

Práxis-mito e o projeto civilizatório na narrativa dos Mbya Guarani atuais

José Ezequiel Basini Rodríguez

Resumo: O texto discute e problematiza a pertinência conceitual de uma “práxis-mito”, ou seja, a produção de novas versões míticas a partir de algumas conjunturas. Nesse sentido, procura mostrar nas narrativas grupais como determinados fatos e seus contextos adquirem olhares e significados diferenciados dentro de um mesmo povo indígena. Ademais, examina-os como fatos relevantes experienciados por poucas pessoas, questionam figuras paradigmáticas e *corpus mítico*, que se apresenta organizado em uma extensa literatura guarani. Noutro momento, aborda o processo “civilizatório” mbyá e o *locus* do deus civilizatório *kesuítá* ou *quechuitá*, levando-se em conta a memória do grupo. Finalmente, expõe a defasagem e a superposição entre algumas narrativas etno-históricas e nativas, com base em uma metodologia perspectivista.

Palavras-chave: Mbya guarani; mito-praxis; processo civilizatório; Kesuítas.

Abstract: The text discusses and presents the problem of the conceptual relevance of a “praxis-myth”; this is the production of new mythical versions starting from certain circumstances or situations. In this sense, in the narrative accounts of a group, it is shown how specific facts and their contexts acquire meanings and looks differentiated within the same indigenous group. Furthermore, it analyzes how significant facts experienced by a few people question paradigmatic figures and the *mythical corpus*, which is presented and organized in an extensive Guaraní literature. At another point, it approaches the mbya “civilizing” process and the *locus* of the “kesuítá” or “quechuitá” civilizing god, taking into consideration the memory of the group. Finally, the text explains the time shifts and overlapping among some ethno-historic and native accounts, based on a perspectivist methodology.

Key words: Mbya Guarani; praxis myth; civilizing process; kesuítas.

Doutor em antropologia social. Membro da Operação Amazônia Nativa (OPAN), atuando na área enawene nawe (N.O de Mato Grosso) com programas de intervenção e pesquisa.

Na versão das Ilhas de História

Salhins (1990) constrói sua teoria de mito-práxis, trabalhando dados que oscilam entre conceitos e temas abstratos como o valor simbólico do mastro que tem por finalidade separar o céu e a terra, permitindo que esta fique livre para que seja ocupada pelos humanos. Outros símbolos remetem à ordem das contingências: alianças com os britânicos, inimizadas tribais e formas diferentes de interpretar um mesmo evento.

Então, o autor conceitua o mito-práxis como o ingresso do maravilhoso na história, propondo incorporar a diacronia interna na noção de “estrutura”, para evitar certas dificuldades lógicas – como as que comprometem Saussure, no modo como este foi geralmente adaptado aos estudos antropológicos. O mito se acha na história, vale dizer, na história pensada estruturalmente como cíclica, pois aí se recriam mitos de origem, de criação, de gênero etc.

Da leitura das *Ilhas de História* se depreende que um acontecimento só chega a se constituir como tal quando é interpretado; este somente adquire uma significação histórica quando é incorporado através do esquema cultural. O acidente do mastro do barco se torna acontecimento quando o capitão Cook retorna, e esse retorno é interpretado pelo esquema cultural dos havaianos (estrutura), como chegada inoportuna. Porém, a morte de Cook, seria consequência da convergência entre as crenças espirituais havaianas e um risco empírico (conjuntura).

Outras versões

Outra versão do mito-práxis poderia ser encontrada entre os mbyá. A narrativa que segue nos faz perceber como através de específicas tecnologias de viagem (BASINI, 1999b), os mbyá conseguem negociar sua mobilidade espaço-temporal com outros grupos étnicos. Por exemplo, quando os mbyá guarani ingressaram em território uruguaio e tiveram dificuldades na aduana de Aceguá (Departamento de Treinta y Três), só a paciência deles e a sua tranqüilidade puderam romper as barreiras epistemológicas, de que eles eram índios e queriam entrar em “um país sem índios”, sem documentos e sem nomes.

Nos hicimos amigos de los aduaneros para pasar la frontera en Aceguá... Conseguimos cañas de bambú para hacer canastos... también nos ayudaron a pasarlos para el lado de Uruguay... Cruzamos la calle... después vivimos en un campo, el dueño nos regaló mucha carne, pero un curioso que estuvo en la aldea llevó el chisme que habíamos robado...

la policía nos molestó por la mañana, todos tuvimos que salir para afuera hasta que se aclaró todo... pero la policía no regresó para pedirnos disculpas... (ANDRÉS FERNÁNDEZ, Cerro de Amaro, 21/10/98).

O mito-práxis comporta um espaço de negociação (HILL, 1988) e de di-visão (BOURDIEU, 1989). No caso dos mbyá guarani, eles ilustram em relatos que evocam atributos diferenciais entre índios e não índios, a separação do campo e o mato; escrita e a natureza; a carne silvestre e a carne de gado. Também mostram a relevância dos agentes como atores sociais, quando estes introduzem trocas importantes no espaço social.

Nesse aspecto concordo com Hill (1988), para quem a estrutura não seria uma entidade abstrata, pelo contrário ela atua dentro da esfera do negociável, constituindo um ponto de relações e um programa orientado para a ação social. Porém, as relações entre mito e história não comportam apenas a organização ou a classificação, mas os aspectos vinculados à criação social de significados e a negociação.

A práxis-mito

Os mbyá não interpretam um mito, mas tratam de explicar assuntos conjunturais, situações históricas a partir de imagens míticas. Por exemplo:

Deus separou o mato para o mbyá e o campo para o **juruaá**" (FELIPE BRISUELA apud BASINI, 1999). Ainda como narrou Vicente Villa para Langon et al. (1988, p. 6), "Dios creó al juruaá del papel y al mbyá de un árbol [...], por eso el mbyá necesita árboles y juruaá necesita escribir....

Nestes dois relatos se apresentam soluções para o conflito interétnico, tornando evidente a diferença entre dois estilos de vida, e propondo apropriações de saberes também distintos.

O mito organiza o mundo, distribui-o, dá-lhe atribuições, classifica-o. Por outro lado, o mito coloca as fronteiras étnicas. Vicente não deseja comer carne de vaca para que não parecesse demasiado ao *juruaá* (VILLA apud LANGON et al., 1988, p. 7). A carne do mato "*es carne inteligente*" diferentemente da carne cevada.

O processo fático do mito pareceria querer, em primeiro lugar, explicar certa ordem de coisas, isto é, passar da prática ao mito. Em vez de um mito-práxis, uma práxis que produza - desde uma posição etnográfica - um relato com conteúdo mítico. Este aspecto se afasta radicalmente da postura de Lévi-Strauss (1996) na *Abertura das Mitológicas*, pois aí o autor expressa que os mitos produzem homens, os mitos são seres possui-

dores de vida própria etc. Nós pensamos o contrário, são os homens quem criam narrativas registradas (pelos não índios) como mitos.

