

COSMOLOGIA E SAGRADO NA PRODUÇÃO DO SABER GUARANI

COSMOLOGY AND THE SACRED IN THE GUARANI KNOWLEDGE PRODUCTION

LUIZ C. BORGES

Museu de Astronomia e Ciências Afins

MAST/ MCT

RESUMO – O objetivo deste trabalho é analisar o processo de produção de conhecimento na sociedade Guarani Mbyá, procurando evidenciar as fundações cosmológicas que sustentam não apenas o modo de pensar e explicar o mundo, mas igualmente a historicidade como um todo desse povo. Sendo um povo centrado no logos e cuja memória tem na mitologia o seu arquivo, uma das questões centrais respeita à disjunção instituinte entre o tempo cosmológico e o tempo histórico que, na elaboração das formas do pensar guarani, é essencial para a compreensão do modo como eles se relacionam com o mundo. Um dos principais argumentos usado neste artigo parte da hipótese de que, para os Guarani, dada a sua relação singular com o sagrado, a verdade, o conhecimento verdadeiro, só pode ser estabelecida quando julgada a partir de critérios advindos da esfera cosmológica ou sagrada.

Palavras-chave: conhecimento; tempo; Guarani Mbyá

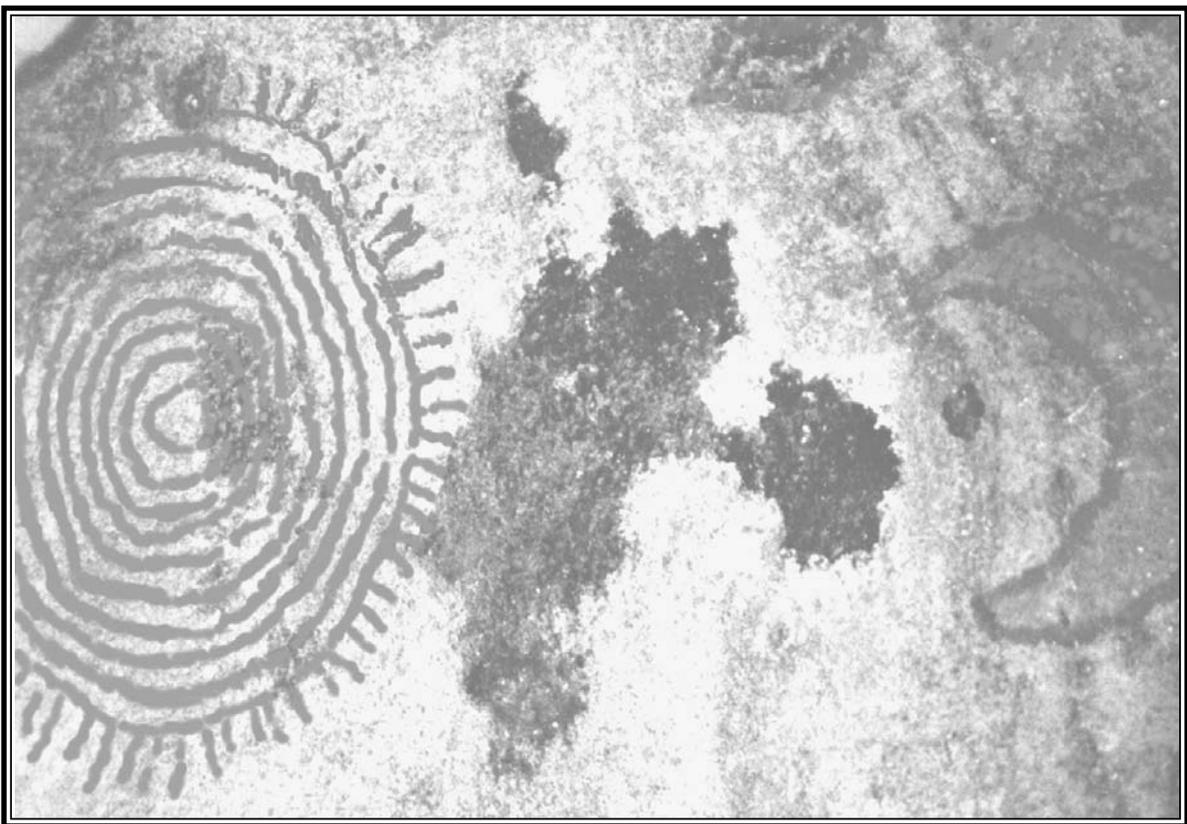
ABSTRACT – The purpose of this paper is to analyze the process of knowledge production in the Mbya Guarani society, enlightening the cosmological foundations that uphold their way of thinking about and explaining the world, as well as the historicity of its people as a whole. Assuming that the Guarani society is logos-centered and that mitology serves as its memory's archive, one of the central questions of this study concerns the constituent hierarchy between cosmological and historical time which, according to the structure of the Guarani way of thinking, is essential for understanding how they relate to the world. One of the main arguments invoked in this paper derives from the hypothesis that, given Guarani people's singular connection with the sacred order, truth or truthful knowledge can only be established when submitted to criteria resulting from the cosmological or sacred sphere.

Keywords: knowledge; time; Mbya Guarani

A mentira não está no discurso, mas nas coisas. *Italo Calvino*

PROMESSA, MEMÓRIA E SABER

É comum encontrarmos na literatura antropológica inúmeras referências ao constante deslocamento territorial do povo Guarani em busca de um tempo-espço de perfeição, a que eles denominam de Terra Sem Males¹. Analisado a partir de uma perspectiva discursiva, este fato põe-nos diante da questão da origem, especialmente dada a centralidade que ela ocupa na totalidade dos investimentos histórico-sociais despendidos pela sociedade guarani. Em linhas gerais, isso significa que refletir acerca da origem em sua radicalidade, qualquer que seja sistema representacional considerado, implica uma referência à não-contemporaneidade do homem à irrupção de um evento, ou conjunto de



Sol e Lua. Pintura rupestre na Lapa da Pintura. Foto Cintia Jalles

eventos, que, em suma, é responsável pela inauguração do próprio homem em sua historicidade. Todo o pensamento humano com relação à origem nos coloca diante de uma disjunção, ou descoincidência inerente e irreconciliável, que é constitutiva e estruturante da própria consciência humana infletida sobre si mesma, dado que “é sempre com relação a um fundo já começado que o homem pode pensar aquilo que vale para ele mesmo como origem”². É escusado dizer que é justamente nesse intervalo onto-histórico³ que encontramos uma das fontes primárias da inquietação cognoscente que caracteriza o relacionamento do ser humano com o mundo e consigo mesmo.

Desse modo, no que concerne à constituição do próprio devir histórico, não devemos esquecer a existência de marcas relacionadas a uma origem que é simultaneamente anterior e estranha à existência mesma das coisas. De fato, é neste quadro de inquietação ontológica⁴ que encontramos algumas das razões da miticidade. Ou seja, do impulso e da necessidade que levam o ser humano a propor hipóteses e a desenvolver sistemas explicativos com o fito de compreender os eventos relacionados à origem, bem como a lógica desses eventos. A razão mítica afeta o discurso da ciência quando consideramos que a asserção implicada no ordenamento, classificação e nomeação dos fenômenos, ações que supostamente nos colocariam em contato direto com o real das coisas, resulta de um efeito de evidência do imaginário social e científico⁵. Devemos esclarecer, no entanto, que o imaginário, justamente por ser a “condição de possibilidade da realidade instituída”⁶ atua como vetor de construção e (re)configuração daquilo que, para nós, constitui a realidade em si mesma.

