

Mito e práticas entre os índios Guarani

Myths and practices amongst the Guarani Indians

Aldo Litaiff

Resumo: Nosso principal objetivo neste artigo é, partindo de uma análise bibliográfica sobre mitologia, de um quadro teórico centrado principalmente no chamado “neo-pragmatismo” (Richard Rorty) e na “filosofia pós-analítica” (Donald Davidson), destacar algumas importantes questões concernentes à relação entre crenças míticas e práticas, entre os Índios Guarani do Brasil. Com isto, pretendemos contribuir em um debate teórico central, não só para a Antropologia, como para toda as Ciências Humanas.

Palavras-chave: Guarani; mito; práticas.

Abstract: Our main aim in this article is, beginning from a bibliographical analysis of mythology, from a theoretical basis focussing mainly on the so called “neo-pragmatism” (Richard Rorty) and on the “post-analytical philosophy” (Donald Davidson), bring up some important questions concerning the relationship between mythical beliefs and practices amongst the Guarani Indians of Brazil. With this, we mean to contribute to a central theoretical debate, not only for Anthropology, but also for all the Human Sciences.

Key words: Guarani; myth; practices.

Professor titular do PPGCL/Unisul; antropólogo do Museu da UFSC. Pós-doutorado pela EHESS/França, 2005. Doutorado em Antropologia Cultural pela Université de Montréal, Canadá, 2000; mestrado em Antropologia Social pela UFSC, 1991; graduação em Filosofia pela UFSC, 1986. Endereço: Museu da UFSC, Campus Trindade, 88.01-970, Florianópolis/SC. litaiff@cfh.ufsc.br Fones: (48)3721-9793/8821.

Introdução

Entre os povos da América que entraram em contato com os Europeus desde os primórdios da colonização, os Guarani constituem um exemplo dos que conseguiram sobreviver até os dias de hoje, preservando importantes aspectos de sua cultura e organização social. Contudo, estes índios, que tiveram populações inteiras dizimadas, continuam a sofrer um violento processo de etnocídio. Os Guarani constituem uma das sociedades indígenas brasileiras mais numerosas. Atualmente existem quatro grupos Guarani localizados na América do Sul: *Chiriguanos* na Bolívia (60.000 indivíduos), *Kayowa* (40.000), *Chiripa* ou *Nhandeva* (30.000) e *Mbya* (35.000)¹, no Paraguai, Argentina e no Brasil, distribuídos no Centro-Oeste, Sul e Sudeste. Encontramos no litoral sul e sudeste brasileiro uma grande concentração de *Mbya* e de *Chiripa*² habitando o território onde viveram os Carijó-Guarani, seus ancestrais, até seu desaparecimento no século XVII. Estes lugares são importantes pontos de referência histórica e mitológica, pois ainda conservam seus “nomes Guarani”, topônimos que se referem à cosmologia e a descrição geográfica destes locais. Estes índios continuam fiéis ao seu território de origem, procurando se estabelecer nos mesmos *amba*, lugares ou espaços, segundo eles, criados e destinados por “*Nhanderu Tenondegua*” [“Nosso pai primeiro”], o Deus supremo, para serem ocupados pelos Guarani. Ressaltamos que estes *amba* estão localizados nos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista (Litaiff, 1999, p. 58).

Os Guarani atuais chegaram ao litoral do Brasil no início do século XX, provenientes do interior da América do Sul (Paraguai, Argentina e do estado brasileiro do Mato Grosso do Sul), forçados pela invasão de suas terras por colonizadores, pelos conflitos com outros autóctones, e, principalmente, em busca de *Yvy mara ey*, a “Terra sem Mal”. Tanto no litoral como no interior dos estados do sul e do sudeste do Brasil, os *Mbya* e os *Chiripa* têm sido vizinhos, por vezes coabitando uma mesma área, em razão de suas semelhanças culturais³.

Um dos principais fatores de reforço aos estereótipos oriundos do etnocentrismo dos Ocidentais é a má-fé e/ou o desconhecimento da história e das características atuais destas populações. O Guarani é considerado “o índio clássico”, símbolo nacional, imagem do indígena brasileiro, tema de óperas e de poesias. Paradoxalmente, o Guarani é visto pelo Branco como “vagabundo, preguiçoso, bêbado, feio, sujo e ladrão”, à margem da população brasileira. Para alguns, estes índios “não são nem mesmo brasileiros” (Litaiff, 1996), não tendo, portanto, nenhum direito a

qualquer reivindicação. Outros grupos que formam a etnia Guarani, assim como outros índios que entraram em contato com os Mbya, consideram estes últimos “seres inferiores atrasados no tempo”, os últimos na hierarquia da sociedade nacional. Isto se deve principalmente ao fato dos Mbya se recusarem a ser “civilizados”, preferindo habitar no interior das florestas, distante de outros índios e dos Brancos. Por outro lado, contrariamente aos índios da região do Xingu, o Guarani carrega consigo a imagem do índio integrado, que usa vestimentas ocidentais e fala português. Como veremos adiante, para sobreviver o Mbya se viu obrigado a incorporar itens das sociedades ocidentais a sua cultura milenária, adaptando-se em parte, mas preservando aspectos importantes de sua religião, organização social, língua e mitologia, sendo esta uma das suas características mais importantes.

Os Mbya, que outrora habitavam exclusivamente as florestas do sul da América do Sul, atualmente circulam sobre rodovias, visitando parentes, procurando terras, vendendo o artesanato que produzem e/ou buscando trabalho sazonal. A saúde, sobretudo a grave desnutrição que afeta a população infantil, e a falta de terras constituem seus maiores problemas (Litaiff, 1996). O Guarani, e em particular o Mbya, é um deslocado, um estrangeiro em seu próprio território. O antropólogo Egon Schaden (1974, p. 83) declara que, apesar das pesquisas existentes, é fundamental fomentar estudos de campo que abordem contextos específicos, pois “é necessário destruir a imagem de que a sociedade Guarani já é bastante conhecida e insistir sobre a urgência de se retomar os estudos desta cultura com referência às suas variantes regionais”.

Analisando a literatura especializada, constatamos que, desde os trabalhos de Léon Cadogan, Egon Schaden e Bartomeu Melia, sobretudo no Paraguai e no Brasil, existem poucas etnografias consagradas a este grupo (ver Litaiff, 1996 e 1999). Portanto, realizamos novos trabalhos de campo junto aos guarani, rejeitando abordagens que possam reduzir as características de cada contexto a uma visão generalizadora deste povo. Partindo deste premissa, nos dedicamos há mais de vinte anos a pesquisas em todas as comunidades Guarani do litoral sul e sudeste do Brasil, com o objetivo de constituir uma etnografia detalhada centrada na relação entre discurso mítico e práticas sociais, especificamente, sobre a ligação entre as narrativas míticas atuais que fazem referência à *Yvy mara ey* e à mobilidade Guarani.

Quase todos os autores (Melià, 1987) concordam sobre a importância fundamental do conceito de *teko* “costumes, hábitos” ou *nande reko* “nossos hábitos”, e sobre o fato que os Mbya circulam hoje sobre o

litoral, principalmente em busca desta Terra sem Mal. Pretendemos então utilizar aqui essas importantes características como campo de demonstração empírica de nossas hipóteses concernentes à relação entre o pensamento mítico e as práticas sociais, com a intenção de contribuir para uma melhor e mais ampla compreensão da cultura e da sociedade Guarani.

1 Teorias da *crença*, da *verdade* e da *prática*

Na análise das mitologias, uma das questões que ainda provoca muita polêmica entre os estudiosos da área é a relação entre mito e ação. A fim de melhor compreender este problema, estabelecemos, como ponto de partida, abordar a teoria do conhecimento do filósofo Immanuel Kant e os aspectos centrais da sociologia de Émile Durkheim. Analisaremos também as relações entre estas questões e os conceitos de “hábitos” de Charles S. Peirce e de “*habitus*” de Pierre Bourdieu. Uma das principais contribuições deste artigo é apresentar as idéias e as críticas do pragmatismo à questão da “verdade” e a teoria da representação.

A dicotomia “pensamento/mundo” é uma herança da tradição platônica-aristotélica trazida ao centro do pensamento moderno por Descartes e por Kant, posteriormente. Este filósofo ([1781]1974) define a “verdade” como uma correspondência entre conhecimento e objeto, questionando-se sobre qual é o princípio geral da verdade e do saber. De acordo com Kant, a lógica como regra universal e necessária do pensamento deveria fornecer este princípio. Todavia, um conhecimento pode estar correto em relação a sua forma, mas estar em contradição com o seu objeto. Se a lógica não pode descobrir os erros do conteúdo, ela seria então insuficiente para construir uma verdade material. Logo, não se pode afirmar algo sobre a verdade dos objetos da realidade empírica, sem ter informações sobre eles. Os julgamentos “*sintéticos a priori*” (a combinação das categorias *a priori* do pensamento com as sintéticas do empirismo) seriam os princípios de verdade da “doutrina” que Kant denomina “A Crítica da Razão Pura” (*id.*), que fundaria as crenças do saber filosófico e da ciência ocidental⁴.

