

Discurso religioso e patrimônio intangível guarani mbyá

Luiz C. Borges*

1. O mundo em disjunção

Os Guarani Mbyá¹ (um subgrupo dos Guarani, cuja língua pertence à família linguística tupi-guarani, uma das mais importantes famílias do Tronco Tupi), lograram conservar seus valores e tradições, dentre os quais a sua mitocoscologia e seu aparato religioso, apesar do longo, intenso e contínuo contato com a sociedade envolvente, e a despeito de todos os processos a que foram submetidos, desde o século XVI, visando convertê-los ao cristianismo e integrá-los ao modo de viver e de produzir da sociedade nacional (CADOGAN, 1959; CLASTRES, 1990; CLASTRES, 1978; MELIÁ, 1992; SCHADEN, 1974). O sucesso da sobrevivência física e cultural desse povo pôde ser constatado nas diversas visitas que realizo aos aldeamentos mbyá no Rio de Janeiro. Atualmente, além das aldeias que estabelecidas no litoral sulfluminense, uma nova aldeia foi fundada em Niterói, a partir de uma dissidência ocorrida na aldeia de Itatim, em Paraty. Deste modo, o Rio de Janeiro conta atualmente com 5 aldeias guarani, totalizando uma população que pode ser estimada em cerca de 600 índios.

Do ponto de vista da dinâmica sociocultural, os Guarani fazem de sua tradição o sustentáculo, a um tempo histórico-ideológico e documental, de sua institucionalização como ser social/pessoa e, portanto, como o suporte a um tempo mítico e histórico que lhes permite ser protagonistas de sua história. Nesta sociedade, sempre caracterizada na literatura antropológica como místico-religiosa, o conjunto de mitos (a sua mitocoscologia) constitui, nas palavras de Leon Cadogan (1959), um saber esotérico. De acordo com Pierre Clastres (1990), é na mitocoscologia que encontramos a sistematização do pensamento, ou sistema, metafísico dos Guarani.

As narrativas míticas de povos indígenas devem, em geral, ser enfocadas em seu duplo papel instituinte de patrimônio intangível e de discurso fundador. Por discurso fundador entendo, com base na definição de Eni Orlandi (1993), aquele que inaugura sentidos no lugar de outro (ou de nenhum) sentido; ou aquele que instaura um (outro) lugar no imaginário social, que permite que cada sujeito seja capaz de dialogar com os demais e, ao mesmo tempo, com o conjunto daquilo que existe na memória social como já-dito e já-interpretado. Ou, ainda, aquele que, por ser o instaurador de uma rede de significações constituintes que se estabelece e se cristaliza mediante as determinações da ordem do imaginário, torna legível e interpretável o que antes não o era – trata-se, no caso específico dos Guarani, de um importante fator hermenêutico, consoante o qual eles, ao recordarem-se das belas palavras (as que provêm das divindades), pautam sua existência e, igualmente, em seus seguidos deslocamentos territoriais, lêem os sinais, ou marcas, deixados pelos que os antecederam. Nesse sentido, o discurso fundador não se limita particularmente a nenhum enunciado empírico (a um texto), refere-se, antes, a uma espécie de imagem utópica da sociedade e da pessoa guarani. Ou seja, remete aos lugares e aos modos de operacionalização da significação de que se encontra saturada a

* MCT/Museu de Astronomia e Ciências Afins. PPG-PMUS-UNIRIO/MAST

¹ Seguindo o acordo para a escrita de nomes indígenas, adoto o procedimento de grafar com maiúsculas e sempre no singular quando se tratar de substantivo próprio (ex. os Guarani Mbyá, ou, os Mbyá) e com minúsculas quando ocupar uma posição de adjetivo (ex. a sociedade mbyá).

memória social. Isso significa dizer que a sociedade guarani funciona estruturada por um permanente dialogismo, em que as vozes da memória mítica fazem contraponto com as vozes da memória histórica.