Ora, a problematização da origem e mesmo a formulação de uma teoria sobre a origem não são estranhas aos Guarani Mbyá. E, para que não tenhamos nenhuma ilusão quanto à assertividade e à produtividade desse impulso mitificante que, aliás, é comum a todas as sociedades humanas, diremos que é justamente esse tipo de reflexão que constitui o núcleo de toda explanação cosmológica. E, não por acaso, trata-se do objeto central da tekologia⁷, ou seja, do sistema de pensamento desenvolvido pelos Guarani, o qual recobre um conjunto de questões essenciais para o ordenamento e justificação da existência da sociedade guarani e responde, igualmente, pela manutenção do seu modo de ser, ou *teko*, em língua guarani.

Uma das características mais marcantes da tekologia guarani, no que se refere especificamente à problemática da origem, concerne ao fato desta encontrar-se subsumida no investimento que é feito com vistas à procura da dimensão espaço-temporal da chegada. O tipo, a intensidade e a qualidade desse investimento, se quisermos com isso traçar sumariamente um perfil cultural para os Mbyá, constitui uma especificidade do processo histórico guarani de estar permanentemente em trânsito (em língua guarani, isso é chamado de *oguata porã*, isto é, ‘peregrinação sagrada ou verdadeira’), e que, em larga medida, caracteriza a teleologia e a heteronomia pelas quais se institui a ordem social desse grupo indígena. Sabemos que, na fundação da *epistème* moderna, a preocupação com a origem também derivava para o questionamento acerca da chegada⁸. Por isso mesmo, tanto a busca da chegada quanto o caminhar em direção a ela são dados importantes que nos subsidiam a compreender a dinâmica e o funcionamento da *epistème* guarani.

Talvez soe esdrúxulo falar em *epistème*, referindo-a aos Guarani. Entretanto, duas são as razões que nos permitem e justificam o emprego desse termo. A primeira refere-se ao sentido etimológico mesmo da palavra, derivada do verbo *epístēmai* que significa ‘saber’, ‘pensar’ e ‘conhecer’, na acepção de algo adquirido e possuído por meio de atos intelectuais mediante os quais torna-se possível distinguir o ser (aquilo que é) do não-ser (aquilo que ele não é)⁹. A segunda é, em parte, uma conclusão lógica da primeira, uma vez que, inegavelmente, os Guarani pensam, conhecem e formulam hipóteses e conceitos acerca do mundo, estabelecendo, de acordo com procedimentos lógicos e rigorosamente instituídos, o saber verdadeiro pelo qual dão conta da essência (aquilo que é verdadeiramente) e da aparência (manifestações ou simulacros do ser), isto é, do real e do ilusório, do permanente e do transitório.

Também é importante reconhecer que os Guarani têm algo a dizer acerca daquilo que os cerca e dos quais a sua sobrevivência depende. Trata-se de um saber que é tanto especulativo quanto empírico, abstrato e concreto, religioso e profano. Envolve tanto a elaboração conceitual sobre a verdade última do

que existe, quanto o desenvolvimento de técnicas e artefatos. É assim, por exemplo, no que se refere a sua astronomia que não trata apenas da classificação celeste, mas do estabelecimento de relações causais e necessárias entre as coisas do céu e a sua concepção de ser, além do uso prático desse saber, seja para orientação tempo-espacial, seja para regular ritualidades. Assim, não é possível compreender o processo de elaboração do saber guarani, e as práticas a ele relacionadas, sem remeter à constituição ontológica de sua sociedade, isto é, sem analisar a razão, o princípio lógico e histórico, ou o fundamento (*rapyta*) que substancializa o modo guarani de produção de conhecimento, e que garante a realização desse saber nas práticas cotidianas que sustentam a existência das aldeias guarani.

Voltando à questão da origem (particularmente imprescindível para compreendermos a *epistème* guarani), verificamos que essa procura da chegada, por sua vez, tem como suporte ideológico uma concepção escatológica de mundo. Neste contexto, a escatologia deve ser entendida como a prefiguração de uma cosmologia que se encontra deslocada para um futuro atemporal¹⁰. Isto ocorre graças a um processo discursivo em que o princípio cosmológico da perfeição originária é deslocado do tempo já ocorrido, ou do tempo-zero em que os eventos fundadores aconteceram, para um tempo ainda, ou sempre, por vir, no qual também a origem se acha projetada. Desse modo, tanto o ponto de origem quanto o de chegada se complementam especularmente. O que possibilita o deslocamento e a projeção da origem, enquanto evento/movimento de fundação, é o fato dela não ser fixa ou única, mas caracterizar-se pela mobilidade e estar sujeita à re-instauração, pela qual implica-se que os eventos já ocorridos tenderão a voltar a ocorrer. De acordo com o princípio da re-instauração, a existência universal transcorre numa sucessão de mundos que são criados e destruídos. Esta concepção de que ocorre uma regeneração ou renovação periódica do mundo e da vida (seja fatural, seja ritualisticamente), integra-se, por sua vez, ao conjunto de mitos do Fim do Mundo, recorrentes em diferentes tempos e espaços sócio-histórico-culturais.

Em vista disso, a partir das informações de que dispomos sobre a formação histórico-ideológica dos guarani, destacamos que o grosso do investimento vivencial desse povo se concentra no porvir. Ou seja, eles se lançam em busca desta dobra temporal de um horizonte sempre distanciado, em que a promessa, como prova do legado originário de Nhamandu¹¹, poderá, finalmente, realizar-se plenamente.

No processo guarani de produção de conhecimento, há uma diferença significativa entre os pontos de origem e chegada. No que se refere à origem, esta encontra-se revestida de certeza. Para comprová-la existem os mitos, o testemunho da ancestralidade, e sua presença consubstanciada na memória social. Tudo, sobre a origem, está dito e confirmado, ou seja, a constituição e a verdade do ser, não são objeto crítica e, por serem auto-validados, encontram-se, portanto, imunes à qualquer refutação. Esta particularidade permite-nos dizer que, no que se refere à origem, enquanto valor de verdade, o fundamento do saber guarani é axiomático¹². Em relação ao ponto de chegada, entretanto, tudo são incertezas, a despeito dos indicativos assegurando que alguns antepassados tenham conseguido realizar a transposição entre o mundo da ilusão (a dimensão histórica) e o mundo da verdade (a dimensão cosmológica). É nesse terreno, em que as certezas do antes do tempo se conjugam com as incertezas do tempo histórico, que os Guarani constroem a sua relação com o mundo.

Destarte, o modo de pensar guarani aponta para a estruturação de um espaço discursivo no qual a certeza da promessa é o eixo ideológico-imaginário, em torno do qual eles instituem seu modo de ser. Pois é justamente esta certeza que os incentiva a caminhar, renovando-lhes a coragem de partir para enfrentar o mar. Para os Guarani, o mar representa, simultaneamente, uma barreira e um portal, pois o ponto de chegada, assim como a plena realização da promessa, fica além do mar (*paraovai*)¹³.