Em seu último curso proferido na Sorbonne, entre 1913 e 1914⁵, Émile Durkheim buscou renovar o racionalismo francês com uma apresentação crítica do pragmatismo anglo-saxão. Partindo de sua obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse*⁶, o autor analisa os conceitos de verdade, realidade e representação. Durkheim opôs a teoria ontológica

do conhecimento, na qual a razão seria uma faculdade rígida e imutável, a uma teoria sociológica do conhecimento segundo a qual a razão, assim como a verdade, está necessariamente ligada à história e à vida da humanidade. Seguindo o método cartesiano, Durkheim sustenta que as categorias aristotélicas do Espírito são universais e que têm sua origem nas crenças religiosas “primitivas”. Mas, se a religião é “uma coisa social”, conseqüentemente, as representações religiosas são representações coletivas. Logo, as categorias que seriam a essência de nosso saber são de origem religiosa, e, desta maneira, devem ser também coisas sociais, impessoais, produtos do pensamento coletivo (Durkheim, *ibid.*, p. 51-53). Em suma, a fonte do conhecimento é a sociedade.

A partir de uma abordagem darwiniana das características dos seres humanos, pragmatistas como C. S. Peirce (1978, p. 130) observam que as palavras são instrumentos de integração dos indivíduos ao seu meio, e não uma tentativa de representar a natureza, vendo as crenças como um hábito da ação. De acordo com Peirce, a teoria da “verdade como cópia da natureza” produziria uma visão fragmentada do mundo pois ela separa pensamento e realidade. Ao contrário, segundo o autor (*id.*, p. 220), o que caracteriza a realidade das coisas é o tecido de influências causais que elas exercem umas sobre as outras⁷.

Por conseguinte, a divisão entre pensamento e comportamento é conceitual, um resíduo do método analítico (Descartes, 1637); desta forma, não existiria fracionamento, mas relação. Com a teoria da continuidade e da causalidade, o abismo entre o pensamento e o mundo, o “salto mortal” do conhecimento, desaparece. Para que o saber seja possível, deve haver um parentesco entre o real e o pensamento, isto é, um monismo, pois o “real” é a base do conceito. Para Schiller (*in* Durkheim, 1981, p. 93) o conhecimento é uma fusão do sujeito com o objeto. Em resumo, os princípios básicos desta abordagem são: 1- os conceitos são ferramentas do saber, que têm também uma função prática, ou seja, eles orientam nossas ações; 2- logo, o conhecimento é um meio de lidar com a realidade. As conseqüências destes dois pontos de vista são a continuidade entre sujeito e objeto e a similaridade entre o pensamento e o mundo.

Uma das mais significativas contribuições dos filósofos norte-americanos W. James e J. Dewey (1968) a esta discussão é a de terem apontado a importância do indivíduo na sociedade, tendo este um papel ativo no processo de produção e reprodução do conhecimento. Assim, esta teoria do conhecimento está centrada no indivíduo, visto que os hábitos, segundo James, são de ordem psicológica. Por outro lado, Peirce propõe uma teoria social do signo lingüístico, explicando a natureza dos fatos

psicológicos a partir de ocorrências externas. Entretanto, Peirce e James concordam sobre a idéia que não há verdades *a priori*. Para Peirce, existiria uma identificação entre a verdade e a opinião destinada a receber o assentimento da sociedade da qual se origina⁸. De acordo com o seu conceito de “comunidade de signos”, “se o sujeito individual perdeu seu estatuto de substância autocrítica, é porque o universo de signos se tornou uma comunidade, uma democracia, na qual os interpretantes não são mais sujeitos que utilizariam os signos conforme seu desejo, mas um bem comum que a linguagem transmite e que a ação fecunda. Esta comunidade é a garantia da realidade e da verdade”. Contrariamente a James, Peirce fala do homem, necessariamente social e não do indivíduo pois, segundo ele, “a experiência do indivíduo não é nada se ela está isolada” (*ibid.*, p. 252). Pode-se constatar aqui que tanto Peirce como James não foram capazes de resolver a questão da divisão entre pensamento e mundo, dicotomizando indivíduo e sociedade.

O conceito de “hábito”⁹ de Peirce e a noção de “*habitus*” de Pierre Bourdieu¹⁰ têm importância central para a compreensão da relação entre crenças e ações humanas, podendo nos auxiliar na análise da relação entre mitologia e práticas sociais dos índios Guarani. Vimos que, de acordo com Peirce, o caráter essencial da crença é o de estabelecer hábitos de ação, regras de conduta: “estar pronto a agir de uma certa maneira em dadas circunstâncias e quando aí se é impelido por algo que leva à ação, isto que é um hábito, e o hábito deliberado ou autocontrolado é precisamente uma crença” (Peirce, 1978, p. 132). Segundo Peirce (1977, p. 195) o hábito é o sentido de um pensamento e este sentido se encontra na ação: “para determinar a significação de um conceito, é necessário considerar quais são suas conseqüências práticas; a adição de todas as suas conseqüências é a significação desta concepção”. Conforme Pierre Bourdieu (1972, p. 174-5), os hábitos seriam então, em si mesmos, tendências à ação resultantes do acúmulo de experiências anteriores de um indivíduo. Logo, para este autor (*id.*), deve-se abandonar todas as teorias que tomam explícita ou implicitamente a prática por uma reação mecânica, diretamente determinada pelas condições antecedentes e inteiramente redutíveis ao funcionamento mecânico de esquemas préestabelecidos, “modelos”, “normas”, “papéis” etc. A prática é, portanto,

...o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*, entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações[...], o *habitus* produz práticas que, [...] não se deixam deduzir diretamente nem das condições objetivas,[...] nem das condições que produziram o

princípio durável de sua produção: só se pode então considerar estas práticas à condição de relacioná-las com a *estrutura* objetiva, definindo as condições sociais de produção do *habitus* que as engendrou com as condições de elaboração desses *habitus*, isto é, a conjuntura... (Bourdieu, *id.*, p. 178-9).

Em sua *Praxéologie*, Bourdieu (1994, p. 9-10) considera que a ação humana é a condição primeira de um saber científico do mundo social, colocando-a, desta maneira, no centro da teoria do conhecimento. Assim como os “*habitus*” ou as “estruturas incorporadas”, o “campo” e a “ideologia” são conceitos fundamentais nesta “filosofia”. O *habitus* é o fundamento de uma espécie de consenso sobre o conjunto de evidências (ou crenças) compartilhadas, que são constitutivas do senso comum, sendo o princípio produtor e organizador da atividade prática voluntária (*id.*, p. 126).

Considerando que o conceito de *hábitos* de Peirce é definido por este autor como “o sentido do pensamento”, ele se aproximaria, portanto, da noção de *habitus* de Bourdieu, visto que este autor a define como o fundamento das crenças que sustentam o sentido da realidade social ou o senso comum (a maneira de julgar e de agir que unifica e identifica os indivíduos pertencentes a uma determinada comunidade). Os dois autores consideram essas duas noções como um princípio unificador de idéias e atitudes.

Todavia, o conceito de *habitus* apresenta algumas características que devem ser adaptadas à problemática indígena, pois, inicialmente, esta noção tão geral parece eficaz para analisar sociedades complexas. Uma das funções do *habitus* seria a de “dar conta da unidade de estilo que une as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe de agentes” (Bourdieu, 1994, p. 23). A noção de sociedade de classes (intrínseca ao conceito de *habitus*) está necessariamente ligada à de “campo”, que é o espaço social que fornece a uma sociedade humana um modelo de ação que a caracteriza. A autonomia e a impermeabilidade dos diferentes campos de uma mesma comunidade são características inadequadas para compreender as sociedades “sem classes”. Entretanto, podemos ver as sociedades indígenas como campos da sociedade nacional, com fronteiras bem definidas (Litaiff, 1996). Sobre o plano ideológico, a mitologia instaura o descontínuo, produzindo assim diferentes campos ou diferentes “domínios cosmológicos”: mundo terrestre, mundo aquático, mundo subterrâneo etc. (Lévi-Strauss, 1985, p. 151-3).

Os filósofos Donald Davidson Richard Rorty, importantes representantes do movimento pós-analítico e do neo-pragmatismo norte-

americano, fazem uma crítica radical à concepção de conhecimento enquanto atividade de representação inteligível de objetos exteriores à razão, princípio central do pensamento moderno. Em sua tese relativista e historicista, ele segue a concepção de Peirce e Dewey, de conhecimento como crença, e a de Wittgenstein (1975), de linguagem como instrumento e não como espelho da realidade empírica, ou seja, uma tentativa de refletir de forma acurada os objetos do mundo. Para Rorty (1979, p. 60-1), as idéias são partes de nossa experiência. De acordo com esta concepção, o conhecimento é uma questão de conversação e de prática social, pois compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da crença.