As práticas individuais (experiências, trajetórias, etc.) podem modificar segmentos míticos, por exemplo, o beija flor que deixa de ser mensageiro de *Nhanderú* para ser apropriado como produção de morte, de “mala sorte”. Aqui percebemos a introdução da diacronia na estrutura ou a estrutura na conjuntura.

No nosso entender há uma práxis-mito, uma observação e orientação dos fenômenos para a validação das crenças. Por exemplo, se existe um consenso mítico entre os mbyá que o beija flor é mensageiro de *Nhanderú*, isto pode ser revertido, e constituir uma singularidade: o ‘mensageiro da morte’, como nos foi narrado em uma comunidade; ou, também, pode-se falar de uma rede religiosa frouxa que habilita uma decantação da práxis cosmomítica do indivíduo singular mbyá. Igualmente, pode estar latente uma hierarquização no âmbito das interpretações. Explicamos: os que morreram quando foram visitados pelo beija flor eram gêmeos, e, nesse fato, existe um consenso sobre a consternação e ambigüidade que origina para a organização do grupo o nascimento de gêmeos. Se esses gêmeos deviam morrer, a partir de um ponto de vista prescritivo, como explicá-lo a não-índios que não possuem essa prescrição? Uma forma de fazê-lo, talvez, foi selecionar no interior de uma hierarquia narrativa a ingerência do beija flor. Então, não se trata só de “demonstrar” que “os mitos podem justificar e mesmo orientar ações” (LITAIFF, 2000, p. 1), mas que também as ações produzem novos segmentos que levam à origem de novos mitos. Nesta linha de pensamento, podemos propor então que o prescritivo se submete e se valida em aspectos conjunturais e na seleção de partes discursivas.

A cultura mbyá guarani é plástica, uma cultura de clivagem, isto é, afirma mato e afirma mar; afirma terra e afirma mobilidade; afirma morte e afirma imortalidade. Não é uma forma dual, é um tipo de pensamento que contém categorias tal como a de *reversibilidade* (LANGON et al., 1995; BASINI, 2003, p. 268-270). Neste sentido, o conceito de *a'anga* ou *ra'anga* pode-se traduzir como imagem, cópia, aparência, e também cumpre a função de informar, apresentar. Ao contrário, o platonismo destaca o dualismo de forma radical, por exemplo, a díada real/aparente, mundo das idéias/mundo das idéias/mundo da realidade (vias de conhecimento diferentes e opostas). Também, na cosmologia mbyá se destacam aspectos cíclicos e recorrentes, assim como invenções permanentes produzidas a partir de conjunturas (inflexão do presente).

O pensamento mbyá é prático, se “apreende fazendo”. Tal forma de pensamento elabora modelos através de escalas, como acontece com a produção de armadilhas: “...hacen una trampa a escala para explicar cómo funciona la verdadera trampa; los niños ensayan o prueban en juguetes-modelo las acciones de los adultos” (LANGON et al., 1995, p. 330-331). Notamos aqui um pensamento que desenvolve estratégias. Já, desde uma perspectiva mais dialética, e dentro de uma situação interétnica, o simulacro ou os simulacros constituem outras modalidades estratégicas. Litaiff (1999) havia percebido esse fenômeno quando constatou a existência das categorias nativas *jakore* (enganar) e *idjapu* (mentir). A construção dessas estratégias é observada, também, nas relações estabelecidas nas fronteiras dos estados nacionais, espaços onde os mbyá trocam de nomes, idades, e satirizam alguns interrogatórios dos funcionários da alfândega que lhes solicitam informações padronizadas (BASINI, 1999).

Os mbyá possuem o *axis* ou *habitus simulacrum*. Deixam fluir as palavras vazias enquanto escondem as cheias. Talvez aqui esteja o seu esoterismo, na estratégia de burlar a desconstrução, que os tradutores (vários deles) esperam, com motivos sem dúvida eloqüentes e justificados, de uma mecânica e uma semântica.

Narrativas Jesuítas e Kesuítas¹

Los kesuita no son los españoles, los de Sevilla (e ri com acento espanhol). Seguramente recibieron el mismo nombre pero no estuvieron con los españoles... Cuando decimos nuestros abuelos nos referimos a los kesuitas, pero los kesuitas levantaban piedras que los juruá no pueden levantar. Los kesuitas siguen el ejemplo de la creación del Segundo Mundo sobre el cual se asentó la tierra (a terra se assenta sobre algo que é como uma ponte – comunica em língua mbyá, Mariano a Andrés). El primer mundo fue creado de cartón. El mbyá nunca hizo casa de piedra solo los que sobrevivieron y estuvieron con el kesuita. Los otros, no me gusta decir blancos, mejor sería decir juruá, creen que la tierra es un globo. Pero nosotros los mbyá sabemos que la tierra es plana, que al final de ella solo está el mar (ANDRÉS FERNÁNDEZ, representante mbyá, parque Lecoq, 1998).

Digo a Andrés que faz 500 anos que os *juruá* também acreditavam que a terra era plana, e que chegando às Colunas de Hércules, se acabava o mundo. Se os barcos continuavam além desse *finis terrae* despenhariam num abismo mortal. A terra, além disso, estava assentada sobre o lombo de enormes elefantes.

Para los mbyá el sol es quien camina, en el verano el sol es joven y camina mucho, en cambio la tierra está quieta... La puerta del opy está construida frente a kuaraj/sol. Esta es nuestra forma de distinguir el sol... (ANDRÉS FERNANDEZ, Cerro de Amaro, 1998).

Falsas memórias, impostores e outras historicidades

Os relatos de Andrés e as historicidades não-índias mencionadas na passagem anterior nos levam a refletir sobre o tema da verdade; mas o que é verdadeiro? Foucault (1971, p. 118) destaca que são suas próprias condições de produção, pois interessa “ver historicamente como los efectos de la verdad son producidos en el interior de discursos que, en si mismos, no son ni verdaderos, ni falsos”.

Neste sentido, a historiografia oficial uruguaia estabelece relatos que podem ser reconhecidos e legitimados pela sociedade civil; classificados, arquivados e publicados através do Estado. Este utiliza um instrumento bastante eficaz: o ensino laico, gratuito e obrigatório. A Escola Pública cumpre como instituição modelo esta produção de relatos que introduz a verdade sobre os fatos do passado.

Os índios catequizados pelos jesuítas, índios que foram civilizados, são, por exemplo, um relato de brancos, assim como a crença que valida o Uruguai como um país sem índios (BASINI, 2003).