E, no entanto, essa promessa apenas difusamente e imemorialmente promete. A garantia de que ela será cumprida, se satisfeitas as condições para sua realização, apoia-se a priori na razão da fé e no testemunho do saber ancestral (porque são verdadeiros os eventos narrados pelo mito), sustentada pela norma recordada de que o que lhes compete é continuar buscando (pois eles caminham desde o princípio do mundo e porque se são sujeitos é porque se recordam da bela morada divina, metáfora do mundo-vida verdadeiro), e por já terem ocorrido outras travessias, sempre em um tempo passado, seja este

tempo remoto ou recente. Portanto, visto que o caminhar em busca desse local de chegada ainda persiste, e dado que apenas uns poucos conseguiram ultrapassar a barreira do mar, não há, de fato, certeza absoluta de que a promessa efetivamente se realizará.

Contudo, diante desse quadro, deparamo-nos com uma das características marcantes da temporalidade guarani: a sua a-historicidade. A asserção de que o tempo guarani é a-histórico justifica-se quando consideramos que, para os Guarani, o ser verdadeiro e, portanto, o tempo verdadeiro, não pode ser definido em termos históricos, mas unicamente em termos cosmológicos. A partir dessa assunção, depreendemos que a certeza do cumprimento da promessa divina e, por conseguinte, da chegada, não se efetua em um tempo (o histórico) que, por ser um elemento da terra e da vida imperfeitas, não passa de um simulacro. Na realidade, de acordo com a tekologia guarani, só podemos temporalizar a busca Terra Sem Males na dimensão das coisas verdadeiras, isto é, situando-a em um plano cosmológico ou primordial. Daí porque o término da busca não aflige os Guarani. O que verdadeiramente os aflige é ficarem impossibilitados de buscar.

Há ainda um outro aspecto importante a destacar. A promessa é também advertência, pois o desinvestimento em sua realização acarreta conseqüências desastrosas para o presente e o futuro da integridade guarani. Deixar de tentar fazer a travessia, deixar de acreditar na possibilidade de sua realização, significa abjurar dos vínculos com a divindade; significa uma negação radical da razão que, até então, sustenta a sociedade guarani. Mais ainda, implica facilitar as condições para que o esquecimento se instale e, em conseqüência, possa provocar a dissolução dos Guarani, enquanto um grupo com identidade própria. Isto porque, na condição de discurso fundador¹⁴, a tekologia é o documento de garantia da existência dos Guarani, a qual, por sua vez, depende da manutenção de sua permanente ligação com a esfera divina. No discurso guarani encontramos uma recorrência a termos como lembrar, recordar; seja das belas palavras (o verdadeiro conhecimento) ou da bela morada de Nhamandu.

A Terra Sem Males, e sua possibilidade de ser encontrada em um tempo e em um espaço propícios, é o fundamento que anima e dá sentido à vida guarani. Ela é parte (origem e fim, razão e sentido) dessa promessa que se deve cumprir; componente necessário da afirmação guarani de ser e elemento vital nas reafirmações da aliança com as divindades. Deriva disso a centralidade que a *opy*¹⁵ ocupa na organização social e urbana da aldeia guarani. Por isso é nela que pulsa a vida verdadeira desse grupo indígena, e é por isso que todos os dias, homens e mulheres nela se reúnem para conjurar a religação entre terra e TERRA, homem e divindade, tempo histórico e tempo cosmológico, origem e destino.

Em termos ontológicos, o caminhar guarani em busca da Terra Sem Males nos expõe, em toda sua inquietadora visibilidade, à “finitude radical do homem”¹⁶, condição que lhe é imposta pelo caráter histórico e temporal da totalidade da existência humana. Constituído e margeado por essa historicidade, o caminhar guarani – cuja trajetória orienta-se pelo Caminho da Anta (denominação guarani para a Via Láctea) – permite-lhes afastarem-se da origem com vistas à promessa da chegada. No entanto, é esse mesmo movimento que os faz derivar num itinerário, simultaneamente geográfico e simbólico, que se recorta entre esses dois extremos. Daí a inferência de que o tempo guarani caracteriza-se essencialmente como um tempo em disjunção¹⁷.

MITO, DISCURSO E IDENTIDADE

A mitologia deve ser entendida como uma unidade narrativa bastante complexa, na qual são encontradas reflexões sobre a origem e a razão da existência do mundo e do ser humano. Nessas narrativas fundadoras imbricam-se elementos próprios do imaginário e do simbólico, referentes às condições materiais de existência dos povos, bem como um elenco de princípios místicos e sócio-culturais. Por condições materiais de existência compreendo o estado complexo da “produção dos meios de subsistência econômica de desenvolvimento de um povo (...)”, a partir das quais foram-se

desenvolvendo “as instituições políticas, as concepções jurídicas, as idéias artísticas e inclusive as idéias religiosas dos homens e de acordo com a qual deve, portanto, explicar-se”¹⁸. Assim, conhecer as condições de existência de um povo é um dos requisitos para que possamos compreender os mitos, em seu papel de discurso fundador e de princípio arquivístico. Isto porque o mito, em sua materialidade histórica, entranha-se em todas as instâncias do tecido social, de modo a produzir um efeito de transparência, pelo qual os eventos de que trata aparecem como fatos evidentes.

Assim sendo, o mito é tanto um documento histórico e uma teoria sobre o mundo, como uma atividade criadora e uma arte de contar, pois, em sentido genérico, a palavra mito designa um tipo de narrativa. Mais especificamente, o termo mito designa uma narrativa que relata acontecimentos relativos a um tempo primordial ou originário. Nesta acepção, o relato mítico deve ser acolhido como uma história verdadeira, uma vez que relata aquilo que, de fato, aconteceu. Na qualidade de discurso fundador, o mito funciona como um documento não apenas da fundação do mundo, mas igualmente em que se atesta a sua razão de existir; e a partir do qual, novos sentidos vão sendo desdobrados. Em consequência disso, o mito, e particularmente os mitos de origem, deve ser considerado como uma das matrizes pela qual qualquer sociedade se modela e se justifica.

Destarte, cabe ao mito, de acordo com o imaginário social, propiciar as condições necessárias e suficientes para que o sujeito possa afirmar-se e afirmar seu lugar na sociedade. O discurso mítico insere-se em uma tradição, a qual forma o paradigma (ou arquivo) que referencia e referenda a totalidade das representações, das regras sociais e políticas, bem como dos recursos simbólicos que compõem o complexo das formas culturais que instituem uma dada sociedade. Na qualidade de arquivo, por ser uma forma institucionalizada do processo histórico-social, o mito regulamenta, valida e legitima o conjunto dos elementos que compõem o processo de sustentação identitária de um povo; além de atuar como condição para a produção e a reprodução da memória (tribal e individual). É neste sentido que é possível afirmar que, ao contar um mito, cada narrador o está, em verdade, recontando, em um permanente jogo entre reprodução e criatividade, tradição e individualidade.

Na enunciação de um mito, os tempos se entrelaçam permanentemente. Passado e presente se entretecem, formando uma temporalidade singular, a qual pode ser vivenciada como um presente atemporal. A narração mítica realiza séries de transposições temporais: o passado do narrado e o presente da narração atualizam-se mutuamente. Em suma, a narrativa mítica funda uma história, porque funda a identidade e a possibilidade de explicação que os povos têm de si mesmos e do mundo.