Segundo Davidson (1994, p. 1-16), o aspecto social da linguagem é o elemento essencial (mais importante que o significado) no processo de comunicação. Este autor aborda a relação entre nosso conhecimento do Espírito dos outros indivíduos, em particular de suas crenças, e do nosso conhecimento de eventos, estados e objetos físicos. Ele sustenta que, por não ser necessariamente predeterminado, o sentido emerge através da intenção do sujeito de se comunicar com seus interlocutores. Davidson (1994B, p. 48) propõe um modelo de “triangulação”¹¹ que liga locutor e intérprete(s) aos eventos e objetos do mundo, onde estes elementos ocupam três ângulos. Segundo o autor, existem três tipos de conhecimento correspondendo aos três vértices de um triângulo: “o conhecimento de nossos próprios Espíritos, o conhecimento dos outros Espíritos, e o conhecimento do mundo compartilhado”. Em síntese, Davidson (*id.*) sustenta que “existe uma diferença fundamental entre o meu conhecimento de um outro Espírito e o conhecimento do mundo físico compartilhado. A comunicação e o conhecimento de outros Espíritos que ela pressupõe é a base do nosso conceito de objetividade, de nosso reconhecimento de uma distinção entre crença verdadeira e crença falsa... A comunicação com outros Espíritos é a base do conhecimento, pois ela fornece a medida de todas as coisas” (*ibid.*, p. 49). A partir deste quadro, consideramos o mito como um tipo de linguagem cuja análise nos possibilita um maior entendimento do pensamento e da realidade empírica das populações autóctones.

2 Estudos sobre os mitos

O estudo mais importante sobre a mitologia das populações indígenas é certamente o de Claude Lévi-Strauss. Os conceitos centrais na análise mitológica de Lévi-Strauss foram herdados da Escola Sociológica Francesa (Durkheim e Mauss), da lingüística (F. de Saussure e R. Jakobson

- o conceito de estrutura), e da psicanálise (a noção de transformação). Marcel Mauss reconhece a necessidade de métodos da psicologia e da lingüística para os estudos sociológicos (Mauss, 1968, p.285-312; Lévi-Strauss, 1958, p. 37). Jakobson (1963, p. 27-8) aponta a importância da obra de Peirce para a lingüística, observando que este foi “um dos grandes precursores da análise estrutural...” e que “o dia em que nos decidirmos estudar cuidadosamente as idéias de Peirce sobre a teoria dos signos... nos daremos conta dos preciosos recursos que elas trazem às pesquisas sobre as relações entre a linguagem e os outros sistemas de signos”. Jakobson (*id.*) destaca ainda que Peirce teria estabelecido que, para o ato da fala, o signo exige no mínimo dois protagonistas, dois “interpretantes” (ou seja, “mentes”). A função do interpretante seria “substituir um signo por um outro signo, ou um conjunto de signos... Aí está o ponto de partida de todas as nossas discussões futuras sobre o tratamento lingüístico de significações... uma das teses das mais esclarecedoras de Peirce coloca que o sentido de um signo é um outro signo pelo qual ele pode ser traduzido” (Jakobson, 1963, p. 27, 40-1). Faz-se necessário destacar aqui a importância do interpretante - ou do “operador”, como indicamos alhures, em análises dos mitos Guarani (Litaiff, 1999) - no processo de transformação mítica. De acordo com Peirce (1977, p. 261), a atribuição de uma significação a um signo e a relação deste com o seu objeto é estabelecida pelo interpretante, através dos hábitos.

Lévi-Strauss (1964, p. 18-21), que inicialmente almejava um projeto essencialmente filosófico, toma a etnologia como campo de demonstração empírica de suas hipóteses sobre o apriorismo e o universalismo do “Espírito humano”. Ele busca os princípios das leis mentais humanas e assim sua problemática se junta à de Kant ([1781] 1974, p. 23-8). Como vimos anteriormente, a partir do pensamento cartesiano, Kant funda uma oposição radical e irreduzível entre as noções do sensível e do inteligível. Os objetos da experiência seriam inacessíveis às categorias do entendimento, sendo possível apenas a cognição de representações desses objetos. No “esquema transcendental”, a “Razão” (ou o “*cogitus*”, de acordo com a concepção cartesiana), realizaria a operação de síntese, unificando essas representações diversas e heterogêneas produzidas por nosso entendimento (Kant, *ibid.*, p. 23-8). Entretanto, Lévi-Strauss, seguindo o caminho inverso ao de Kant, tenta abolir esta heterogeneidade entre o “sensível” e o “inteligível”, propondo sua continuidade, sendo este um dos principais objetivos do seu estruturalismo, ou seja, o de lançar pontes entre o pensamento e o mundo. Na abertura do primeiro volume das *Mythologiques (Le cru et le cuit, 1964, p. 9)*, podemos ler:

O objetivo deste livro é mostrar como categorias empíricas como as de fresco e podre, molhado e queimado etc., definíveis com precisão somente pela observação etnográfica e, a cada vez, se colocando no ponto de vista de uma cultura particular, podem, entretanto, servir de ferramentas conceituais para extrair noções abstratas e as organizar em proposições [...] Por meio de um pequeno número de mitos tomados de sociedades indígenas que nos servirão de laboratório, nós vamos efetuar uma experiência a qual [...] esperamos que demonstre a existência de uma lógica das qualidades sensíveis, que ela retrace seus procedimentos e que manifeste suas leis.

Lévi-Strauss (1962, p. 173-4) emprega a noção de “esquema conceitual” que mediará a relação entre as duas categorias kantianas. Este esquema comandaria e definiria todas as práticas humanas:

...nós acreditamos que entre *praxis* e práticas se intercala sempre um mediador que é o esquema conceitual que, pela sua operação, uma matéria e uma forma, uma e outra desprovidas de existência independente, se realizam como estruturas, isto é, como seres empíricos e inteligíveis ao mesmo tempo [...] a dialética de superestruturas consiste [...] em colocar unidades constitutivas, que não podem efetuar este papel [...] contrastando por pares, para em seguida [...] elaborar um *sistema*, que enfim atuará como operador da síntese entre a idéia e o fato, transformando este último em signo. O Espírito vai, assim, da diversidade empírica à simplicidade conceitual, em seguida da simplicidade conceitual à síntese significativa.

A partir do conceito de “signo”, Lévi-Strauss fixa o inteligível no interior do sensível e anula assim a heterogeneidade radical entre eles: “graças à noção de signo, trata-se então, para nós, sobre o plano do inteligível e não somente do sensível, de tornar as qualidades segundas à disposição da verdade” (Lévi-Strauss 1964, p. 22). Seguindo Durkheim, Lévi-Strauss afirma que a impessoalidade do “Espírito humano” é a condição necessária e suficiente da universalidade da verdade: “nos colocando em busca de condições às quais os sistemas de verdade se tornam mutuamente conversíveis e podem então ser percebidos simultaneamente por vários sujeitos. O conjunto destas condições adquirem então o caráter de objeto dotado de uma realidade própria e independente de todos os sujeitos” (*ibid.*, 19)¹².

Em *Mythologies du XXe siècle* (1993) D. Dubuisson faz uma análise crítica dos três autores que mais contribuíram ao estudo da mitologia: G. Dumézil, C. Lévi-Strauss e M. Eliade. Dubuisson revela que cada um destes autores colocou no centro de seus questionamentos “axiomas”, fundando uma espécie de cosmologia pessoal que orientaria todo o desenvolvimento teórico, sendo que esta ordem *a priori* revela-se como a

chave da origem e da interpretação dos mitos. Para Dumézil (seguindo Durkheim), este paradigma¹³ seria a “Sociedade”; para Lévi-Strauss, o “Espírito Humano”, e para Eliade, o “Sagrado”. Dubuisson (*ibid.*, p. 329, que compara a noção kantiana de “Razão Pura” ao conceito de “ordem” de Lévi-Strauss, critica o aspecto circular das obras destes três autores:

...todas essas obras (mesmo as mais eruditas e as mais racionais) parecem obedecer a uma espécie de engajamento ontológico que, por reenviar tacitamente à existência de uma realidade ordenada e centralizada em torno de um núcleo primordial, exclui, também tacitamente, o reconhecimento da pluralidade, da diversidade e da heterogeneidade no centro do universo ou do homem. Essas obras se fecham sobre elas mesmas e só se abrem prudentemente à realidade tumultuosa na medida em que reforça e finaliza sua monumentalidade. (Dubuisson, 1993, p. 329)

Lévi-Strauss (1964, p. 14) afirma que suas *Mythologiques* seriam uma outra versão dos mitos ameríndios: “assim, este livro sobre os mitos é... um mito”, conclui o autor. A partir de um “mito de referência” e de outros mitos de várias sociedades indígenas da América do Norte e da América do Sul, Lévi-Strauss compara e combina motivos ou versões em “pacotes de relações”, para buscar a significação dos “mitemas” (ou unidades de significação) que constituem o mito¹⁴. Este autor pretende assim, demonstrar a unidade ou a universalidade do Espírito Humano. De acordo com Durkheim (1991), as categorias conscientes oferecem a melhor via de acesso às categorias inconscientes do pensamento indígena. Elas não têm conteúdo distinto já que são o próprio conteúdo, apreendido em uma organização lógica concebida como propriedade real (Lévi-Strauss, 1958, p. 306). Para Lévi-Strauss (*id.*, p. 309), o conceito de estrutura como atividade inconsciente do Espírito Humano oferece um caráter de sistema no qual a modificação de um elemento gera a modificação de todos os outros. A noção de estrutura é relacionada à noção de modelo: “todo modelo pertence a um grupo de transformações onde cada um corresponde a um modelo de mesma família... as propriedades supra indicadas permitem prever de que maneira reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos... o modelo deve ser construído de tal maneira que seu funcionamento possa dar conta de todos os fatos observados” (Lévi-Strauss, 1973, p. 139). Nesta definição podemos observar o conceito de “transformação” que, com a noção de estrutura, forma o centro da análise lévi-straussiana do mito.