“Los curas habrían simplemente cambiado la historia porque son unos mentirosos” sentencia Mario Brisuela (PERUMI), um chefe religioso que vive nas colinas de Varzinha, na mata atlântica próxima ao Município de Maquiné, no Rio Grande do Sul.

Indagamos em outro momento Andrés Fernández, representante mbyá do Uruguai, de onde vem essa sobreposição de nomes e versões referidas ao *kesuita* ou *quechuita*. O relato dá conta de um roubo não só semântico, mas histórico.

Los españoles sabían donde estaba el oro porque los kesuitas se lo hicieron conocer. Quienes estaban allí no eran mbyá, eran otros, índios arqueros, los guardianes. Ellos estaban fuera de las ruinas cuidando; se puede decir que hasta ahora hay oro que no se ha encontrado ni se va a saber. Ellos están cuidando...ellos eran guardianes de los kechuitas, también de los españoles y portugueses. Los españoles (que no eran españoles) se fueron con los kesuitas, cuando estos partieron a la tierra de los abuelos, la tierra sin mal, y entonces los españoles se quedaron en España. De esos españoles, algunos regresaron por eso saben donde el kesuita guardó el oro... El kesuita se lo confunde con el español, quizás tomó el nombre de este... el kesuita es Dios o son

nuestros abuelos. Nosotros somos parte de ellos, (vale dizer) que el kesuita se reprodujo y hoy somos nosotros. Los kesuitas hicieron ruinas, la ruina de San Miguel, con sus propias manos. Tenían sus propios soldados: los guardianes. Un hijo de kesuita es el que murió en la cruz (ANDRÉS FERNÁNDEZ, 1998)

Este relato que introduz o “começo da confusão” das “falsas memórias” *juruaá*/mbyá, também estabelece outra história da conquista, que ao mesmo tempo gera um estágio anterior: a pré-história dos “espanhóis”.

“El kesuita se lo confunde con el español, quizás tomó el nombre de este” - trata de distinguir Andrés Fernández. Porém, esses “proto-espanhóis” que haviam aprendido do *kesuita* o segredo, isto é, onde estavam as ruínas, e o ouro nelas contidas, voltariam em uma segunda onda migratória. Essa segunda migração coincidiria com a história da conquista dos *juruaá*, só que os jesuítas (Ordem da Companhia de Jesus) seriam espanhóis ou portugueses dispostos a confundir, impostores, segundo o relato de Perumi (líder mbyá de Aguapé/RS), como o capitão Cook o foi ao retornar fora do período ritual a Havaí, segundo a leitura de Sahlins (1990). Diante disso, poder-se-iam desenvolver alguns questionamentos. Primeiro, “o ponto de vista do nativo”, parafraseando Geertz (1994), pode nos levar a considerar as relações entre diferentes historicidades e diferentes culturas e a perceber as mudanças que uma determinada estrutura pode experimentar, em virtude da conjuntura ou dos acontecimentos que são introduzidos nela.

Até que ponto a entrada da conjuntura jesuíta na estrutura mítica mbyá guarani (talvez como captura do processo civilizador, controle do poder dos brancos ou qualquer outra expressão ou mecanismo de inversão), não nos leva a comparar a situação do Capitão Cook transfigurado em deus Lono (SAHLINS, 1990) com os padres da Companhia de Jesus e o seu correlato na figura de *kesú*, *quechuita* ou o *kesuita*?

Não estamos então ante um fenômeno de uma “seita”, a ‘seita dos jesuítas’, como Andrés disse frente a um interrogatório policial?². Mas, como destaca Borges (1998), o mais estimado dos iniciados não consiste acaso em guardar o segredo. O segredo da Palavra, para os mbyá, que força possui neste ritual inicial, quando a Palavra para eles tem espírito? Podemos incrementar algo mais: o segredo é para ser compartilhado. Quando isto ocorre, e se introduz a novos iniciados, pode experimentar mudanças ou metástases³, isto é, transformar-se em outro segredo, o que nos leva a deduzir que o segredo existe enquanto conexão e relação. O segredo então se apóia na invenção, nos artifícios, e o histórico se torna um aspecto totalmente secundário.

Outro nível explicativo conduz a novas perguntas: será que os mbyá não sabem realmente quem são os padres jesuítas? (a explicação histórica que dão é que chegaram junto com os espanhóis e portugueses e estes conheceram “o segredo”, as ruínas e o ouro nelas contidas). Ou simplesmente não é pertinente esse dado, e se desinteressam com respeito a esta possibilidade? Por exemplo, alguns povos da África sabem como se acende o fogo, mas preferem transportá-lo e não deixam que ele se apague. Outras sociedades somente “vêem” e configuram a sua “visão do mundo” de forma bidimensional. Também há grupos que têm conhecimento que a fecundação ocorre no coito entre homem-mulher, não obstante, preferem acreditar que é um gênio do bosque que se introduz pela vagina da mulher quando esta dorme e a fertiliza. A crença é o que valida então a produção de determinadas epistemologias⁴ (BATESON, 1951).

O processo de se converter em Kesuíta ou Quechuita⁵

“Nos introdujeron la olla de hierro, también los platos... los platos eran de oro... tomar mate con bombilla de oro, antes era de caña” (MARIANO FERNÁNDEZ, chefe religioso mbyá, 2000).

Contrário a certos registros que a etno-história reuniu, fundamentalmente a que o jesuíta Dobrizhoffer ([1784] 1967, p. 151) documentou, nos parece insustentável, assim como improvável, a partir da etnografia levantada desde o ano de 1997 a esta data (2003), que os mbyá guarani não tenham estado em contato com as missões jesuíticas.

Segundo H. Clastres (1978, p. 11), baseado na documentação de Dobrizhoffer (1967) e nos trabalhos de Cadogán (1946), os mbyá resistiram às tentativas de viver nas missões jesuíticas e haviam fugido para os cerros ou as florestas do Paraguai.

Cadogan (apud CLASTRES, 1978, p. 11) diz que os mbyá descendem dos *mba'e vera* aos quais se refere Dobrizhoffer. Os *mba'e vera* são considerados “bárbaros” por Dobrizhoffer, que os localiza nas selvas de mbaeverá, nas florestas mesopotâmicas dos rios Monday e Acaray. O testemunho deste jesuíta é o único registro não-índio que assinala o não contato dos mbyá com as missões.

Como poderíamos explicar que as narrativas mbyá passam inevitavelmente pelo referente *kesuíta*: mapeamento detalhado das ruínas, presença de comunidades guaraníes (Argentina, Brasil e Paraguai) tão próximas aos antigos redutos jesuítas? Como a memória oral pode manter detalhes de rotas, lugares, personagens, nomes e uma intensa produção simbólica que descansa em fragmentos de mitos e práxis-mito?

No final das contas, como explicar uma nota tão característica da cultura mbyá como a que constitui o etno-dinamismo ou *ethos* migratório sem nos remeter ao caminho do kesuista que cria e recria o mundo com o simples ato de caminhar?