Do ponto de vista de sua discursividade, o mito deve ser compreendido como um locus, ou uma dimensão daquilo que é, em cada sociedade, o plenamente real. Isto é, a dimensão do real que percorre e se instala tanto na ordem simbólica, quanto na dimensão sócio-histórica de um povo. É nesse locus singular, a fonte do saber-poder, que os sujeitos encontram respostas às suas indagações e necessidades existenciais. É nele que se vivencia o desenrolar e o re-acontecer da história de suas origens. No que concerne à forma e ao conteúdo do saber guarani, é possível sustentar que o mito se constitui na materialidade discursiva da reflexão cosmológica.

Na qualidade de discurso, os mitos se fazem deriva de sentidos e historicidade. Atuam sobre a consciência social, representam-na e conformam-na. (Re)atualizam a memória, ao imporem-se como lugares de significância a partir dos quais, então, se torna possível o trabalho da interpretação e da ideologia. Cada mito se inscreve numa formação histórica e desempenha um papel relevante na prática religiosa, histórica e pedagógica de um povo, pois opera como instituinte sócio-histórico, uma vez que todo o processo estruturante da ordem social encontra nas narrativas míticas o seu suporte explicativo. É o caso, por exemplo, do movimento idealizado de ultrapassagem do mar visando alcançar o lugar a que verdadeiramente pertencem, e que é, afinal, uma instituição tão tipicamente Mbyá. Por conseguinte, as marcas que orientam e que resultam desse movimento levam-nos a considerar que é expondo-se à rede de sentidos dos discursos míticos, que o indivíduo mbyá se encontra igualmente exposto a um conjunto de ordenamentos que são constitutivos do processo mediante o qual ele se torna um sujeito.

OS GUARANI E OS CRITÉRIOS DE VERDADE

Em linhas gerais, os Guarani Mbyá representam-se na condição de eleitos dos deuses e, portanto, aqueles que são os seres humanos verdadeiros. Eles têm-se notabilizando como um povo que erigiu a religiosidade como o sustentáculo de sua identidade e sobrevivência culturais. Para eles, a ordem espiritual sobrepõe-se à terrena, uma vez que a estrutura do mundo exterior (o profano) encontra-se inextricavelmente relacionada à integridade do mundo interior (o sagrado) – daí dizerem que o que existe na terra é uma imagem do que existe no cosmos. Assim sendo, a vida verdadeira fica além das vicissitudes cotidianas, considerando que a vida terrena (o devir histórico) não passa de uma cópia ou de um simulacro da vida real, a que só existe no domínio do sagrado. Conseqüentemente, o bem supremo que almejam é poder ultrapassar o confinamento desta vida imperfeita a fim de alcançar o lugar onde, finalmente, a ameaça permanente da morte perca seu sentido. É a este lugar que eles nomeiam de Terra Sem Males (*Yvy Marã Eỹ*).

Não conseguiremos penetrar no território mítico guarani mbyá se não atentarmos para as *Nheẽ Porã* 'belas (sagradas, perfeitas, verdadeiras)' palavras – também ritualisticamente chamadas de *Nhande Ru Nheẽ* 'palavras de nosso pai', ou de *Nhande Ru Ayvu* 'idioma de nosso pai' -, as quais estão relacionadas a um registro altamente formal, ritualizado e estilizado da língua guarani, modalidade na qual são invocadas as palavras que, no plano discursivo, fazem ressoar as palavras dos deuses, e que, via de regra, só é utilizado em cerimônias religiosas, nos cantos de cura e na narração dos mitos cosmogônicos. O que, de fato, essas belas palavras registram é o saber verdadeiro, uma vez que a verdade, o belo e o bem (*epistême*, estética e ética) se conjugam numa unidade indissolúvel, cujo centro irradiador é a figura de Nhamandu.

No que tange à discursividade mbyá, esse registro lingüístico da ordem do sagrado visa ultrapassar não apenas a comunicação cotidiana, mas igualmente os limites do mundo histórico, isto é, o mundo das cópias imperfeitas. Marcos Tupã, da Aldeia Krukutu-SP, diz que os Guarani fazem uso de dois tipos de registros lingüísticos. Um que é usado no espaço sagrado da *opy*; e o outro no cotidiano da vida tribal. Assim, por exemplo, o cachimbo que, na linguagem ordinária, é chamado de *petỹgua* ('recipiente do tabaco'), na Casa de Reza é invocado na condição de *tataxinakã* ('esqueleto da neblina').

O status das belas palavras revela uma relação intrínseca entre a elaboração e a sofisticação da linguagem e um tipo de experiência que é concomitante mente estética e extática, visto que representa o momento máximo a que um sujeito pode almejar: um momento único de reunião com a fonte originária dos sentidos, ou seja, em que se origina e se sustenta o verdadeiro conhecimento, sendo este o cerne da teoria do conhecimento elaborada pelos Guarani. Numa sociedade como a dos Guarani Mbyá, nitidamente marcada e fundada pelo *logos*¹⁹, esse tipo de experiência é essencial.

A busca da Terra Sem Males, ou a busca da humanidade perdida, decorre de uma cosmovisão profético-escatológica que, entre os Guarani, tem-se materializado geográfica e historicamente em constantes deslocamentos territoriais (ao contrário do que afirma Eliade²⁰, para quem os movimentos migratórios guarani teriam ocorrido entre o século XIX e 1912). Essa busca constante pode ser explicada como resultado de um descompasso agônico, na forma de uma antitopia irresolúvel, entre a Terra do Sofrimento (*Yvy Mba'e Megua*), ou mundo do tempo histórico, e a *Yvy Marã Eỹ*. Não se trata, contudo, de um movimento que se caracterize por uma espera passiva, orientado pela certeza fatalista de um fim inevitável. Mas de um movimento incessante de procura, que demanda, além de um profundo inconformismo com a realidade histórica, intenso comprometimento físico, considerando que, para esse povo, não basta desejar encontrar a Terra Sem Males, é imprescindível ir-lhe ao encontro.

A Terra Sem Males representa, nesse sentido, um ideal radical de alteridade em relação à terra do tempo e do fazer históricos. Isto porque ela só tem sentido enquanto negação inconciliável da terra das coisas passageiras (relação significada na contraposição entre o sistema terra céu, com seu sentido de temporalidade, e o sistema TERRA – CÉU, que remonta à cosmologia), e enquanto componente

de um jogo permanente entre identidade e contra-identidade. Além do mais, a Terra Sem Males, enquanto representação desse outro-de-si fantasmático, contraposto à terra, é também o fim que redime a história. Assim sendo, para ser alcançada a concreta completude da Terra Sem Males, faz-se absolutamente necessário abolir a terra da efemeridade e do sofrimento. E, nessa acepção, a Terra Sem Males evoca uma espécie de finalismo, pois somente ao ser alcançada, ela pode finalmente revelar ou efetivar sua verdade absoluta.

O conhecimento sobre o caminho e sobre as terras do bem é fornecido pela leitura dos dêiticos que foram inscritos na história pelos antepassados, uma vez que “a terra carrega-se de significados de revelação e de uma visão profética que impregna a busca e o reconhecimento do próprio espaço”²¹. Na hermenêutica guarani, a leitura desses dêiticos proféticos, que são indicados em sonho – “Nhanderu mostra no sonho”; “Deus fala só no sonho”²² – exige a intervenção competente e abonadora dos líderes espirituais, visto que são eles que estão autorizados não apenas a ler e interpretar as marcas de memória, mas também a conduzir os Guarani pelos caminhos que levam à realização da promessa. Aqui, mostra-se o papel social e pedagógico desses indivíduos na interpretação, reprodução, institucionalização e socialização daquilo que é conhecido e em processo de conhecer.