O mito não é um tipo de narrativa sobre a origem das coisas, mas “uma categoria fundamental e original do Espírito à qual corresponde um pensamento abstrato e lógico, o pensamento mítico” (Dubuisson,

1993, p. 147). A característica essencial deste tipo de pensamento é a transformação que está intimamente relacionada ao processo de interpretação. Mesmo com algumas contradições em suas análises estruturais, como a definição imprecisa do próprio conceito de transformação, Lévi-Strauss determinou princípios de operação bem precisos¹⁵. A partir do código binário, a homologia (metáfora) e o “quiasma” (a inversão de termos que ocupam um lugar determinado em uma seqüência mítica), as transformações são efetuadas. Este método permite ordenar um conjunto de mitos em uma série, formando, desta maneira, um grupo. O princípio central (ou “lei canônica”) de transformação mítica postula que, passando de um mito (ou conjunto de mitos) a outro, se a armadura permanece invariável, a mensagem se inverte ou vice-versa.

Como destaca J. Pouillon (1993, p. 50), nos mitos existiriam inúmeras narrativas onde o comportamento dos heróis ilustra regras sociais, “opostas àquelas em vigor na sociedade e que elas são construídas para responder às indagações metafísicas ou ideológicas... ou seja, para explicar o mundo”. Todavia, por que os personagens mitológicos apresentam práticas sociais invertidas? Por que os índios iriam “explicar o mundo” por meio dessas narrativas que reproduzem justamente comportamentos anti-sociais? Se seguirmos a argumentação de Lévi-Strauss (1973, p. 208-9) a respeito dos *Tsimshian*, o mito pode expor um sistema de idéias invertidas (como uma imagem em um aparelho fotográfico) que pode se referir a instituições reais:

...a relação entre mito e os dados é certa, mas não sob a forma de *representação* [...] as instituições descritas nos mitos podem ser inversas às instituições reais [...] o mito busca exprimir uma verdade negativa. As especulações míticas em torno dos modos de residência [...] não dizem respeito à realidade [...] mas às possibilidades inerentes a sua estrutura [...] Elas buscam [...] retratar não o real, mas justificar o aspecto mal talhado [...] Essa abordagem própria à reflexão mítica, implica em admitir [...] que a prática social [...] está carregada de uma contradição intransponível [...] Nossa concepção das relações entre o mito e a realidade restringe, sem dúvida, a utilização do primeiro como fonte documental [...] renunciando a procurar no mito um quadro sempre fiel da realidade etnográfica, nós ganhamos um meio de acesso, algumas vezes, às categorias inconscientes [...] uma das orientações (do mito) corresponde em um sentido, a uma “leitura” direta das suas instituições, em outro, ao sentido oposto. (Lévi-Strauss 1973, p. 208-9)¹⁶

Analisando o mito de *Kamikwakushit* entre os índios Montagnais do Quebec, R. Savard (1977) faz uma reflexão sobre o rir indígena. O autor aborda o problema das inversões míticas através de histórias que tratam de personagens maléficos ou cômicos que seriam exemplos de

comportamentos anti-sociais. Assim, o “*Carcajou*”, simbolizaria o anti-herói, pois suas ações seriam antiexemplos que provocariam o rir entre estes índios. Para Lévi-Strauss (1958, p. 227-56), o pensamento mítico é constitutivo de oposições e de repetições, cuja função seria a de manifestar a estrutura do mito. Assim, ele fornece um modelo lógico capaz de resolver as contradições da vida. Observando as relações entre os mitos e a organização social, Lévi-Strauss aborda o aspecto negativo e profundamente pessimista do personagem central da “*Geste d’Asdiwal*” que, segundo o autor, seria: “Um herói, incapaz de conciliar os gêneros de vida que ele experimenta no decorrer da narrativa e finalmente morre, vítima da nostalgia, após fracassar no cumprimento da missão que o mito lhe destina, que era, precisamente, a de encarnar sua anti-nomia” (Lévi-Strauss 1971, p. 562; 1983, 221). Assim, segundo Lévi-Strauss (1973, p. 212), esta seria uma das principais características do pensamento indígena: “[...] o único modo positivo do ser consiste em uma negação do não ser”.

O modelo dinâmico de análise das instituições de E. R. Leach (1972) nos parece bastante útil para compreender esta problemática. Em seu estudo sobre as estruturas sociais e políticas de duas populações (Kachin et Schan) das terras altas da Birmânia, Leach declara que as sociedades reais jamais estão em equilíbrio, assim, “a antropologia só descreve um modelo da realidade e não a realidade ou sistema social”, pois “a realidade social é plena de contradições... que nos permitem compreender o processo de mudança social” (Leach, *ibid.*, p. 30-41). Este autor (*id.*, p. 305) considera que o mito pode validar um costume ou justificar as mudanças sociais. Partindo desta concepção, enquanto reflexão ou teoria sobre a realidade, o mito é um tipo de ideologia. Desta forma, o mito é fundador da ordem social no sentido ideológico, compreendendo a ideologia como um discurso que faz referência ao conhecimento da realidade empírica. Podemos então, ver o mito como um tipo de “teoria oral da prática” (Bazin e Benza, 1979, p. 23).

Entretanto, existiria realmente uma espécie de “antilógica”¹⁷ no pensamento mítico? A nosso ver, a “contradição” vislumbrada entre pensamento mítico e prática social é uma qualidade da própria realidade humana. Sendo esta realidade dinâmica, o mito – que, como vimos, pode ser uma orientação invertida – indica um modelo que precisa sempre ser re-interpretado e adaptado pelos indivíduos em sua sociedade. Assim, existiria um desacordo aparente entre este tipo de pensamento e práticas sociais. Não obstante, com a atribuição de sentido ao mito pela comunidade indígena, essa divergência desaparece. Para Lévi-Strauss (1973, p. 212, 223), este é o aspecto fundamental da filosofia indígena que pode

ser definido desta forma: “[...] quando um esquema mítico passa de uma população à outra [...] o mito começa por se empobrecer e se torna confuso. Mas podemos empreender uma passagem no limite onde... o mito se inverte, readquirindo uma parte de sua precisão...”.

Criticando certas proposições estruturalistas, Robert Crépeau (1996, p. 21-2) indica que, apesar de suas tentativas, assim como Peirce e James, também Lévi-Strauss não foi capaz de escapar ao dualismo, pois, conforme Crépeau (*Ibid.*, p. 22):

Decorrendo da afirmação de que possuímos um sistema interno de representações, a noção lévi-straussiana de estrutura está fundada sobre o dualismo do esquema (forma) e do conteúdo (matéria). Com efeito, como a imagem do signo saussuriano, a estrutura é constituída de duas faces que correspondem ao dualismo do objetivo e do subjetivo, confundidos em suas manifestações ou realizações concretas (culturais e outras).

Crépeau (*id.*, p. 23) sustenta que, a partir deste ponto de vista, nada justificaria que a representação seja colocada no fundamento de nosso conhecimento do mundo, no sentido de que ela dotaria a espécie humana de um modo particular de apreensão do mundo (o Espírito, a racionalidade) radicalmente diferente daquele das outras espécies animais. De acordo com ele, “uma ecologia do conhecimento deve fazer intervir um modelo de história natural e social de aquisição de crenças e do conhecimento de seu meio de vida pelo ator individual” (*ibid.*). Davidson (1994, p. 48), que invoca a analogia da comparação ou “medida” a respeito da interpretação de atitudes proposicionais, observa:

...meu conhecimento de conteúdos de um outro Espírito, como todo conhecimento, só é possível no contexto de uma visão do mundo... amplamente compartilhada. Mas um tal conhecimento difere do conhecimento que eu tenho de meu próprio Espírito, pois o conhecimento é necessariamente inferencial e depende, entre outras coisas, de correlações observadas entre o discurso e os outros comportamentos de uma pessoa e dos acontecimentos de nosso ambiente comum.