Os líderes religiosos que atualmente vivem no Brasil dizem que os mbyá sempre estiveram nas ruínas⁶, ao contrário de outros índios que estavam confinados na mata. Mariano Fernández, líder religioso, sustenta a idéia que os mbyá “son índios del monte pero no tanto”. Antes dos *kesuitas*, os mbyá viviam na floresta subtropical – explica Andrés Fernandez, representante mbya: “pero no muy lejos del campo... Quem vivia internado na selva eram os ‘índios salvajes’ ”.

Sem dúvida que este tipo de relato pode ter uma *performance* interessada em estabelecer as diferenças com os outros grupos: “los indios bravos”, que caçavam com arcos e flechas, diferente deles que são armadores que usam *monde*⁷ armadilha, a partir de cuja atividade econômica são atribuídos valores como a espera, a paciência e a confiança no dono dos animais que proporcionam ou negam a presa. Em compensação, destinam o arco e as flechas para fins rituais, os quais ocupam um lugar restrito no interior da casa religiosa. Também outra identidade contrastiva remete a sua negação discursiva com as práticas antropofágicas. Suas histórias, pelo contrário, outorgam este tipo de prática a outros grupos como guayakies no Paraguai e kaingaing no Brasil. Estes povos, a etno-história reuniu como históricos rivais dos guarani mbyá.

Não obstante, a chegada do *kesuista* marca uma recapitulação da sua história antiga dirigida a significações mais recentes na conjuntura interétnica do “ingresso do homem branco”. Eles estão como os prediletos dos *kesuitas*, filhos do *kesuista*, *kesuitas* ao fim. Vão além de quererem estabelecer uma proximidade por imagem e semelhança, como os relatos bíblicos colocam no primeiro Adão. Eles aspiram a serem deuses como o *kechuita* e não só tornarem-se seus imitadores.

Os deuses civilizadores

“Nosotros descendemos de los kesuitas...” (ANDRÉS FERNÁNDEZ, representante mbyá, 2001).

A chegada dos jesuítas à temporalidade mbyá marca um corte substancial em seu universo cultural e em seu modo de vida. Certamente, a etno-história e/ou o estudo das sociedades indígenas não prestaram a devida importância a este fato. A marca mbyá modifica hábitos, regras de comportamento, reinventa mitos e cria novos rituais. Mas a *kesuítica*,

os *kesuita* ou os *quechuitas* são relevantes enquanto servem de suporte fundamental para incorporar um claro status étnico que os diferencia de outros grupos aborígenes. Inicia-se então um processo de diferenciação que os auto-reconhece como “eleitos”, confirmando seu orgulho étnico. Além do critério étnico de diferenciação e o esotérico ou profético (sentir-se eleito) haveria um terceiro nível que é o metafísico. Eles, por serem *kesuitas* (não simples seguidores), permanecem fiéis à ordem de *Ñanderu*, e pelos ensinamentos de seus ‘avós’ *kesuitas* adquirem *kandire* -imortalidade. O *mbyá* participa de uma alma divina *ñe.e* ou *anga pona*, e de uma alma animal ou espírito maligno *anga vai cue*. Observando os ensinamentos dos antigos *Kechuitica*, e desenvolvendo as virtudes que proporcionam as ‘verdadeiras palavras almas’ alcançam a perfeição *aguidje*. Deste modo aparta a sombra da alma telúrica *ângue*.

Este aspecto metafísico é explicitado por Andrés, representante *mbyá* de *mara’e ej*, quando expressa “nosotros estamos en la tierra para ser dioses” (ANDRÉS FERNÁNDEZ, representante *mbyá*, 2001).

O sentido da vida e da morte é diferente daquele da teleologia cristã. A imortalidade não se adquire necessariamente morrendo e logo resuscitando. Chega-se a ela em vida, por meio do desenvolvimento de virtudes. Desta forma se alcança *yvy mara’e ej* - a terra sem males.

A “terra sem males”, no pensamento *mbya*, é alcançada de diferentes formas. Não só aproximando-se do oceano *para guachu* para logo atravessá-lo, o que não pareceria ser tão relevante em algumas comunidades *mbyá*. Existem outros meios, o *apiká miri* (espécie de escada ou ascensor), como relata Perumi, o *opygua* rezador da comunidade de Aguapé.

[...] La madre de dos hermanos muere, entonces la hija se queda muy triste, está triste, muy triste por dos años. Entonces del cielo (¿?) baja una cuerda [...] ella está en el opy rezando y por la ventana le dicen que se suba al palito, al final de la cuerda. Ella se sube y entonces va al cielo y ve a la madre. Queda el hermano. Está en el opy y un avión vuela muy bajo. Vuela bajito del opy y solo viajan dos en el avión, es un avión pequeño. Del avión tiran un papelito donde la hermana dice que para ver a su madre que está bien el no puede subir, tiene que buscar el camino hasta el Para Guachu. Tiene que buscar el *apiká miri* - el camino del *kesuita*. Él está 6 días más y sale, sale como viento porque va por el *apiká miri* (asciende), el camino tape es bajito, es un camino en línea recta, que solo el ve, el *juryá* no puede ver [...] (MARIO BRISUELA [Perumi], chefe religioso, Varzinha 2000).

Outra história de ‘ascensão’ cujo cenário se produz numa ruína, Perumi nos contou a um par de anos e se refere à história de seu avô Atanasio Santacruz.

Atanasio Santacruz, mi abuelo, vino de Paraguay, fue perseguido por la policía pero no lo podían matar [...] vino de Puerto Felix y llegó hasta Paraná. En Paraná los soldados le dijeron que hiciera resucitar a uno de ellos que estaba muerto hace 4 días y que a cambio estaba su vida. Atanasio tomó un bastón, lo usa el Karáí para ponerse en contacto con Ñanderú, - que es muy importante para el mbyá, es como un teléfono-, y lo resucitó. Pero igual los soldados no lo querían perdonar. Entonces mi abuelo estaba en la ruina rodeado por soldados, y en ese momento llegó un helicóptero, con un amigo de mi abuelo y se lo llevó para Portugal. Ahora el tiene 140 años. El nieto de Atanasio, Artemio vive en Santa Catarina, él es mi primo hermano. Él puede llevarme a Portugal. Mi abuelo contó historias al amigo que lo salvó, pero no cuenta para nenhum juruá. Esto que te cuento de mi abuelo es al primero... (MARIO BRISUELA [Perumi], Varzinha, 1998).

Também há estratégias que permitem alcançar a terra sem mal. Uma delas é o “simulacro”, como me foi relatado por Andrés Fernández, representante do Uruguai.