As raízes do *oguata porã*, como destino manifesto dos Guarani, remontam ao tempo da imemorialidade e, concomitantemente, à heteronomia fundadora. Afinal, como eles mesmos dizem “vamos andando porque é mandado de Deus”. De modo que esse caminhar pela beirada do oceano, como desígnio divino, remete ao começo do mundo. Deus diz: “meu filho, minha filha, nesse ano você tem que caminhar, tem um lugar onde está revelado...”²³. Assim sendo, o caminhar guarani orienta-se pela revelação (origem cosmológica) e pelos vestígios na memória (sinais impressos pelos ancestrais nos diversos caminhos já percorridos por outros Guarani).

A rememoração guarani, por sua vez, remete-nos a uma manifestação monológica de Deus e é um indicativo de como uma representação trans-histórica de Deus inscreve-se na memória social. Discursivamente, trata-se de uma forma de revelação que é típica de um *Deus otiosus* (aquele que, depois da criação, se retira de cena), e que se imprime na memória como aquilo que deve ser sempre recordado, mas que, a cada momento, deve, igualmente, ser decifrado e interpretado (hermenêutica tekológica). Dessa maneira, similar a uma cripto-impressão palimpséstica, os Guarani andam e buscam, porque desde o princípio foram assim instruídos. Transgeracionalmente, eles caminham decifrando as marcas deixadas pelos antigos, os quais, por sua vez, em suas andanças, decifravam as inscrições reveladas por Deus. De modo que podemos dizer que o *oguata porã* transcorre também na condição de um percurso arquivístico. Esta semiótica, aliada à rememoração, mediante a qual séries de signos (dêiticos) legados pelas gerações anteriores, se bem interpretados, revelam acerca das jornadas e indicam caminhos a percorrer, integra-se, por seu turno, a inúmeros outros exemplos de leitura e/ou decifração sígnica (de caráter religioso, místico, meteorológico, profético ou científico) que são recorrentes na história²⁴.

A cosmovisão profético-escatológica explicaria a primazia que, na formação imaginária guarani, o cosmológico tem sobre o histórico-social; a realidade metafísico-cosmológica sobre a profano-histórica, e o sujeito divino sobre o sujeito humano. Esses dois eixos permitem considerar que a sociedade guarani mbyá se estrutura a partir de uma dupla ocorrência de externalidade: 1) a heteronomia, uma vez que a fonte da qual se origina a ordem social, por pertencer à ordem divina, encontra-se externa à sociedade guarani: “aipóke, ore Ru Tenonde gua, ndeé rãgëngatu ma ore reko kuaá a tenonde i/ndeé rãgë ma ayvu rapyta rã reikuaá nde jeupe yvy rupa rerojera e’ ÿ re”²⁵, o que justificaria a rememoração guarani; 2) a heterotelia, pois o fim a que se destinam lhes foi igualmente legado e interdito de fora. Assim, a Yvy Marã Eỹ e a Yvy Mba’e Meguã constituem dois espaços espectrais que se reproduzem como recordação atualizada no modo guarani de explicar o mundo: “eis porque temos lembrança de sua bela morada inacessível”²⁶.

Desse modo, o messianismo apocalíptico mbyá articula-se tanto ao plano social, como ao plano espiritual, atingindo tanto o coletivo (o amor ao próximo, a solidariedade tribal) quanto o individual (a reta

conduta). Ele é simultaneamente político (centrado na figura dos karai) e esotérico (centro nervoso da religião e da conduta social); é ontológico e empírico, perpassa a história e a historicidade mbyá, conduz-a, organiza-a, ordena-a e a torna coerente, dirigindo-a ao fim último pretendido pela herança mbyá, que se expressa na superação da condição imperfeita da vida atual e a realização plena do legado divino.

Isso posto, fica claro que a busca dos Guarani da Terra Sem Males, como parte de uma tradição mítica que trata do início/fim/recomeço do mundo, se enquadra na categoria das escatologias que visam não o fim (no sentido de retorno ao caos), mas um novo (re)começo do mundo (*renovatio*). Isto é, trata-se de uma cosmovisão segundo a qual a totalidade da vida transcorre em uma sucessão cíclica de eventos em permanente jogo de contradições/superação, mediante o qual o tempo-espaço originário ou primordial (*ara yma* 'tempo-espaço antigo') é renovado periodicamente pelo tempo-espaço novo (*ara pyau*).

TEORIA DO CONHECIMENTO E O ALÉM-DO-MAR

No que tange ao processo de produção de conhecimento, em uma sociedade como a dos Guarani Mbyá, o mito desempenha a dupla função de fonte e de meio de institucionalização, pois cabe a ele garantir que os sujeitos sociais consigam suportar e justificar sua realidade. É por esse motivo que, enquanto discurso instituinte, o mito remete a crenças interiorizadas, as quais funcionam como um suporte para explicar o mundo. Desse modo, como um dos pilares que sustentam uma sociedade, o mito, enquanto processo de produção/reprodução de matrizes histórico-sociais, desempenha um papel importante nos mecanismos de auto-preservação social.

Isto é, enquanto sustentáculo de práticas cotidianas, que também são ideológicas, o mito gera as condições necessárias para uma sociedade enfrentar as mudanças históricas, seja negando-as, seja recobrando-as, seja ainda ressignificando-as. E, nesse sentido, se particularizarmos a ideologia como a materialidade sócio-histórica de um mito que a sociedade narra a si mesma, veremos que todo mito se constitui em um discurso fundador porque, como toda *fundatio* (que, como vimos antes, no que tange à sociedade guarani implica uma *renovatio*), "impõe um vínculo interno como o passado como origem", aquele passado que se conserva, graças à ação fundadora, plenamente presente. Isso significa, que o mito/discurso fundador jamais "cessa de encontrar novos meios de exprimir-se, novos valores e idéias, de tal modo que quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo"²⁷. De sorte que o mito, além de teoria, traduz-se igualmente como forma de ação, isto é, de produção e reprodução sócio-histórica, pois, segundo Ricouer²⁸, o mito permite a religação dos tempos históricos com o tempo primordial da fundação e, dessa forma, institui-se como paradigma que possibilita que o tempo presente seja plenamente vivido.

O mito marca, imprime-se, na história e, também por isso, faz-se arquivo. Toda narrativa mítica é um arquivo no sentido de que remete a uma *arkhê* ou *rapyta* ('princípio', 'fundamento'). Isto é, desdobra-se em uma esfera onto-histórica, como aquilo que marca o começo (*ypy*) de uma dada realidade, e em uma esfera onto-ético-política, pela qual este mesmo começo é também ordenamento (*teko*). Nesse sentido, todo mito é nomológico, uma vez que implica em "fazer a lei (*nomos*) fazendo respeitar a lei"²⁹. No caso dos Guarani Mbyá, esse princípio nomológico do mito revela-se heterônomo, considerando que dita a lei a partir de um lugar fora da sociedade. Outras impressões de arquivo também são encontradas no mito. A casa de reza (*opy*) como a domiciliação do mito ou seu *arkheiron*, tendo como seus guardiões e intérpretes os *yvyraija* ('donos da vara-insígnia' ou arcontes). E, se todo arquivo necessita de uma exterioridade, nas sociedades de tradição oral, essa exterioridade atualizante do arquivo certamente corporaliza-se no rito. Desse modo, o mito, como todo arquivo, ressalta a "impaciência absoluta de um desejo de memória"³⁰.

