DISCURSO ENTRE OS GUARANI MBYÁ *

Luiz C. BORGES

RESUMO *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 historiciza nas práticas discursivas de uma sociedade de tradição oral, como a dos guarani mbyá. É este o objeto de estudo deste trabalho. Nas sociedades de tradição oral, a estruturação étnica, histórico-jurídica e religiosa tem no mito a sua referência de fundação. Assim, se este é capaz de refletir os estados de desenvolvimento das relações sociais, de acordo com os processos de formação e projeção de auto-imagem; assim também, a organização e funcionamento sociais refletem os princípios fundacionais presentes nas narrativas mitológicas, pois entre o mito e a sociedade estabelece-se uma dupla projeção especular. No jogo estabelecido por esse duplo espelhamento, a análise, então, busca 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. 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.*

ABSTRACT *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 under which circumstances and in which ways its character of founding discourse is historicized in the discursive practices of an oral tradition society, as is the case of the mbyá guarani indians. It's in the effects produced by this double mirroring play that the Discourse Analysis operates. The analysis consists, thus, in pointing out 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. Its this correlation that*

* Texto resultante da Tese de Doutorado, intitulada *A fala instituinte do discurso mítico Guarani Mbyá*, apresentada ao Curso de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp, no dia 10 de março de 1999, sob a orientação da Profa. Dra. Eni Puccinelli Orlandi.

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.

1. OS GUARANI MBYÁ

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 quais encontram-se, por exemplo, os Nhandeva (sul do Mato Grosso do Sul), os Mbyá, os Kaiuá ou Kayova (sul e centro do Mato Grosso do Sul), os Chiriguanos. 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.

A distribuição dos guarani mbyá (também conhecidos na literatura antropológica como Caiguá, Kainguá ou Kaiuá) é 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 levadas 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).²

Como usualmente acontece entre os grupos indígenas, os guarani se chamam simplesmente de **Ava** (gente, ser humano). Além do mais, nas categorizações discursivas 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, daqueles que são considerados gente daqueles que não o são³.

Na cultura guarani⁴ há uma predominância do discurso sobre as formas de organização territorial e social, de modo que o simbólico e a representação têm precedência sobre as formas institucionais. De acordo com Viveiros de Castro (in: Unkel, 1987:xxx) no universo guarani predomina “a teologia sobre a sociologia, o

² Para maiores informações quanto à distribuição brasileira dos guarani, consultar Schaden (1974). No que se refera à localização dos Mbyá de São Paulo, ver Guedes (1983). Quanto a informações lingüísticas do mbyá, consultar Cadogan (mbyá do Guairá-Paraguai), 1959; Dooley (mbyá do Paraná), 1994; Guedes (mbyá de São Paulo), 1983 e Rodrigues, 1986.

³ 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.

⁴ Para maiores informações acerca dos guarani, ver Cadogan, 1959; Clastrés, 1978; Schaden, 1974, Unkel, 1987.

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, tendo como referência uma norma e um fim que lhe são impostos “de fora”.

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** (os adornados, 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 fundação do homem pela palavra (ayvu/nheëg), a que recorrem os mbyá para explicar o universo, a sociedade e seu modo de ser, assemelha-se à 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.

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. 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: jogos de imagens, representações e 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 (oposição **ete/a'angua**). 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, da dimensão divina. Significa outrossim, que a historicidade mbyá manifesta-se parte imanente do sagrado e somente na ordem do sagrado possui sentido.

É este jogo, parte do sistema de deflexão ideológico-discursivo, que atua na memória e nas relações sociais e cuja superfície histórica e psicológica manifesta-se através de posição social, 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 históricossocial de um povo-nação, ou seja, o seu ethos⁵.

De acordo com o processo sócio-histórico, 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 nos são contemporâneos, e as nossas condições históricas de 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 ideológica**, 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 (validade histórico-psicológica) reside na ordem discursiva.

⁵ 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.

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.

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 ideológica 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/interpretação, ao mesmo tempo em que condiciona a atuação individual e coletiva dos sujeitos.

Segundo a concepção de formação de pessoa (assujeitamento), 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 que se forma a pessoa mbyá. Deste modo, 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 tólos 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 heterotelia⁶.

Há uma intangibilidade inerente à temporalização espaciotemporal de Yvy Marã Eÿ, visto tratar-se de uma entidade-locus sempre lá, fora do tempo-espaco daquele que a procura, de forma que ela semoventemente lhe escapa, fantástica. 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 ideológica, 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 em que exerce um papel de comprovação e demonstração do sistema de crenças como verdade.

⁶ 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 (nhemokandire) não se realiza.

É neste sentido, como propiciador da memória social e como recordação atualizada, que o Ayu 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 Ayu 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 Ayu Rapyta encontra-se na base das redes de filiação de sentidos que, integrantes do magma de significância, atuam na sociedade mbyá. O Ayu 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 significativa, vão produzindo novos sentidos, enquanto mantêm a continuidade dos sentidos cristalizados.