[...] Mi tío fue enterrado en Passo da Estância, allá en Brasil, [...] pero este no había muerto. Simuló eso porque su mujer no podía ir con él, ella no debía acompañarlo porque lo engañaba con otro hombre. [...] Durante la noche se sintieron ruidos extraños, pero como llovía mucho y había relámpagos nadie se atrevió a salir de las casitas. Al otro día fueron a ver donde estaba enterrado, pero la manta con que lo habían envuelto y sepultado bajo tierra estaba colgada de un árbol. [...] Junto a las dos mujeres había un caballo, el fue quién mostró donde había sido enterrado mi tío, golpeando sus patas contra la tierra, porque con la lluvia ya no se sabía donde había sido. Pero allí no había nadie enterrado, se había ido (ANDRÉS FERNÁNDEZ, 2000).

Teria que se pensar também no conceito de “terra sem mal” que durante muito tempo foi uma idéia que se usou para pensar uma única modalidade de mobilidade. Ademais, esse lugar foi pensado em termos geográficos⁸ e não dentro de uma topologia⁹, isto é, de discontinuidades: espaciais¹⁰, *dromológicas*¹¹, dramáticas¹², como expusemos em algumas histórias precedentes.

Capturas e transformações

Os mbyá transfiguram o jesuíta espanhol ou português em um ser sobrenatural, o *kesuíta* ou *quechuita*. Porém, este ser sobrenatural que opera através de uma narração diferencial introduz o outro - jesuíta - dentro de uma elaboração complexa que tinge toda a memória social, ao ativar através de rituais e mitos, valores e práticas que se re-significam. A con-

juntura histórica passa a ter uma conformação estrutural quanto aos hábitos e valores, e estrutural quanto à articulação de níveis que operam conhecimentos e visões de vida. Por isso, o *kesuita* nunca poderá ser condensado ou descoberto a partir do homem branco que pertence a uma ordem religiosa chamada Companhia de Jesus. O signo, diferente do que postula Swartz et al. (1964), não é um imaterial que apresenta como uma das características mais destacáveis a condensação de significados. Pelo contrário, este caso demonstraria a metamorfose do mesmo e a incapacidade de cristalizar a relação entre um significado e um significante. Em outras palavras, o signo carece de significado transcendental (DERRIDA, 1991).

O mbyá não se contenta em imitar o *kesuita*; quer ser o *kesuita*, para tanto, transubstancializa-se; quer ser um imortal, alcançando a “terra sem mal”, como Pierre Clastres (1990) conceituou em sua etnologia. Então, estamos numa dimensão de transformações xamânicas que superam a magia simpática ou de contato, porque indicam pautas sociais, ao mesmo tempo em que reatualizam a memória social, superando traumas tão profundos como o impacto da conquista europeia. O inimigo colonizador que usurpa e empobrece outros mundos (os quais não crê possível), é capturado ao deixar o mundo dos vivos e integrar-se como ser sobrenatural a uma reformulação da memória mbyá. Como indica Severi (2000, p. 147) para o caso dos índios kuna de Panamá, “longe de serem sintomas de uma perda de identidade [...] essas representações indicam que a memória social desses grupos ainda é, a despeito das aparências, muito viva”.

Por outro lado, pouco importa para os mbyá a historicidade dos fatos porque as elaborações da sua memória são jogadas num plano sobrenatural. Em outras palavras, pensam em múltiplas temporalidades. Neste sentido, conta Langon (2001)¹³, a admiração que produziu em uma colega sua o exercício de alteridade realizado por um jovem mbyá. Este lhe assegurava que “Jesus Cristo é o filho de Deus”. Surpreendida, o fato chamou sua atenção e perguntou-lhe se eles acaso não tinham outros deuses, diferentes dos que possuem os *juruá*/brancos. Ele enfatizou: “No! Jesucristo es Dios porque es un dios de los blancos, porque si cada uno quisiera imponer su dios sería imposible ponernos de acuerdo y terminaríamos todos en guerra”.

Langon (2001) coloca este exemplo etnográfico para introduzir a questão do Outro, da alteridade. Com efeito, apontava uma grande dificuldade que existe no pensamento do ocidente, inscrito muitas vezes

numa visão etnocêntrica e substancialista (identidade de grupo e de nome próprio).

“Parecería que yo no puedo ser ‘otro’ entre ‘otros’ sin desvalorizarme; reconocer un dios entre otros dioses sin perder mis referencias, una religión entre otras religiones (LANGON, 2001).

Para o mbyá, Jesus Cristo é o filho de Deus porque é um deus que vale para um grupo de pessoas e isso já é importante, já existe dentro do pensamento.

Porém, retornando à discussão sobre a idéia que os mbyá têm do *kesuita*, também pode ser dito que a transferência de representações, que ensaia o pensamento mbyá, escapa do plano do “real”. O *kesuita* então poderia deixar de pensar-se como um sujeito histórico (um religioso católico) e ser tratado como um espírito que auxilia o mbyá e que tem poderes bastante especiais. A transferência de tecnologias dos jesuítas (agricultura, artes, fundição de ferro, etc.) está muito próximo aos relatos que se referem ao *kesuita*, como aquele ser poderoso que levanta gigantescas pedras somente com o olhar, ou que pode tornar-se invisível, ou mudar de aspecto externo, como os filmes de ficção nos relatam sobre andróides ou outros alienígenas que passam por *homo sapiens*¹⁴. Os mbyá traçam então uma descontinuidade de substâncias (natural/sobrenatural), de estados (mortos/vivos) e de espécies (homem/não-homem); criam uma bateria que impede que o trauma se apodere da memória.

Somente o esquecimento do real possibilita a criação de uma memória fantástica que gera estratégias sumamente eficazes para conviver com o diferente quando o diferente trata de ver o outro como idêntico, isto é, catequizado, submisso, escolarizado, proletário, disciplinado, integrado ao mundo moderno etc. Um aspecto interessante que descobre Taussig (1993) é a alteridade na mimese. Outros autores (LEVINAS apud TODOROV, 1992) insistiram no eu inscrito no outro, sem o qual é impossível definir-se, criar uma identidade contrastiva, mas ao mesmo tempo relacional. Também Bateson (1980) coloca a diferença dentro da unidade como um elemento que introduz a descontinuidade e que produz comunicação, porém chamando a atenção que a unidade não é o idêntico.