Encontra-se aqui delineada a dimensão utópica do mito, pela qual os Guarani Mbyá são investidos por esse desejo instituinte de ultrapassagem e reversibilidade. Ou, em outros termos, encontram-se investidos de uma incompletude constitutiva. E enquanto matéria de memória, essa busca, que se faz

caminhada sempre reinaugurável de que falam as canções guarani, faz igualmente ressoar as palavras fundadoras de Nhamandu. Na sociedade mbyá, o mito é a utopia vivificante, graças a qual o sujeito guarani mantém de pé a promessa e o desejo de cumpri-la.

Não é, pois, sem razão que, na sociedade mbyá, construída na/pela palavra mítica (o *logos*), as suas formações discursiva e histórico-ideológica mostrem que existe uma primazia do tempo-espaço cosmológico sobre o tempo-espaço histórico-social. A ordem cosmológica estabelece-se como o princípio e o fim da ordem social, ao mesmo tempo em que instaura-se como negação desta. O processo de constituição do sujeito mbyá funciona no sentido de estabelecer uma nostalgia do futuro (relembremos aqui o que foi dito anteriormente acerca da relação entre escatologia e cosmogonia em futuro atemporal, para compreendermos que é exatamente disso que se trata quando falamos de nostalgia do futuro), a qual lança o sujeito no porvir, aí onde o passado, na forma de espectro, retorna, significa e provê de sentido a vida³¹.

Assim, a nostalgia, impressa nas narrativas míticas e identificada com o *télos* da formação imaginária da sociedade mbyá, constitui a utopia e a ucrônia que orienta e destina a sociedade guarani mbyá, seja em sua auto-representação, seja no processo de produção e socialização de conhecimento. Isso dito, devemos deixar claro que o conhecimento, para os Guarani, não é um fim em si mesmo, mas é parte integrante do seu ideal de busca (ou retomada, ou retorno) da vida verdadeira. É também óbvio que as práticas guarani derivadas desse saber são importantes para a sua sobrevivência e têm, por isso, um forte apelo empírico (técnicas de plantio, conhecimento sobre o céu, orientação espacial e temporal, práticas curativas e classificação de doenças etc.). Todavia, o que orienta o saber guarani (tanto o tradicional, quanto os novos saberes que vão sendo incorporados, inclusive via escola) é, de um lado, o princípio de que se existe na terra é porque existe no céu; e, de outro, a busca da Terra Sem Males.

Em síntese, trata-se de uma promessa e de um legado profético-escatológicos, ou dito de outro modo, é o espaço e o fim para o qual se destina a ordem social guarani. A realização desta promessa-legado, isto é, a efetivação da reversibilidade, num tempo-espaço instaurado pelo mito, como recordação atualizada, transparece na tríade formada pelo *aguyje*, *ikandire* e *oguerojera*. Se o *aguyje* significa a maturação físico-espiritual indispensável para empreender a jornada mística em busca da Terra Sem Males, o *ikandire* é a experiência encarnada da promessa: a certeza de que esta seja realizável ou presentificável, mantendo-se os ossos frescos (*onhemokandire*) e a memória da palavra; enquanto que o *oguerojera* ('desdobrar-se em contínuo desdobramento'), é, por excelência, o tempo-em-transformação, deslocamento temporal ou tempo em expansão cósmica (pois foi desse modo que o universo foi criado), sendo, por isso mesmo, a condição mesma do porvir.

É a ordem cosmológica que sustenta o modo de pensar mbyá, bem como seu movimento messiânico-profético. O âmago desse processo é a palavra, cuja origem remonta a Nhamandu, ou seja, à ordem originária do sagrado, e pela qual (re)conjugam-se a ordem cosmológica e a social, (re)estabelecendo o nexo indispensável entre o plano divino e o humano, e entre o tempo da história e o tempo do mito. Em suma, a palavra é a manifestação do divino no humano e, como tal, apresenta-se como o sintoma da promessa-legado que insistentemente retorna nos mitos e no cotidiano dos Guarani.

Retornando à questão da ultrapassagem, a figura recorrente nas orações, nos cantos e nas demais práticas discursivas guarani, é o mar. O mar é o corte que incita e barra a realização plena do desejo guarani de chegar à Terra Sem Males, o lugar que, sendo igualmente destino, representa o tempo-zero do evento fundador da razão de ser guarani. O desejo guarani, representado pela Terra Sem Males, pelo caminhar sagrado, pela profecia, é de realizar uma ultrapassagem que transporte o povo Guarani para um tempo-espaço sem história, no qual a recusa e a negação da verdade do tempo-espaço social funcionam como afirmação do cosmológico como o plena e verdadeiramente real.

Na Terra Sem Males, o tempo, tal qual o conhecemos, com seu devir, deixa de produzir seus efeitos. É como se se chegasse a uma espécie de a-temporalidade, ou, a uma dimensão espaciotemporal em que as leis do tempo e do espaço tivessem sido anuladas. Sobre essa terra, que desconhece a degeneração, aplica-se uma temporalidade cosmológica, imune, portanto, às vicissitudes do tempo e do espaço sócio-históricos.

Enquanto entes da teoria do conhecimento guarani, a Terra Sem Males e a Terra Má fazem parte de jogo de identidade e contra-identidade, em que dialeticamente a unidade da sociedade mbyá se constitui. Nesse tipo de relação dicotômica, tudo se opõe mas tudo permanece no mesmo campo de significação da heteronomia. Frente ao desacordo primordial entre essas duas instâncias do seu imaginário instituinte, a sociedade mbyá empenha-se incessantemente na obtenção de uma síntese que supere esta contradição, ou a torne controlável e apaziguável. Entretanto, a continuidade da busca mostra que um processo intrinsecamente contraditório só se resolve em novos processos históricos que são, em si mesmos, complexos, desiguais e contraditórios, produzindo sujeitos cindidos, em permanente descompasso entre ser e dever, ou entre o eu agente do discurso e os efeitos de sentido do que é dito e, simultaneamente, interdito.

O que o modo guarani de ser e pensar o mundo reflete, enquanto vinculado a uma lógica, ou racionalidade, da contradição, é uma “experiência de um mundo antagônico a si mesmo” e, por isso mesmo, em constante tensão entre a afirmação de ser um cosmos e a ameaça de sua destruição, como parte de uma unidade tanto existencial, quanto especulativa. É justamente essa íntima tensão agônica entre essência e aparência, verdade e ilusão e, em suma, entre “não-liberdade e liberdade” que caracteriza a ontologia guarani. Assim, o caráter contraditório do ser mostra-se não apenas na abstração do pensamento, mas “pertence à própria natureza do *objeto* do pensamento, à realidade”. Isto é, o objeto real, tanto do pensamento quanto da ação, compreende um jogo incessante de oposição de forças, tendências e elementos com diferentes e desiguais dominâncias, que, por sua vez, determina o próprio modo de pensar guarani e, em conseqüência, a sua relação com o mundo, como negatividade. De modo que, na condição de sustentáculo do modo de ser e agir guarani, “a tensão ontológica entre essência e aparência (...) torna-se tensão histórica e a ‘negatividade íntima’” deve, então, ser “compreendida como obra do sujeito histórico – o homem em sua luta contra a natureza e a sociedade”³². Ora, também o conhecimento guarani (sua natureza, suas formas, sua aplicabilidade) inscreve-se nesse sistema totalizante, permeado pela lógica da negatividade. A distinção que fazem entre o saber verdadeiro e demais formas de saber (que, mesmo sendo úteis e imprescindíveis, conservam sua diferença hierárquica) explicita bem o modelo epistemológico que direciona a produção e a socialização do saber.