Como vimos anteriormente, o mito possui uma importante função comunicacional. Partindo desta concepção, Pouillon (1993, p. 50) sublinha que o mito pode ser visto como:

...história anônima que circula [...] porque ela ainda “fala”, faz sempre sentido, para aqueles que a transmitem [...] o mito é inseparável do triângulo pragmático (Eu, Tu, Ele) no qual se articulam uma série de instruções que permitem a circulação do saber narrativo e uma série de nomes próprios que sustentam uma ligação social [...] Esse dispositivo ternário, narrador/narrativa/ouvinte, se insere no local exato da versatilidade do discurso [...] para fixá-lo. Todo novo ato de recitação

da história, toda atualização do discurso, colocará o novo narrador (ex-ouvinte) na mesma cadeia recorrente da transmissão do discurso. O tu que se dirige a mim [...] tem, desta forma, um valor fundamental no processo de comunicação, aquele do anúncio [...] A propriedade primeira do mito é, então, a de ser um evento do anúncio que atravessa a grande cadeia dos seres de um grupo social, e que faz circular uma história que não diz respeito a ninguém especificamente, mas que faz sentido para todos. (Dufour, 1994, p. 52-4)

3 Da teoria à prática

Sobre as cosmologias ameríndias, Crépeau (1997, p. 8) declara que elas continuam essencialmente abertas à circulação de um domínio a outro e escapam, em consequência, à dicotomização ou ao diadismo que a ciência considerou como um ideal. Para Crépeau (1996, p. 27), os mitos descrevem fronteiras topológicas entre domínios, ou “campos” (Bourdieu, 1994) e as interações entre seus elementos humanos e não humanos. O autor observa então que a idéia de representação é a resposta dada à questão do tipo “o que torna verdadeira uma proposição?” Essa interrogação decorre do corte cartesiano entre o sujeito e o mundo, entre a realidade e a aparência sobre a qual se funda a epistemologia que caracteriza o conhecimento ocidental que: “...enrijeceu o dualismo da realidade e da aparência (talvez em reação aos ataques religiosos de que ela foi objeto) até torná-lo dicotômico, isolando um domínio interno (a natureza intrínseca do objeto, o objeto em si mesmo), que escaparia ao domínio externo das aparências (aquele de suas representações)” (Crépeau, *ibid.*).

Crépeau (1996, p. 26) assinala que a linguagem é um meio de ligar os objetos entre eles e de atribuir-lhes propriedades relacionais. Segundo o autor (*id.*, 27), por exemplo, o que torna verdadeiramente vermelho um objeto vermelho são as relações dos interlocutores emitindo uma frase considerada verídica a seu respeito, do tipo: “isto é vermelho”. O que torna verdadeira essa proposição é então “a interação comunicacional entre humanos emitindo proposições verídicas a seu respeito e que, conseqüentemente, chegam a um entendimento sobre o uso contextual da proposição”. Assim, diz o autor, a “evidência do vermelho” ou sua objetividade designará a facilidade com a qual os interlocutores chegarão a um consenso a seu respeito, através de um acordo entre os interlocutores. Então, “tornar verdadeiramente verdadeiro” se efetua em um nível que não pode ser a representação de um dado sensorial externo ao indivíduo ou à cultura, porque este nível é plenamente social, no sentido de que ele

implica a interação comunicacional de ao menos dois indivíduos – uma interação constituindo o contexto da medida proposicional de um mundo necessariamente compartilhado pelos atores sociais que, somente desta forma, são capazes de “triangular” seu sentido. De acordo com Crépeau (*Ibid.*), essa triangulação é o espaço fundador enquanto paradigma de uma “Ecologia do Conhecimento”. Para Crépeau, a triangulação não se efetua entre o sujeito e o mundo, mas no interior de um contexto de comunicação. De acordo com ele, a ecologia do conhecimento emerge de proposições, especialmente as que propõem que o nosso conhecimento do mundo seja vinculado ao contexto social e histórico de sua aquisição. Em consequência:

O nosso conhecimento do ambiente – concebido indistintamente aqui como natural e social – resulta desta história causal, da mesma forma, por exemplo, pela qual a tuberculose resulta de um contato com o bacilo de Koch. O ator pode ignorar os detalhes desta história (o que é o caso na maioria das vezes) sem que para tanto isso signifique, como se conclui de modo errado, que ele não sabe o que diz, pensa ou faz [...] Na perspectiva esboçada acima, o contato humano com o meio é preservado considerando-o, a partir de agora, sob uma nova descrição: a de conexões causais não representacionistas. Essas ligações de causalidade não constituem o nível epistemológico fundamental do conhecimento dos epistemólogos, ou seja, o que torna “verdadeiramente verdadeiro” o que falamos. Este lugar, plenamente social, é constituído pelas interações comunicacionais no quadro das práticas sociais dos agentes lingüísticos humanos. As consequências do que precede para a antropologia permitem uma reformulação plenamente social da teoria do conhecimento proposta por Durkheim e Mauss. Do ponto de vista darwiniano, é possível conceber uma antropologia ecológica livre dos entraves do representacionismo. (Crépeau, *Ibid.*, p. 26)

Para Durkheim e seus sucessores, as representações coletivas constituem um esquema conceitual (Lévi-Strauss, 1962) que organiza os dados do mundo sensível, inacessível em si: “O mundo sensível e as representações coletivas, a natureza e a cultura, o conteúdo e o esquema, em síntese, a realidade e seus desdobramentos são pólos ou domínios que fundamentam a epistemologia científica, da qual participa a antropologia. Neste quadro, por definição, o real escapa à apreensão direta, pois ele é percebido através da representação de uma representação” (Crépeau, 1997, p. 7-8). Conceitos como o de “representações coletivas” situam o humano fora da natureza, sendo necessário substituí-los, portanto, pela idéia de interação entre diversos domínios – humano e não humano etc., concebidos como as partes da totalidade que constitui o meio compartilhado e em relação ao qual esses domínios têm apenas o status de serem partes

desta totalidade. Dito de outra forma, “faz-se necessário abandonar o atomismo do representacionismo e adotar uma perspectiva holista...” (Crépeau, *ibid.*, p. 15-6). A este respeito, nossos dados de campo indicam que os mitos Mbya se aproximam mais do pragmatismo e do holismo que da perspectiva empirista ou racionalista, utilizando uma sistemática de contextos e de conexões causais. Esta incompatibilidade entre o holismo do pensamento Guarani e o atomismo da abordagem estruturalista pode, por exemplo, se apresentar em diversos momentos, como uma barreira para o diálogo intercultural, impedindo os esforços no sentido de compreender as práticas indígenas. Aqui não se trata mais de uma visão representacionista onde o sujeito se torna um espectador contemplativo, mas de uma concepção interacionista onde o ator é um sujeito ativo. Seguindo Davidson, Crépeau (*ib*) assinala que, cada vez mais, a etnologia afirma que as proposições dos informantes não podem ser reduzidas a enunciados que não contenham em grande parte estas mesmas proposições:

Em conseqüência, os contextos de enunciação e de interação subjacente a essas proposições tornam-se centrais [...] É toda a relação entre organização social e atitudes proposicionais que está em questão aqui. Ora, uma das importantes contribuições aos debates atuais, do meu ponto de vista, é a idéia de que o que funda a verdade de nossas proposições são outras proposições, constituindo um tecido de proposições inextrincavelmente ligadas entre elas. A esta loucura, eu adicionaria que o que valida um comportamento é um outro comportamento que pode ser descrito sob forma proposicional (de vários modos ou sob diversos ângulos ou segundo diversos pontos de vista), sem que se possa, no entanto, reduzi-lo a uma só dessas descrições. Nesse sentido, podemos dizer que a relação existente entre as condutas ideais (normas, estruturas, etc.) e as condutas ou comportamentos reais é análoga àquela que existe entre o mental e o físico e que Davidson descreveu como sendo de ‘*survenance*’; o que nos remete a dizer que o mental depende estreitamente de seu suporte físico, mas que não se pode, entretanto, reduzi-lo a isto [...] Enfim, entre o que se diz que se faz e o que se faz, não há nenhum corte epistemológico. (Crépeau, *ibid.*, p. 8-9)¹⁸

Considerando as críticas aqui apresentadas e nossos dados colhidos durante mais de vinte anos de trabalho de campo entre os Guarani do Brasil, constatamos que as teorias da ação, o conceito de “triangulação” e o princípio holista contribuem de maneira importante para melhor compreendermos a relação entre ideologia e atitude. A partir dessas noções, entendemos que o sentido que os Mbya atribuem ao mito é negociado no interior de sua(s) comunidade(s) mediante a busca de um consenso social. Os Mbya interpretam os mitos de acordo com seus modelos de conduta,

que são crenças efetivamente compartilhadas pela maioria destes índios, sem que, entretanto, haja sempre uma correspondência direta entre norma e ação. O mito tem um sentido estabelecido por um acordo entre os indivíduos que têm a intenção de se comunicar em sua comunidade, em consonância com o contexto social, histórico e geográfico. Este consenso é geralmente tácito, mas ele próprio pode ser discutido em caso de desacordo. Vimos anteriormente que o consenso coletivo, que constitui o “senso comum”, é fundamental para “fixar um hábito” (Peirce ou “*habitus*”, Bourdieu). Através dos hábitos, os conceitos do pensamento mitológico justificam e orientam as ações individuais e coletivas. No caso Guarani, o conceito de *teko*, similar às noções de hábito, delimita, por exemplo, as fronteiras étnicas entre os Mbya e a sociedade nacional.