Conclusão

Além de todas estas considerações sobre capturas e transformações que são produzidas a um nível semântico e estratégico, é relevante ressaltar algumas idéias sobre a percepção nativa do *Kesuita* e a sua posição

com respeito à historiografia como um tipo de ‘relato impostor’, não por ‘crer’ nos relatos mbyá e ‘desconsiderar’ os aportes etno-históricos. Simplesmente porque vejo inapropriado buscar soluções para a produção de conhecimentos traçando um *continuum* mítico-histórico, ou uma espécie de sincretismo entre tradições indígenas e cristãs, quando não se percebem diferentes perspectivas espaço-temporais e versões nas discursividades. Por que, como alude Foucault (2000, p. 96), em vez de procurar o comum na diferença não se pensa diferencialmente a diferença? Não se pode proceder a uma redução da narrativa em nome do real e colocar o discurso nativo no extremo final, quer dizer, para buscar concordâncias ou suprir vazios epistêmicos. “Há que se distinguir as formas do pensar e as formas do fato. Estas últimas constituem as modalidades do sujeito enquanto conteúdo empírico da história” (FOUCAULT, 2000, p. 98).

Em outras palavras, é um erro usar de forma indistinta ou referir-se de igual forma ao jesuíta (histórico e historiográfico) e ao *kesuita* (categoria nativa histórica¹⁵). Parece que se quer provar, frente a um vazio historiográfico, um contato irremediável entre uns e outros, mais além de como o processo civilizatório surtiu efeito. Também se poderia pensar que a ‘marca jesuítica’ é o produto de uma guaranização que foi experimentada pelos mbyá (CADÓGAN, 1971, p. 21). Continuando com esta linha de hipóteses, pode-se estabelecer que os grupos guarani (não-mbyá), que estiveram em contato com os membros da Companhia de Jesus, tinham relatado (logo após a expulsão destes) aos grupos monteses (os selvagens *mba’e vera*, segundo Dobrizhoffer s.j) a narrativa civilizatória dos padres.

Viveiros de Castro (2002) insiste em parar de interpretar e representar, para começar a entender idéias nativas. Ele se pergunta qual é a idéia de ‘humano’ e de ‘porco’ que têm os Ese Eja, um povo indígena situado na Bolívia. O porco seria uma categoria mais ampla que a nossa, portanto integraria o humano, mas também o animal.

Os mbyá sustentam que “os kesuitas são deuses”. Se considerarmos uma interpretação do tipo: “se trata de uma metáfora mito-histórica”, estamos interceptando duas discontinuidades - a indígena e a cristã. E se buscamos a forma das transformações: “*Nhanderu Mirim* é uma transformação da fusão do deus solar *Kuaray* com os Jesuítas das Missões” (LITAIFF, 1999, p. 22), seguimos sem entender que os mbyá consideram-se a si mesmos participando de uma natureza humana e de uma divina. Decididamente, continuamos sem entender como os mbyá se vinculam.

A interpretação de uma metáfora é o uso de uma ferramenta da semântica para codificar um sistema de crenças de um grupo nativo. Estamos tomando um conceito não-nativo para nos referirmos a uma

concepção indígena. O esforço está em sair do campo filosófico como um conceito *a priori* (neste caso semântico) para considerar uma racionalidade diferente da grego-judaica-cristã. Tratar-se-ia de exprimir o pré-conceitual (o plano da imanência que tais conceitos pressupõem), a matéria real que eles colocam. Mas se consideramos esta concepção como uma forma que eles têm de exprimir uma verdade acerca da relação que tecem com a divindade; se considerarmos que a sua alma tem a potencialidade de tornar-se divina, imortal, aí estamos pensando o 'Outro' em termos de multiplicidade que, segundo a visão de Sahlin (1988), pode ser entendida como outra relação com o tempo e o espaço, outra historicidade, 'outros mundos possíveis', parafraseando Leibniz¹⁶. Do contrário, não estamos conseguindo sair de um tipo de historicidade que é a história da filosofia ocidental, da historiografia.

No sentido estrito do termo metáfora (translado de figuras semânticas gr. [ARISTÓTELES apud RICOEUR, 1980], ou na tradução inglesa *translation* - tradução [OXFORD DICTIONARY, 1989]), não existe, segundo a versão nativa, transferência do significado de uma coisa para outra, nem uma tradução da idéia nativa. Pelo contrário, se estabelece uma descontinuidade entre a idéia nativa e os registros não-mbyá. Ademais, a descontinuidade tenta ser restabelecida pela historiografia como seleção de determinados dados etno-históricos. Os mbyá abordam a 'verossimilitude' da sua 'história nativa', e segundo esta a historiografia pode ser percebida como um sofisma que faz passar argumentos falsos por verdadeiros. Seu propósito: apropriar-se do conhecimento nativo, das 'palavras verdadeiras', mas com fins mesquinhos¹⁷. Desde esta perspectiva o *kesuita* ou *quechuita* é um deus¹⁸, não um herói civilizador nem um religioso da Companhia de Jesus. O mbyá enquanto incorpora os ensinamentos do *Kesuita* tem todas as possibilidades de ser deus. Produz a imortalidade, seu desígnio de ser eterno na mesma vida.

Então, em vez de pensar em termos de interpretação seria conveniente falar de incorporação. O *kesuita* está dentro da temporalidade mbyá e dentro da não-mbya (ainda que a narrativa exponha outras informações).

Porém, se não é metáfora, o que é? Consideraremos que constitui uma narrativa da *noésis*, isto é, uma exposição do pensamento mbyá.

Tampouco seria correto dizer que estamos diante de uma opinião, uma *doxa*, porque isso seria voltar ao tema da verdade, em termos lógicos, de uma verdade central capaz de discernir a respeito do erro e do engano.

Diz Viveiros de Castro (2002, p. 123): "tomar as idéias como conceitos é recusar sua explicação em termos da noção transcendente de contexto (ecológico, econômico, político, etc.), em favor da noção ima-

nente de problema, de campo problemático onde as idéias estão implicadas”. Levar a sério a outra cultura e não apenas considerar o seu pensamento como algo interessante, refletir e atuar dentro “de certa relação de inteligibilidade entre duas culturas”, ou como diz Deleuze (1987), “tomar o diferente como diferente”.

A questão não é considerar se o conceito metáfora é um conceito inventado pelo não-nativo, e então, a partir de uma postura relativa das culturas, dizer que esse conceito se torna intraduzível para outra cultura. Não!, não é uma questão de “traduzibilidade” o que estamos discutindo, mas se as idéias nativas refletem exatamente esse conceito, ou se, pelo contrário, esse conceito está neutralizando outra forma de exprimir a verdade.

A antropologia inventou uma série de conceitos que constituem um poderoso instrumento teórico que, no entender de Viveiros de Castro (2002), possibilitam ampliar os horizontes tão etnocêntricos que a filosofia criou. Portanto, a antropologia deve ter essa comunicabilidade relacional, essa abertura a esses mundos virtuais.