Podemos dizer, então, que o sustentáculo da discursividade mbyá, bem como de todo o complexo religioso-metafísico e gnosiológico desse povo, é a contradição concernente à impossibilidade mesma que releva do movimento em direção a um objeto que, conquanto sempre desejado, jamais se deixa consumir. Essa disjunção, característica da discursividade mbyá, entre o ontologicamente ensejado, mas historicamente irrealizável, só consegue ser resolvida no espaço discursivo e ritualizado do sonho, da performance e da experiência extática. Por isso é indispensável continuar cantando e dançando para acordar os deuses e fazê-los ouvir e garantir-lhes que os Mbyá permanecem fiéis ao legado da recordação-promessa.

É neste contexto que observamos a constante intervenção do mito. E é somente nesse sentido que, dado o processo de rememoração e de atualização intrínsecas ao mito e ao rito, é justificável falar em eterno retorno, na acepção de que, sendo retorno, ou tempo-espaço do renascimento, como o definem os Mbyá (“o vento originário no qual Nosso Pai existia retorna cada vez que chega o tempo-espaço originário/cada vez que chega o ressurgimento do tempo-espaço primitivo”, assim prescreve o mito), esse tempo-espaço é, antes, contemporaneidade e sincronicidade. O retorno mbyá efetiva-se no tempo presente, seja do ritual, seja das condições ecossistêmicas. E porque não significa uma espera nostálgica ao ponto-zero de sua origem, não se configura tampouco como um tempo circular. O desenvolvimento em espiral é o que melhor representa a concepção de um tempo-espaço cuja característica é estar em contínua expansão (*oguerojera*). Deste modo, o cosmos, tal qual o concebem os Guarani, é uma estrutura que resulta da expansão do corpo divino que se desdobra desdobrando-se continuamente. E assim permanece, pois cada retorno representa um novo estágio na expansão universal.

Em vista disso, as noções mbyá de *oguerojera*, *ikandire*, *onhemõkandire* devem ser subsumidas, discursivamente, na categoria de errância; assim como a de *okuaarara* e *arandu porã* (‘conhecimento’; ‘saber sagrado’) devem sê-lo na categoria de produção de uma realidade que, sendo sujeita à classificação,

ordenação e explanação, é ela própria classificatória e explanatória. De modo que o discurso ontológico mbyá institui uma cisão permanente entre o homem temporal (o portador) e a alma-palavra (o ser verdadeiro). Mais do que isso, estabelece uma separação irreconciliável, nas condições do tempo histórico, entre aquilo que, embora seja dotado de existência, é desde sempre falso, mera cópia imperfeita, e aquilo que, sendo de natureza intangível, é verdadeiro e, portanto, existe em um tempo que é sempre e necessariamente expansão.

A alienação mbyá funda-se e funda (n)essa cisão e justifica-se pelo discurso instituinte do mito, referido à formação histórico-ideológica da sociedade mbyá, produzido para legitimar a ordem disjuntiva em que a sociedade mbyá se desenvolve. Ao mesmo tempo, vemos que o sujeito mbyá sustenta-se em uma espécie de síntese dual, visto que aquilo que ele, de fato, é, resulta de um processo histórico em que se conjugam um estar *aqui* (corpo-suporte) e um ser *lá* (corpo verdadeiro, alma-palavra).

Por outro lado, é essa alienação instituinte que permite pensar a constituição da sociedade mbyá em sua especificidade, a qual consiste na sobredeterminação do tempo histórico pelo cosmológico. Podemos dizer que a validade e a legitimação dessa alienação e dessa cisão que fundam a discursividade mbyá remetem à complexidade do processo histórico no qual vão-se estabelecendo os diversos efeitos de sentido que permeiam o imaginário social guarani. Isto é, é no interior mesmo do processo constitutivo da sociedade mbyá que esse discurso se desenvolve e funda os sentidos que, por sua vez, são refletidos pela racionalização desse povo acerca de seu estar no mundo: papel exercido pela tekologia. Em suma, na sociedade guarani, as práticas relativas aos saberes estão marcadas por um permanente jogo, a um tempo social e místico, entre duas ordens estruturantes; uma que é dominada pelo sujeito histórico, e outra que o é pelo sujeito divino.

Cabe ao mito, como discurso fundador, a função de ser portador da palavra e da verdade divinas. A sua narrativa abre-se para a reconstrução do acontecimento original, do qual o momento atual é consequência, ao mesmo tempo em que abre, para cada indivíduo, a perspectiva de sua libertação definitiva. Justamente por isso, essa abertura se dá para o trágico. Se a narrativa mítica manifesta-se reconstrução do tempo-zero do evento, ela é também atualização do compromisso (da aliança) entre o homem e seu destino. O mito é, assim, tempo do antes e tempo por vir, certeza do que aconteceu, presença da ordem cosmológica e uma promessa de futuro³³.

Partimos da assunção que uma introdução às concepções fundadoras do ideário guarani podemos permitir compreender o que para esse povo realmente significa saber (produzir conhecimento sobre o mundo; desenvolver operadores analíticos e explicativos; ter meios consagrados de ordenamento, divulgação e estabilização desses saberes; produzir, a partir disso, técnicas e instrumentos), avançando para além de uma etnografia (ainda que imprescindível) do tipo de conhecimento e de tecnologia (por exemplo, sobre o céu) de que dispõem, com vistas a um entendimento da razão ontológica e epistêmica enquanto razão histórica.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Luiz C. Borges, doutor em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, é pesquisador do Museu de Astronomia e Ciências Afins - MAST/MCT. E-mail: lcborges@mast.br.

1 Sob a denominação genérica de Guarani (escrevo Guarani, quando me reporto ao nome do povo, e guarani quando uso o termo como adjetivo), refiro-me aos Guarani Mbyá que constituem um dos subgrupos mais importantes da família linguística Tupi-Guarani, com uma ampla distribuição pela América do Sul e que, no Brasil, dispõem de aldeamentos em cerca de 10 estados, inclusive no Rio de Janeiro e Espírito Santo. Mais particularmente, reporto-me às aldeias localizadas no litoral sul-fluminense, uma em Angra dos Reis, no distrito de Bracuí, a Tekoa Sapukai; uma em Paraty Mirim, a Tekoa Itatê e outra em

Patrimônio, a Tekoa Araponga, ambas no município de Paraty. A ocupação dessa região, por levadas sucessivas de Guarani oriundos, majoritariamente, de aldeamentos do Paraná e de Santa Catarina, deu-se a partir de 1940. As terras que ocupam foram demarcadas na década de 1990. Atualmente, a composição populacional dessas três aldeias sul-fluminenses distribui-se da seguinte maneira: a aldeia de Itatê é formada por 26 famílias com um total aproximado de cerca de 162 indivíduos, a aldeia de Araponga é formada por uma única família extensa com cerca de 30 indivíduos; já a aldeia de Sapukai, cuja formação remonta aos anos de 1980, tem uma população de cerca de 400 indivíduos, Cf. BORGES, Luiz C. *A fala instituinte do discurso mítico guarani mbyá*. Campinas: IEL : Unicamp, 1999. Originalmente apresentada como Tese de Doutorado à Universidade Estadual de Campinas. *Temporalidade, memória e saber nas práticas educativas em aldeias Guarani Mbyá do litoral sul-fluminense (RJ)*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. Projeto Integrado de Pesquisa.