A partir deste ponto de vista, a verdade é percebida como consequência da atitude proposicional dos indivíduos de uma sociedade em detrimento de uma teoria de representações presente em autores como Durkheim e seus seguidores. Nesse prisma, aquilo que é considerado verdadeiro será definido por meio do processo de triangulação (considerado aqui o modelo mínimo de comunicação), enquanto um tipo de adaptação contextual, e não pela capacidade de uma “Razão Pura” em refletir o mundo empírico. Assim, as crenças verdadeiras emergem de um contexto interativo entre os membros da comunidade, no momento em que locutor e interlocutor (es) se entendem sobre o plano da intenção. Em oposição ao modelo lingüístico clássico, sustentamos que é a compreensão que dá sentido ao fato e não o contrário; assim, é no processo de triangulação, quando o interlocutor percebe o propósito do locutor, que emerge o sentido. Partindo dessas premissas, propomos: a) substituir o conceito de representação pela idéia de interação entre domínios humanos e não humanos; b) abandonar o atomismo aderindo a uma lógica de conexões causais não representacionais, constituídas pelas interações comunicacionais no quadro das práticas sociais dos agentes lingüísticos humanos, que possibilita o cancelamento do diadismo metafísico, do tipo: homem-mundo, ideologia-atitude, forma-conteúdo; e c) adotar uma perspectiva holista que permita nos aproximar do pensamento e da prática das sociedades que estudamos.

O mito é um tipo de pensamento fundador da ordem social no sentido ideológico. O mito pode ser visto como um discurso que faz referência ao conhecimento da realidade empírica: “Neste sentido, o mito utiliza como material o recorte lingüístico do mundo... (as classificações dos animais, por exemplo) fornecendo uma reflexão sobre o sistema das relações humanas em um discurso de natureza ideológica” (Crépeau,

1993, p. 81). Assim, os astros celestes, as espécies animais e vegetais ou as taxonomias em geral são utilizadas pelos índios como conceitos que fazem referência ao mundo social. As sociedades que nós chamamos de primitivas não podem conceber que exista uma descontinuidade entre diversos níveis de classificação (cosmológica, humana etc.), pois, para elas, essas são etapas ou momentos de uma transição contínua. Neste contexto, os animais, por exemplo, aparecem nos mitos como um instrumento conceitual “para des-totalizar e re-totalizar qualquer domínio situado na sincronia ou na diacronia, no concreto ou no abstrato, na natureza ou na cultura. Este sistema (por meio de um animal, e não o próprio animal) constitui o objeto de pensamento que fornece o instrumento conceitual” (Lévi-Strauss, 1962, 195)¹⁹. Nesta filosofia do concreto, uma grade preconcebida é então aplicada a todas as situações empíricas com as quais ela tem afinidades suficientes para que os elementos obtidos em todas as circunstâncias preservem certas propriedades gerais. Em consequência, o inventário zoológico e botânico fundado sobre a tradição oral é utilizado pelos índios como “suportes ideográficos” de um pensamento que possui “dimensão realmente filosófica” (Bochet *in* Lévi-Strauss, 1962, p. c204). Esses suportes ideográficos seriam a decorrência da organização conceitual do meio natural em função do esquema dualista inato. Eles são, portanto, sistemas arbitrários forjados para introduzir neles mesmos elementos tomados de fora: “Quando não é possível manter as interpretações tradicionais, elaboram-se outras... os informantes concebem o esquema dualista sobre o modelo de oposição ou de semelhanças entre espécies naturais... e buscam formular regras de equivalência...”, destaca Lévi-Strauss (*ibid.*, p. 178, 211).

A título de exemplo, em uma aldeia mbya, observávamos duas crianças pequenas que brincavam. Em um determinado momento, o irmão mais velho colheu um fruto mostrando ao menor a maneira correta de descascá-lo e comê-lo, fazendo analogia a um episódio do Mito dos Irmãos, onde *Kuaray*, o sol, irmão primogênito, mostra alguns frutos a seu irmão caçula, *Jacy*, a lua. Leonardo Verá, índio Mbya que nos acompanhava na ocasião, confirma que, mesmo não sabendo narrar o mito, as crianças se comportam de acordo com suas premissas:

Antigamente, as crianças não tinham tanta necessidade da orientação dos mais velhos pois viver nossa cultura, nossas rezas e o contato com a natureza, tudo isto era misturado. Então, praticando *nhande reko* [nossos hábitos], não têm necessidade de saber estas histórias na teoria porque sem se darem conta elas já as seguem. A explicação que tudo confirma já está nas rezas e nas palavras dos *opygua* [xamã Guarani]. Minha avó dizia que a criança de cem anos atrás vivia mais

estas histórias na prática, que não conhecia na teoria, enquanto que hoje, vivendo de acordo com o *teko* [hábitos], a criança compreende melhor. Este conhecimento é muito importante porque ele reforça toda regra de nossa comunidade para os mais jovens. Assim, as crianças vêem os outros fazerem e fazem a mesma coisa, mais tarde eles saberão porquê! Quando eu era criança, eu já sabia fazer muitas coisas, mas agora, compreender o mundo e conhecer a origem da nossa cultura se tornou mais e mais importante para mim. Hoje em dia eu sei um pouco mais como contar estas histórias, porque agora eu vejo que a gente deve saber bem tudo isto. Antes, eu sabia, mas isto servia mais para a minha vida prática. Quando eu vou a uma reunião, eu falo destas histórias do jeito que eu as conheço, não toda a história, mas as coisas mais importantes para mim e para explicar nossa vida. Mas eu compreendo melhor estas histórias com o meu comportamento que com a minha cabeça.

Podemos afirmar então que, mesmo se os índios mais jovens não são capazes de reproduzir os mitos, eles conhecem seus “mitemas” ou “unidades mínimas” e/ou as praticam em suas atividades diárias (Litaiff, 1999). De acordo com M. Bloch (1995), existe uma grande diferença entre os conceitos e as palavras, pois pode haver conceitos que não são verbalizados. Para este autor, os conceitos são “protótipos” ou “ocorrências ideais típicas”, aos quais os fenômenos empíricos corresponderiam mais ou menos. Bloch (*id.*, p. 52) ressalta, portanto, a existência de conceitos não verbalizados pelos informantes, que participam das práticas sem se darem conta, sendo justamente assim que o sistema é incorporado e transmitido: “pratica-se o parentesco antes mesmo de se conhecer seus princípios”²⁰, exemplifica Bloch (*id.*, p. 23). É através de sua própria atividade corporal que a criança Mbya descobre e integra os conceitos previstos e transmitidos por *teko*. As “unidades mínimas” do mito são noções que não são necessariamente verbalizadas. Integradas em suas ações, essas noções organizam de maneira hierárquica (no sentido de Dumont, 1992) o conhecimento e o comportamento. Esses conceitos constituem assim verdadeiras unidades do pensamento Guarani. Logo que eles são interrogados sobre um aspecto cultural considerado importante, quase todos os Mbya das comunidades que nós visitamos recorrem aos mitos em busca de uma explicação plausível para a realidade ou como fonte de orientação de suas ações. Ao mesmo tempo em que a história oral é lembrada no cotidiano, essas narrativas constituem a própria história da sociedade e não somente uma explicação para a realidade. Assim, o mito é uma história que postula fundamentos, mas que pode também construir o presente e o futuro em novas bases²¹.

Considerações Finais

Neste artigo tentamos demonstrar como a nova abordagem exposta acima nos permite compreender que noções como *teko*, enquanto modelo ou “paradigma” de comportamento, servem como medida de relação entre narrativas míticas e atitudes efetivas, organizando ações individuais e/ou coletivas. Todavia, segundo o contexto, algumas partes do discurso mítico podem ser vistas pela comunidade como sendo crenças verdadeiras ou questionáveis. Com o objetivo de adaptar certas crenças ao contexto histórico, elas poderão ser questionadas até se atingir um consenso, enquanto outras não²². Como exemplo, as ações executadas por “*Kesuita*” ou “*Nhaderu Mirim*”, importante personagem “mítico-histórico” Guarani, metamorfose resultante da fusão do personagem mítico *Kuaray* e a figura histórica dos Jesuítas das Missões (Litaiff, 1999 e 2001)²³, pode ser vista como “proposição axiomática não demonstrável”, semelhante ao “sintético *a priori*” kantiano, pois, como destacam os Mbya: “mesmo se quase ninguém viu *Nhaderu Mirim*, todos crêem nele”. Se considerarmos que, em uma sociedade, estamos sempre em relação proposicional uns com os outros²⁴, durante suas discussões, os Mbya negociam o sentido do mito em um contexto de justificação visando convencer os participantes a unificar suas opiniões e atitudes. De fato, quando se trata de narrativas, os Mbya estabelecem, por exemplo, a que tipo de animal o mito se refere e também a maneira que heróis como *Kuaray* e *Jacy* praticam suas ações. Quando falamos de transformação, estamos nos referindo a passagem de um elemento do mito (como um animal, vegetal, astro etc.) pelas fronteiras permeáveis que circunscrevem os diversos níveis cosmológicos. Por exemplo, inspirados pela busca da Terra sem Mal, os irmãos míticos *Kuaray* e *Jacy* estabelecem uma nova ordem marcada pela diversidade sobre a terra, a partir da unidade dos “primeiros tempos”, operando assim a passagem do contínuo em direção ao descontínuo. Direta ou indiretamente ligado à realidade empírica, o mito é um modelo algoritmo que fornece os instrumentos conceituais necessários para vislumbrar o real de maneira provisória. Sobre uma base que se pretende imutável (uma estrutura “permanente”), o mito é uma fonte de crenças individuais e coletivas que, ao mesmo tempo, busca fixar hábitos de ações.