Notas:

¹ CADÓGAN (1971, p. 196) transcreve como “Ketxuíta” ou “Ketxú Kíritu”. As comunidades mbyá do Uruguai pronunciam “jesuíta” (j castelhana) ou “kesuita”. As comunidades mbyá do Brasil “quechuita”. Eu utilizei a palavra jesuíta desde uma temporalidade ocidental, isto é, como religioso da Companhia de Jesus. Os termos “kesuita” ou “quechuita”, ao contrário serão empregados desde a perspectiva mbyá, que conota a apropriação e transfiguração do missionário espanhol ou português em seu panteão religioso. A antropologia denominou a este tipo de personagem de “herói civilizador”. Comporta um interessante fenômeno semântico em queé visualizada a introdução da história no mito.

² Andrés Fernández (filho primogênito de Mariano Fernández), ao ser interrogado em Cerro de Amaro (Departamento de Treinta y Tres) por um agente policial se eles (os mbyá) pertenciam a alguma seita (talvez por que havia transcendido na imprensa que eram um grupo indígena que tinham como diretora espiritual uma pastora evangélica), Andrés respondeu que sim, a seita dos jesuítas. Eu intervim para explicar que não eram uma “seita”, se não que haviam sido “evangelizados” pelos padres jesuítas.

³ Metástase indica mutação e deslocamento (ECO, 1991, p. 511)

⁴ Para BATESON (1951) as epistemologias não são circunscritas ao conhecimento que procede do indivíduo, este faz parte de uma unidade maior que são os contextos. As produções de conhecimento são conexões ou circuitos que se integram a um sistema onde são estabelecidas relações entre seres humanos, meio-ambiente, tecnologias, animais.

⁵ Ver nota rodapé 2.

⁶ A necessidade de justificar o posto das missões no Amazonas peruano, destaca STOCKS (1981, p. 76), “condujo a la Orden de los Jesuitas a traer nuevos grupos y mezclarlos”. Esta observação do autor pode ser extrapolada para as Missões Jesuíticas do Paraguai, já que a narrativa dos mbyá admite a presença de outros grupos nas ruínas: ‘índios arqueiros’ e ‘selvagens’ que serviam ao kesuítia. Isto leva a interrogações tais como: quem eram realmente os mbyá? Eles não seriam o produto de várias mesclas que logo após a expulsão dos jesuítas se retirariam para o bosque, em vez de ser um grupo já afastado no bosque que teria recebido “os costumes e ensinamentos do kesuítia” por parte de outros grupos nativos?

⁷ “El primero en hacer trampas fue el sol que se vengó de los huesitos que dejaron de su madre. Probó entonces el monde py con los nietos de la tigre” (ANDRÉS FERNÁNDEZ, representante mbyá, março de 2001). No extenso corpus da ‘historia de los hermanos’, Kuaray/sol, introduz monde armadilha para vingar-se dos ñaay/espíritos maléficos ou dos jaguares devoradores (a que outros povos guarani fazem referência), que comeram a sua mãe Ñandesy (CADOGAN, 1971; CLASTRES, 1990).

⁸ Mais além do Para guachú ou Oceano Atlântico, para chegar na Espanha e Portugal como centro de dispersão dos colonizadores e dos missionários.

⁹ Topologia: (del gr. topos, lugar, e logos, discurso), “conocimiento de los lugares. Ciencia que estudia los razonamientos matemáticos prescindiendo de cualquier significación concreta. Ramo de la geometría en que se estudian las propiedades cualitativas del espacio descartando toda idea de medida” (LARROUSE UNIVERSAL ILUSTRADO, 1968). Sustenta SERRES (Em: LÉVI-STRAUSS, 1977, p. 48) que “la topología surgió como ciencia a principios del S.XIX ante dos imperativos fundamentales: encontrar un espacio o espacios que escaparon a la medida; en esa época se decía “geometría cualitativa”, por consiguiente la cualidad entra en mi discurso” (ib, p. 48). A topologia, destaca SERRES, coloca em evidencia a descontinuidade e a continuidade como uma paradoxal narrativa, onde a descontinuidade pode figurar relações de conexão, dentro de uma ordem qualitativa.

¹⁰ Polarizou-se na oposição terra-mar, quando os relatos interceptam a gravidade e a celeridade, para fluir no vazio e referir os movimentos de ascenso-descenso, a partir de lugares ‘mediterrâneos’ como as ruínas.

¹¹ VIRILIO (1995) traduz a dromologia como a ‘lógica de la carrera’. Neste caso me refiro às implicações da ‘velocidade’ que os mbyá assumem num espaço que não é liso nem estriado, mas um caminho invisível pelo qual caminha o Kechuita.

¹² Os ingredientes do ‘realismo mágico’ e da ‘montagem filmica’ que a narrativa integra, como em la historia de Atanasio Santacruz, relatada anteriormente por PERUMI.

¹³ MAURICIO LANGON, filósofo uruguaio integrou com a Prof. MABEL QUINTELA uma equipe interdisciplinares que se preocupou em estudar o pensamento mbyá guarani no Uruguai. Estas palavras se contextualizam num ciclo de conversas realizadas na Multiversidad Franciscana de América Latina. Educación, cultura y sociedad. Relativismo cultural y universalismo. Montevideú, 30/05/2001.

¹⁴ Um filme clássico que tematiza a respeito é Blade Runner de Ridley Scott’s. 1982.

¹⁵ Não existe para os mbyá uma distinção entre mito e história. Só há história. A diferença está colocada na temporalidade. Eles chamam tekokue à ‘história passa-

da' e tekó é "o que está na frente". (Perumi, outubro de 1998, Aguapé-RS)

¹⁶ Filósofo, físico, matemático e diplomático (1646 Leipzig - 1716 Hannover) MÜLLER & HALDER, 1986, p. 264.

¹⁷ Ver o relato de ANDRÉS FERNÁNDEZ que alude ao roubo do ouro nas ruínas por parte dos impostores 'jesuítas'.

¹⁸ Alguns testemunhos recolhidos por LITAIFF (1999) destacam que o Kechuita "es índio como nosotros". Tratar-se-ia então, de um índio divinizado.

Bibliografia

BASINI, José. *Estratégias econômicas, políticas e religiosas na mito - práxis Mbyá - Guaraní*. 1999a. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre.

_____. *As tecnologias de viagem dos Mbyá-Guaraní nas aldeias do sul do Brasil e Uruguai*. Comunicação apresentada em III RAM. 23-26 nov. Posadas/ Argentina, 1999b.

_____. *Índios num país sem índios: a estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai*. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/ UFRGS, Porto Alegre.

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books, [1972] 1980.

_____. *Communication: the social matrix of psychiatry*. New York: W.W. Norton & Co, [1951] 1987.

BORGES, José Luis. La secta de Fénix. In: *Artifícios*. Madrid: Alianza, 1998.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: *O poder simbólico*. Lisboa: Bertran; Brasil: Difel, 1989. Cap. 5, p.107-132.

CADOGAN, León. Las tradiciones religiosas de los indios Jeguaka Tenondé Porangué í comunmente llamados mbyá, Mbyá- Apyteré o Ka'ayngua. *Rev. de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, v. 7, n. 1, p. 15-47, 1946.