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 existentes nessa sociedade. Não é à toa que o substrato que justifica o esforço mbyá para libertar-se do jugo da Terra Má enraíza-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 (condição essencial, a um tempo cosmológica e social, para a definição do ser mbyá); 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 acolheita ocorram de forma saudável e abundante, de acordo com os designios 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 mbyá⁷.

“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.

“A’e va re ndeé, yvy py ma
reikóvy, che amba porã re
ne ma’endu’a va’erã.
Cheé arõnemongeta ramo
nd’apytére, nde reko mboovái
arã jipói va’erã yvy rupa
reko achy re.”

“a’e kue i py:
Ñe’eng Ru Ete pavengatu,
Ñe’eng Chy Ete pavengatu, ja’e.

“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, envía 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.”

“Por conseqüente tu, cuando mores
en la tierra, de mi hermosa mora-
da hás de acordarte.
Inspirándote yo hermosas pala-
bras en tu corazón (coronilla), no
habrá quién te pueda igualar en
morada terrenal de las imper-
fecciones.”

“a ellos (los citados) tambien lla-
mamos; excelsos verdaderos pa-
dres de las palabras-almas; excel-
sas verdaderas madres de las pa-
labras-almas.

(Cadogan, 1959:39,23;49)

“essa criança na qual ele fez com que uma Palavra viesse habitar.

...

“Não é aos seres doentes de 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.

...

É para que isso aconteça
que venho perturbá-lo,
Oh! Ñamandu pai verdadeiro!”

...

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, 1990:117;121;124;143)

⁷ 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.

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 ainda nos conceitos de agricultura — 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:

Teko ⇔ Aguyje⁸

(norma/tradição) (madurez físico/espiritual)

[ética] [religião]

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 possibilidade de ultrapassar os limites da terra imperfeita, reincorporar-se à terra perfeita, sem que para isso seja necessário estar morto. Nesse sentido, os karaí se configuram na posição de articuladores entre a instância social e a individual, 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. Os karaí 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, 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. O Ayvu Rapyta estrutura-se e resiste como verdade histórico-social, e como forma ideológica projetada em sua historicidade.

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

⁸ 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.

que semelhantemente a ela, muitas sociedades indígenas fundam-se em discurso de origem divina. 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: a ordem cosmológica.

Na totalidade da vida mbyá, seja na esfera pública, seja na privada, os sujeitos mbyá são instituídos e conduzidos pelo princípio religioso fundamental, o que, por sua vez, define os mbyá como um povo teocêntrico. 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, em sua prática discursiva, reivindicam uma reversibilidade, a qual encontra sua razão de ser no fato de portarem uma consciência da separação fundadora entre a dimensão humana e a divina, como resultado de um processo histórico-discursivo singular. 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-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 opera no imaginário instituinte e na prática discursiva dos mbyá.

Se a vida histórica é 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, rejeitá-la como verdadeira. 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. 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.

Assim, 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 ao 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/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 mostrada⁹ — mostrada nos textos sagrados, no modo de vida mbyá e em sua discursividade.

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).

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:

⁹ 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/energia, 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).

- a) institui-se a separação fundamental entre a vida divina (aquela 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 (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 não-circular mas 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.

O acontecimento somente se configura, e quando 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-espço da origem 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 complexo constitutivo aguyje/nhemokandire.

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 (presente atual e/ou histórico), que, embora faça parte de um tempo de vida, não se reduz a ele. Trata-se, assim, de um tempo lá, sempre por vir, uma espécie de futuro adiável enraizado no presente da rememoração.

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, ocorreu no desenvolvimento da história mbyá uma dupla passagem, concernente ao acontecimento extático: da migração territorial, para a migração esotérica; 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 dasavas 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 místico-messiânicas com o objeto de busca e culto 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 e permanecendo, no imaginário, 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. Num eterno presente que, em sua configuração espiral, se realiza como homogeneidade-na-heterogeneidade em seu próprio desenrolar-se.

BIBLIOGRAFIA

- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). **Cadernos de Estudos Linguísticos**, n. 19: 25-42, 1990.
- _____. 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.
- 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.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.
- _____. **As encruzilhadas do labirinto/I**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- _____. **A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas: Papirus, 1990.
- DOOLEY, Robert A. **Vocabulário básico do Mbyá Guarani**. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1994.
- GUEDES, Marymárcia. **Subsídios para uma análise fonológica dos mbyá**. Campinas: Unicamp/IEL, 1983. (Dissertação de mestrado).
- NETTO, José Paulo. **O que é Marxismo**. São Paulo: Nova Cultural/Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos, 87)
- POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Mensagem**: Ameríndia ontem e hoje, v. 52: 5-48, 1988. (Estudo n. 4).
- RODRIGUES, Aryon Dall' Igna. **Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1986.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- UNKEL, Curt Nimuendaju. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apococva-guarani**. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.
- 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.

_____. Nimuendaju e os guarani. In: UNKEL, Curt Nimuendaju - **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apocucua-guarani**. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987. P. xvii-xxxviii.