- 2** FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugalia, 1967. p. 430.
- 3** A onto-história visa compreender a inscrição do ser na história, como causa e razão, quando a "tensão ontológica entre essência e aparência, entre 'é' e 'deve' se torna tensão histórica e (...) compreendida como obra do sujeito histórico" (MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 140).
- 4** Cabe à Ontologia analisar o ser em si mesmo, bem como seus atributos essenciais. O termo foi inaugurado na obra *Metaphysica*, de J. Clauberg, publicada em 1646. Uma inquietação ontológica concerne, pois, à compreensão do que verdadeiramente é, integrado e, ao mesmo tempo, distinto de suas manifestações no tempo e no espaço.
- 5** ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. Unicamp, 1990.
- 6** SWAIN, Tania Navarro. Você disse imaginário? In: _____.(Org.). *História no plural*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. p. 43-67. A citação encontra-se na página 48.
- 7** LITAI, Aldo. *As divinas palavras. Identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- 8** FOUCAULT, op. cit.
- 9** Cf. CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v. 1: Dos pré-socráticos a Aristóteles.
- 10** ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002. No caso dos Guarani, a cosmologia (explicação racional sobre a origem e ordem do mundo) também evoca uma cosmogonia (personificação de elementos, genealogia de seres, causas responsáveis pela passagem do caos à ordem).
- 11** Ser ou princípio instaurador do cosmos guarani.
- 12** O que torna axiomático esse saber, em seu fundamento ontológico, é o fato dele admitir um princípio ou um valor que não pode ser questionado ou demonstrado, cuja verdade é, enquanto tal, assumida como evidente, sem que possa ser posta em causa ou submetida à crítica.
- 13** A questão da travessia do mar, ou sua ultrapassagem, como condição necessária para a realização de um feito heróico ou mítico, não é exclusiva dos guarani. Ela já aparece, por exemplo, na tradição judaica (Moisés atravessou o Mar Vermelho). Na Idade Média, por ocasião das Cruzadas, a libertação de Jerusalém e do Santo Sepulcro impunha aos fiéis, como provação inevitável, passar para o outro lado do mar.
- 14** Sobre o conceito de discurso fundador, confira-se, por exemplo: BORGES, op. cit. CHAUI, Marilena. *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000 e ORLANDI, Eni Puccinelli. Vão surgindo sentidos. In: _____. (Org.). *Discurso fundador* (a formação do país e a construção da identidade nacional). Campinas: Unicamp, 1993. p. 11-25.
- 15** A opy ('Casa de Reza'), enquanto estrutura arquitetônica e simbólica, pertence à classe das Cabanas Sagradas (Cf. ELIADE, op. cit.), as quais são encontradas em diversas culturas, como representação (metonímia) do cosmos.
- 16** FOUCAULT, op. cit., p. 439.
- 17** Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. No caso dos Guarani, existe uma disjunção irreparável entre a felicidade prometida pela rememoração das Belas Palavras (o saber verdadeiro) e a infelicidade do existir sócio-histórico.
- 18** ENGELS, Friedrich. Discurso diante da sepultura de Marx. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos*. São Paulo: Ed. Sociais, 1976. v. 2, p. 211-14. A citação encontra-se na p. 213.
- 19** O termo *logos*, derivado do verbo *legein*, significa ajuntar, colher, escolher, daí, contar, dizer, o discurso ou princípio ordenador do pensamento. Cf. AUROUX, Sylvain. *Filosofia da linguagem*. Tradução de José Horta Nunes. Campinas: Unicamp, 1998. Ver também CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1982. Logos é razão e pensamento, linguagem, explicação, fundamento racional, argumento causal, palavra e pensamento, razão e causa, norma e regra, ser e realidade. Cf. CHAUI, op. cit., 2002, ou ainda, "logos é lei, regra [princípio], ordem em função do conhecimento" (MARCUSE, op. cit., p. 161, ver também p. 77, 131). De todo modo, na ontologia guarani é o nome, a palavra sagrada, ou ainda a alma-palavra, uma tradução assaz adequada para *Nheẽ*, que constitui o ser verdadeiro, do qual o corpo humano, a pessoa, é apenas o portador. Assim, nas *Nheẽ Porã* não apenas reside o verdadeiro conhecimento, ela são, de fato e de direito, esse conhecimento. De certo modo (e feitas as devidas ressalvas) a teoria do conhecimento guarani apresenta similaridade com a teoria platônica, no sentido de que é a alma (Psyché), ou a alma-palavra (*Nheẽ*), que detém o conhecimento verdadeiro.
- 20** ELIADE, op. cit.
- 21** TANGERINO, Celeste Ciccarone. Introdução. In: COMUNIDADE INDÍGENA Guarani Tekoha Porã (ES). *Revelações sobre a terra: a memória viva dos Guarani*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 1996. p. 1-19. A citação encontra-se na p.14.
- 22** COMUNIDADE..., op. cit., p. 29, 70.
- 23** COMUNIDADE..., op. cit. p. 30, 62.
- 24** Cf. TZEVESTAN, Todorov. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- 25** Poema de Laureano Escobar, apud CADOGAN, Leon. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras - USP, n. 227 [série] Antropologia n.5*, p. 95, 1959, cuja tradução é: "Oh, nosso primeiro Pai! Foste tu quem concebeu antes do princípio as normas para nossa conduta; foste tu quem concebeu a origem da futura linguagem humana antes de haver criado a morada terrenal." Na versão de 1992, preparada por Bartomeu Meliá, esse poema é atribuído a Inocência Martinez.
- 26** Poema guarani, apud CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus, 1990. p. 122.
- 27** CHAUI, Marilena. *Ética e violência*. Colóquio Interloquções com Marilena Chauí. Londrina: [s.n.], 1998. p. 5.
- 28** Apud SWAIN, op. cit.
- 29** DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p. 17.
- 30** Ibidem, p. 9.
- 31** Para uma discussão mais detalhada acerca dos efeitos do passado na constituição do presente, Cf. SARTRE, Jean-Paul. A temporalidade. In: _____. *O ser e o nada*. Ensaios de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 158-231.
- 32** MARCUSE, op. cit., p. 127, 140-41. Grifo nosso.
- 33** Para outras referências à temporalidade guarani, Cf. BORGES, op. cit. Idem. Os guarani Mbyá e a categoria tempo. *Tellus*, v. 2, p. 105-22, 2002 e Idem. Para uma ontologia do tempo em um recorte Guarani Mbyá. *Imaginário*, n. 8, p. 69-98, 2003.

Artigo recebido em 05/2004. Aprovado em 01/2005.