Sabemos que o texto escrito faz abstração do mito, isolando-o dos contextos de enunciação. O pensamento científico se apresenta como uma forma de ideologia paralela a outros tipos de pensamento como o mítico e o religioso. Todavia, concordamos com Nietzsche (1987) que afirma que as verdades que a ciência anuncia são imanentes a uma dada

sociedade e a um tempo determinado. Assim, o pensamento científico não detém “a” maneira, mas sim “uma” maneira de buscar “verdades”. Mas, como evitar as atitudes reducionistas adjacentes a certas formas de atividade intelectual? Nossos interlocutores Guarani afirmam: “para nós, *teko* é *tekoram*, quer dizer que também é orientado para o futuro, porque é nossa maneira de agir. Assim, o *nhande rekoram idjypy* [‘nossos mitos’] é muito mais que uma história, ele nos mostra a boa maneira de viver. Então, para nós, o mais importante é praticá-lo, não basta tê-lo somente na cabeça, porque *teko* é nossa vida”. Assim, principalmente para os Mbya, elementos como a *poaraei*, as rezas noturnas, a mobilidade, a reciprocidade etc., só farão sentido se relacionados com a totalidade que os organiza. Investido de um movimento especulativo em direção ao mundo empírico, o pensamento mítico Guarani se apresenta como o momento de um processo mais amplo de síntese. Partindo de nossa análise e da afirmação de Lévi-Strauss (1971, p. 605) que proclama a unidade do pensamento e do mundo (“o pensamento e o mundo... são duas manifestações correlatas de uma mesma realidade”), concluímos que ideologia e atitudes, vistas aqui como a totalidade das atividades humanas, podem ser antagônicas, mas necessariamente relacionais. Assim, a divisão entre as duas partes de uma mesma realidade é vista como resíduo do método analítico.

O mito se transforma (no sentido de Lévi-Strauss, 1964) em prática a partir do contexto histórico e através da busca do consenso que tem lugar na sociedade onde se origina. É a partir de personagens como o *Kesuita*, que, no processo de “triangulação”, os Mbya estabelecem o “sentido prático” do mito. O *Kesuita* (Litaiff, *ibid.*) é o que podemos chamar “agente proposicional de transformações mítico-históricas”. Desta forma, o pensamento Guarani sai do domínio mítico em direção à diacronia a partir desta operação que Bourdieu (1994, p.9) denomina “filosofia da ação” (ou “*philosophie dispositionnelle*”) que, segundo ele, “se afirma a partir das potencialidades inscritas nos corpos dos agentes e dentro da estrutura das situações onde eles agem ou, mais exatamente, em suas relações”. Este princípio está contraposto ao que denominamos “fetichismo da mitologia pura”, onde um mito é transformado somente através da interferência de um outro mito ou (fragmento). A nosso ver, um mito não modifica um outro mito, mas é transformado em sua comunidade de origem, através das atividades comunicacionais e das práticas cotidianas efetivas dos indivíduos (o que denominamos “intersubjetividade disposicional”). Desta forma, o contexto histórico se reintroduz no pensamento mítico pela intervenção de agentes sociais. A transforma-

ção do mito em ação é uma atividade individual e coletiva, necessariamente teórica e prática, pois é unicamente através de cada indivíduo que o grupo busca atingir um consenso sobre a sua significação e utilização prática.

No decorrer dos séculos que nos separam da chegada dos primeiros Europeus ao continente americano, conceitos de origem mítica como o de *Yvy mara ey* sofreram mudanças de significação, principalmente em função das adaptações ao novo contexto geográfico, histórico e social. Assim, de acordo com a nossa análise, constatamos que a Terra sem Mal é uma expressão adotada provavelmente a partir do contato, e especialmente, da experiência jesuíta, sendo então o resultado da interpretação Guarani e da fusão de um conceito genuinamente cristão “paraíso” à estrutura ideológica autóctone já existente. Sabemos que a maioria das comunidades Mbya atuais foram construídas sobre antigas aldeias Guarani, ruínas das missões religiosas, ou outras construções históricas, ou em suas proximidades. Como as missões jesuítas, cidades como Buenos Aires, Assunção, São Vicente entre outras, também foram erguidas sobre espaços anteriormente ocupadas por grupos de cultura Guarani. Como os mitos, todas as sociedades e culturas humanas estão em constante transformação. Considerando a extrema capacidade de adaptação desenvolvida pelos Guarani no decorrer dos séculos de contato, acreditamos que, a partir dos dispositivos internos que garantem a continuidade do seu modo de ser, esses povos permanecerão resistindo diante dos constantes assaltos da sociedade envolvente. Os mitos hoje fazem parte de um verdadeiro “arsenal” cultural de resistência étnica. Nesta perspectiva, o discurso sobre a tradicionalidade, o conceito de *Yvy mara ey* e outras crenças constituem categorias emergentes de uma teoria autóctone do contato e da etnicidade. Finalmente, o conceito de Terra sem Mal pode ser visto aqui como uma tentativa de retorno ao espaço ecológico anterior à conquista européia, assim como o personagem é uma tentativa guarani de re-apropriação de sua história, alienada pelo violento processo ocidental de colonização.

Notas

¹ No Brasil existem 400.000 índios divididos em 216 povos. O número de Guarani em toda a América do Sul é de aproximadamente 165.000 indivíduos, sendo que destes 50.000 vivem no Brasil (11.000 Mbya, 14.000 Chiripa e 25.000 Kayowa – dados do CTI - Centro de Trabalhos Indigenista).

² Os Chiripa são o resultado da unificação de três diferentes grupos Guarani: os Apapocuva, os Oguauiva e os Tangua (cf.: Curt Nimuendaju Unkel, “As lendas

da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani". Editora HUCITEC, Universidade de São Paulo, SP., 1914). No Estado de Santa Catarina encontramos aproximadamente 1.200 Guarani Mbya e Chiripa. Entretanto, é importante sublinhar que devido sua característica de intensa mobilidade, é difícil precisar o número de Mbya, mais numerosos que os Chiripa na região litorânea de Santa Catarina.

³ Em consequência dos deslocamentos de populações, até a década de 1980 os Mbya não tinham nenhuma aldeia no Brasil.

⁴ Para uma discussão a respeito das crenças científicas, ver C. S. Peirce (1978) e T. Kuhn (1972).

⁵ Este curso foi publicado postumamente, após o apelo de Marcel Mauss, sob o título *Pragmatisme et Sociologie* [1955] (1981). Como sublinha R. Crépeau (1996, p. 18): «O curso de Durkheim na Sorbonne (1913) que Mauss (1925) qualifica de 'coroamento da obra filosófica de Durkheim', reconstituído por A. Cuvillier à partir de notas de dois estudantes e publicado pela primeira vez em 1955, é ainda mais interessante porque se segue ao aparecimento, em 1912, da obra mestre de Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, onde ele retoma essencialmente as conclusões formuladas em 1901-1902 sobre a questão das classificações».

⁶ Nesta obra E. Durkheim [1912] (1991) expõe sua teoria sociológica do conhecimento.

⁷ Sobre a questão da causalidade, ver Descola (1988).

⁸ Todavia, R. Rorty critica esta visão "idealista" de Peirce (Rorty, 1979, p. 294).

⁹ Segundo Durkheim ([1912]1991, p. 720): «nos indivíduos, pelo simples efeito da repetição, maneiras de agir ou de pensar se fixam e se cristalizam sob a forma de hábitos».

¹⁰ Ver a tradução de Deledalle (1978) dos *Collected Papers* de C. S. Peirce. Ver também P. Bourdieu (1972; 1994) e W. James (1981).

¹¹ A "triangulação" é um "jogo de linguagem", no sentido que o dá Wittgenstein (1975).