_____. *Ywyrá Ñe'ery. Fluye del árbol la palabra*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", 1971.

CLASTRES, Hélène. Terra Sem Mal. In: *O profetismo Tupí-Guaraní*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. 5 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990a.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.

DERRIDA, Jacques; BENNINGTON, G. *Derribase*. Madrid: Cátedra, 1991.

DICCIONARIO LAROUSSE UNIVERSAL ILUSTRADO. Dirigido por Claude y Paul Augé, Paris, v. 3, 4, 5, 6, 1968.

DICTIONARY OXFORD ADVANCED LEARNERS'S 1989 OXFORD UNIVERSITY PRESS, Oxford.

DOBRIZHOFFER, M. *Historia de los Abipones*. Resistencia del Chaco: Facultad de

- Humanidades - Departamento de Historia, [1784] 1967. v. 1.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- _____. *El péndulo de Foucault*. Barcelona: Bompiani-Lumen, 1991.
- FOUCAULT, Michel. Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao círculo epistemológico. In: *Estruturalismo e teoria da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 9-55.
- _____. *Theatrum Philosophicum*. In: *Um diálogo sobre os prazeres do sexo. Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Landy, 2000.
- GEERTZ, Clifford. “Desde el punto de vista del nativo”: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. In: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós, 1994. p. 73-90.
- HILL, Jonathan. Myth and History. Introduction. In: HILL, Jonathan (Ed). *Rethinking History and Myth, Indigenous South American perspectives on the past*. Illinois: Urbana and Chicago, 1988. p. 1-17.
- HUSSERL, Edmund. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B., 1992. 142p.
- LANGON, M; FERNÁNDEZ, A; QUINTELA, M; SALVO, M. Algunas consideraciones sobre el paradigma filosófico mbya. In: PICOTTY, C.; DINA, V. (Eds.). *Pensar desde América; vigencia y desafíos actuales*. Buenos Aires: Catálogos, 1995. p. 327-338.
- LANGON, M.; QUINTELA, Mabel. Relativismo cultural y universalismo. In: *Ciclo de palestras Educación, cultura y sociedad* (Inédito). Montevideo: MULTIVERSIDAD FRANCISCANA DE AMÉRICA LATINA, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (Coord). *Seminario Interdisciplinario “L’Identité”*. Paris: Petrel; Barcelona: Grasset, [1977] 1981.
- _____. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: FCE, 1996.
- LITAIFF, Aldo. *Les Fils du Soleil: Mythe et pratique des Indiens Mbya-guarani du littoral du Brésil*. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia da Universidade de Montreal, Canadá.
- _____. *Kesuita, uma metáfora mítico-histórica*. Florianópolis: Museu Universitário da UFSC, 2000.
- MULLER, M.; HALDER, A. *Breve diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder, 1986.
- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Portugal: Res, 1980.
- SAHLINS, Marshall. La muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia. In: *Islas de Historia*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- _____. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SERRES, Michel Discurso y recorrido. In: LÉVI-STRAUSS (Coord.). *Seminario Interdisciplinario “La Identidad”*. Paris: Petrel; Barcelona: Grasset, [1977] 1981. p. 23-51.
- SEVERI, Carlo. Cosmología, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica kuna. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 121-155, abr. 2000.
- SCOTT’S, Ridley. *Blade Runner* (Filme). 113 min, USA, 1982.
- STOCKS, Anthony. *Los nativos invisibles*. Lima: Centro Amazónico de Antropología

y Aplicación Práctica, 1981.

SWARTZ, Marc; TURNER, Victor W.; TUDEN, Arthur. *Political anthropology*. Chicago: Aldine, 1964.

TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*. New York/London: Routledge, 1993. 414p.

TODOROV, Tzvetan. *The conquest of America*. New York: Harper Perennial, 1992.

VIRILIO, Paul. *Dromología o la lógica de la carrera*. Ponencia presentada al V Congreso Internacional del Ciber-espacio, 6-9 julio. Madrid: Fundación Arte y Tecnología de Telefónica (Org.), 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo "relativo". *Revista Mana*, Rio de Janeiro, p. 113-148, abr. 2002.

Nomes e parentescos de autores mbyá

Mariano Fernández: atualmente vive em Pacheca/RS. Durante muito tempo viveu no parque Lecocq, **tekoha Mara'e eÿ**, localizado na zona rural de Montevideu. Tem 53 anos e nasceu no Paraguai, em Pirayu'i. É **ñanderú** /líder religioso e rezador destacado.

Andrés Fernández: vive em Pacheca/RS. Filho de Mariano Fernández. Foi representante do **tekohá Marãe'eÿ**, parque Lecocq (Uruguai). Tem 27 anos. Nasceu no Paraguai, viveu na Argentina e no Brasil quando era pequeno. Aos 7 anos ingressou no território uruguaio. Tem uma boa competência lingüística do espanhol.

Vicente Villa: nasceu em Itapua (Paraguai). Tem 43 anos. Vive em Pacheca/RS. Viveu no parque Lecocq/Montevideu. É o que mais viajou pelos estados sulinos do Brasil. Uniu-se a Mariano Fernández em Aceguá (fronteira sul do Brasil) para iniciar o oguatá/caminhar juntos pelo 'território uruguaio'. É solteiro e vive com sua mãe Petrona Domínguez. Tem sobrinhos e primos nas comunidades de Pacheca e Salto Jacuí (RS).

Mario Brisuela (Perumi): nasceu no Paraguai. Conheceu Mariano quando tinha 16 anos, por quem tem grande admiração. Sua esposa é prima da esposa de Mariano. É o **karaí** ou **Ñanderú**/líder religioso do **tekoháka'aguypa'u** em Varzinha (Município de Cairú e Santo Antônio da Patrulha/RS). Durante 34 anos foi **mburuvicha**/líder político em Misiones (Argentina). Faz dez anos que chegou ao Brasil guiado por sonhos. **Ñanderú**/Nosso Pai lhe havia 'mostrado o caminho' para dedicar-se ao **opy**/casa religiosa e já 'não trabalhar mais com o governo' (dos 'brancos'). Seu filho Cláudio o representa em Misiones, e Pablo, seu outro filho, no Brasil. Faleceu em outubro de 2002, aos 67 anos.

Felipe Brisuela: um dos mais reconhecidos líderes políticos mbyá, referência fundamental no diálogo interétnico. Reconhecido por seu bom desempenho do idioma português. Nestes últimos anos se distanciou das arenas políticas devido às contínuas críticas que recebeu de alguns **ñanderú** (religiosos). Tem uns 37 anos e nasceu no Paraguai. Vive atualmente em alguma aldeia do Rio Grande do Sul.