¹² Paul Ricoeur qualifica a filosofia Lévi-Strauss de «kantismo sem sujeito transcendental», acrescentando em nota de rodapé, que a concepção de inconsciente para ele é «antes um inconsciente kantiano que freudiano, um inconsciente categorial sem referência a um sujeito pensante... homólogo à natureza...», ou seja, impessoal (Lévi-Strauss, 1964, p. 20).

¹³ No sentido que T. Kuhn (1972) atribui à noção.

¹⁴ Segundo Durkheim (1991, p. 57): «em mitologia é um axioma, em que a parte vale pelo todo».

¹⁵ Para uma crítica do estruturalismo, ver também Alain Côté (In: Gibeau, 1994, p. 183-210), Detienne (1981, p. 11-12) e Bourdieu (1994, p. 19-24).

¹⁶ Para o pensamento Guarani, entretanto, esta oposição é contraditória, mas complementar (ver Litaiff, 1996).

¹⁷ Segundo Durkheim (1981, p. 159-61; 1991, p. 162-248), o mito é "uma doença do pensamento" ou "o escândalo lógico".

¹⁸ Por exemplo, os Guarani denominam *taba* o espaço livre que circunda seus *oo*, "habitações", destinado às reuniões, comemorações, atividades agrícolas, etc. Em português este espaço é designado pela expressão "limpo" (como entre os Kaingang, de acordo com Crépeau 1996, p. 14), em oposição à *ka'aguy*, a "mata virgem". Assim,

a *ka'aguy* engloba os elementos *oo* e *taba*. Seguindo Crépeau (*id.*), do ponto de vista dos Kaingang (como também para os Mbya), « não se trata de uma representação, mas do que se poderia denominar, uma topologia de domínios (domínio englobante constituído pela 'floresta virgem', e domínio englobado constituído pela casa e o 'limpo') concretos e hierarquizados com fronteiras permeáveis » (*ibid.*).

¹⁹ Lévi-Strauss (1962) cita a título de exemplo: « 'Nós não cremos', explica um *Osage*, 'que, como dizem as lendas, nossos ancestrais realmente eram quadrúpedes, pássaros, etc. Essas coisas são somente... (símbolos) de alguma coisa mais alta' » (Dorsey citado por Lévi-Strauss, *id.*, note: 196).

²⁰ Isto é o inverso do princípio kantiano (e durkheimiano) que postula que as categorias vêm sempre primeiro em relação às práticas. Lembramos aqui a opinião de Bourdieu (1994) que fala da incorporação do *habitus*, e de Peirce (1978, p. 130-8), que aproxima o hábito à crença.

²¹ No caso do dilúvio, do incêndio e de outros cataclismos, por exemplo, partindo do mito, os Mbya explicam que *Nhanderu Tenondegua* não pretendia (e não pretende) destruir a terra, mas modificá-la para "aperfeiçoá-la", destruindo a antiga sociedade humana para fundar uma outra "mais pura". Segundo um informante Mbya, o incêndio ou o dilúvio deixaria sobre a terra um "barro" nutritivo, que traria de novo a vida sobre o planeta.

²² A propóstio, ver Michel Meyer (1993).

²³ Ver também nosso artigo apresentado na XXII Reunião da ABA, ocorrida em Brasília, entre 16 e 19 de julho de 2000, no fórum sobre "Missões em Áreas Indígenas: fronteiras e traduções".

²⁴ Assim, o *Jakore*, ou seja, "enganar", que é um importante recurso que regulariza a relação com os indivíduos de outras sociedades, pode ser visto como um tipo de estratégia proposicional axiomática.

Referências

- BAZIN, Jean; BENZA, Alban. Avant-propos. In: GOODY, Jack. *La raison graphique*. Paris: Minuit, 1979.
- BLOCH, Maurice. Le cognitif et l'ethnographique. In: Études et notes. *Gradhiva*, 17, Paris, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Genebra: Librairie Droz, 1972.
- _____. *Raisons Pratiques*. Sur la théorie de l'action. Éditions du Seuil, Paris, 1994.
- CADOGAN, Leòn. Ayvy-Rapyta (fundamentos da linguagem humana). *Revista do Museu Antropológico*, São Paulo, v. 1/2, 1953 e 1954.
- CRÉPEAU, Robert R. Le chamane Achuar: thérapeutique et socio-politique. *Chamanisme des Amériques*, Québec, v. 18, n. 2/3, p. 101-14, 1988.
- _____. La continuité du vécu et la capacité transformatrice du rite: un exemple amazonien. *L'Éthnographie*, Montréal, n. 89, v. 1, p. 79-86, 1993.
- _____. Mobilité économique et sédentarité en Amazonie. *Recherches Amérindiennes au Québec*, Québec, v. 23, n. 4. p. 67-76, 1993 B.

- _____. Uma Ecologia do Conhecimento é possível? *Ilha*, Florianópolis, v. 7, n. 1/2, p. 5-28, jul/dez. 2005
- _____. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et a leurs fondements intellectuels? *Recherches Amérindiennes au Québec*, Québec, v. 27, n. 3/4, p. 7-17, 1997.
- _____. Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo. *Anthropologie et Sociétés*, Québec, n. 2/3, p. 45-66, 1997 B.
- _____. La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional: une brève comparaison avec le chamanisme bororo. In: QUATRIÈME CONFÉRENCE INTERNATIONALE DE LA INTERNATIONAL SOCIETY FOR SHCMANIC RESEARCH (ISSR). Chantilly, 1997C.
- DAVIDSON, Donald. The social aspect of language. In: MCGUINNES, Brian; OLIVERI, Gianluigi (Eds.) *The Philosophy of Michael Dummett*. Dordrecht: Kluwer, 1994.
- _____. La mesure du mental. In: ENGELS, Pascal (Dir.) *Lire Davidson: interpretation et holisme*. Paris: Éditions de L'Éclat, 1994B.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Québec: Les Éditions Variétés, 1946 [1637].
- DESCOLA, Philippe. L'Explication causale. In: DESCOLA, Philippe et al. (Eds.) *Les idées de l'Anthropologie*. Paris: Armand Colin, 1988.
- DETIENNE, Marcel. *L'Invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.
- DUBUISSON, Daniel. *Mythologie du XXe Siècle*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993.
- DUMONT, Louis. *Hommo hierarchicus*. São Paulo: Edusp, 1992.
- DURKHEIM, Émile. *Pragmatisme et sociologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2.éd, 1981.
- _____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Générale Française, 1991.
- GIBEAU, Guy. Présentation. In: _____ (Org.). *Actualité du Mythe. Religiologiques*, Montréal, n. 10, p. 1-26, 1994.
- JAMES, Willian. *Pragmatism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981 [1907].
- JAKOBSON, Roman. Le Langage commun des Linguistes et Anthropologues. In: _____. *Essais de Linguistique Générale*. v. 2, Paris: Éd. de Minuit, 1963.
- KANT, Immanuel. *Os Pensadores: Kant*, v. 1. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 [1781].
- KUHN, Tomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- LEACH, Edmond R. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Analyse des structures sociales Kachin. Paris: François Maspero, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958.
- _____. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- _____. *Mythologiques I*. Le Cru et le cuit. Paris: Plon, 1964.
- _____. *Mythologiques IV*. L'Homme nu. Paris: Plon, 1971.
- _____. *Anthropologie Structurale II*. Paris: Plon, 1973.

- _____. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- _____. *La potière jalouse*. Paris: Plon, 1985.
- LITAIFF, Aldo. *Representações Etnicas dos Mbya-Guarani do Rio de Janeiro*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.
- _____. *Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens Mbya-guarani du littoral du Brésil*. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Universidade de Montreal, Québec, 1999.
- _____. Kesuita, uma metáfora mítico-histórica. *Ilha*, Florianópolis, v. 3, n. 1, p. 87-100, 2001.
- MELIÀ, Bartomeu. *O Guarani, uma bibliografia etnográfica*. Santo Ângelo: FUNDAMES/FISA, 1987.
- _____. A Terra sem Mal dos Guarani, economia e profecia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- MEYER, Michel. À quoi répond l'usage du langage? In: _____. *Questions de rhétorique: Langage, raison et séduction*. Paris: Le livre de poche, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Os Pensadores: Nietzsche*. Obras Incompletas. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- PLATÃO. *A República*. Brasília: Editora UnB, 1996.
- PEIRCE, Charles S. La Logique de la Science » in *Revue Philosophique*. Tome VI et VII. Paris, 1878-9.
- _____. *Sémiotica*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- _____. *Écrits sur le signe*. Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Paris: Le Seuil, 1978.
- POUILLON, Jean. La fonction mythique. In: _____. *Le Cru et le su*. Librairie XX e siècle, Paris: Le Seuil, 1993.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton Un. Press, 1979.
- SAVARD, Rémi. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Québec: Les Éditions de l'Hexagone, 1977.
- SCHADEN, Egon. *A Mitologia heróica de tribos indígenas brasileiras*. São Paulo: Edusp, 1989.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Os Pensadores: Wittgenstein*. Investigações Filosóficas. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

Recebido em 18 de fevereiro de 2008.

Aprovado para publicação em 5 de março de 2008.