Assim sendo, o discurso fundador funciona em um espaço de interdiscursividade de maneira que “tudo o que é dito, tudo o que é expresso por um falante, por um enunciador, não pertence só a ele. Em todo discurso são percebidas vozes, às vezes infinitamente distantes, anônimas, quase impessoais, quase imperceptíveis, assim como as vozes próximas que ecoam simultaneamente no momento da fala” (BAKHTIN apud BRAIT, 1999, p. 14). Junto com esse trabalho dialógico (que, por sua vez, ocorre em quaisquer outros eventos discursivos) há, direcionando e fixando sentidos e interpretações, o trabalho da formação histórico-ideológica. É justamente isso que permite que as vozes do(s) discurso(s) fundador(es) continuem a dialogar com todas as falas possíveis e até mesmo com as formas de silêncio, estabelecendo, dessa forma, um permanente fluxo de atualização entre a memória social e as memórias individuais.

É por essa razão que tanto o pôr-em-cena quanto o apagamento discursivos só podem ocorrer em uma memória já estabelecida dos sentidos. Isto é, o sentido e a eficácia do discurso produzem-se no já-dito do interdiscurso. É em função dessa concepção que podemos considerar, seguindo José Luiz Fiorin (1990), que, por ser o evento inaugural de uma trama de filiações discursivas, ou, ainda, por se constituir em marca historicizante, o mito se configura como um discurso fundador de uma dada cultura.

Devido à complexidade de relações que o mito desempenha na vida social (relações com o imaginário, com a ritualidade, com o comportamento geral dos sujeitos), este deve ser analisado como prática discursiva, o que implica pensar o seu intrincamento, o processo organizativo que estrutura os constituintes sociais e lingüísticos do discurso, as formações discursivas e as relações sociais em uma sociedade tribal, bem como os modos particulares pelos quais essa discursivização se realiza e funciona.

Este aporte à complexidade discursiva do mito objetiva introduzir uma reflexão acerca das características do discurso religioso, enquanto um dos elementos do patrimônio cultural dos Guarani. Não se trata, no que concerne à mitocologia, de especificamente apresentar uma etnografia da religião guarani mbyá, mas de procurar compreender as propriedades do discurso religioso deste grupo indígena, tomando como material de análise os textos que foram coletados e organizados por Cadogan e que, conforme assevera este autor, apresentam-se como um corpo doutrinário que constitui a pedra fundamental de toda formação social e étnica dos mbyá: o Ayyu Rapyta².

Inicialmente, o que deve ser ressaltado é que, nas sociedades de tradição oral, as fronteiras entre mito, ciência e religião são, se e quando existem, fluidas – daí, igualmente, a importância que o estudo da mitocologia apresenta para a História da Ciência. Particularmente na sociedade mbyá, o mito encontra-se inextricavelmente associado à religião e ao profetismo. Uma das marcas disso aparece em expressões tais como “verdadeiro primeiro”, “último último primeiro”, “pai verdadeiro”, em contraposição à “imagem”, “cópia imperfeita”, “sombra”, apontam para o fato de que verdadeiro, na discursividade mbyá (e em seu modo de produção de conhecimento), deve ser compreendido como sendo de origem divina, isto é, como aquilo que pertence ao tempo cosmológico das origens e que, por conseguinte, só existe no tempo-espaço dos deuses. Uma das implicações disso é que as noções de verdade, de beleza e de vida perfeita estão relacionadas à esfera do sagrado, sendo, assim, possível estabelecer que sagrado = original. Desta forma, todo x só é verdadeiro ou belo ou perfeito se e quando pertencer à origem. Em termos discursivos, e tomando como referência o que afirma Selma Castro (1987) acerca do discurso profético, é possível supor que o que caracteriza o discurso religioso mbyá é o efeito de constitutividade da qual, na sociedade guarani mbyá, se encontra investida a ilusão de reversibilidade.

A crença na reversibilidade é denominada, em guarani, nhemonkandire³, e se faz acompanhar por uma assincronia entre o êxtase da ultrapassagem, que se realiza no espaço histórico-simbólico do ritual – como um momento excepcional, passível de repetição, cujo efeito é o de romper com os limites da cadeia dos eventos históricos –,

² Conjunto de mitos dos Guarani Mbyá, coletados junto aos líderes espirituais de aldeias guarani do Paraguai. O termo ayyu significa ‘linguagem’ e rapyta ‘fundamento’. De sorte que esses mitos constituem, para os Guarani, o fundamento da linguagem humana e, portanto, de sua ética e de sua cosmovisão.

³ Expressão que, segundo Cadogan, significa “fazer com que os ossos permaneçam frescos” e se refere, no imaginário mbyá, à condição de chegar à Terra Sem Males sem sofrer a experiência da morte.

e a crise histórico-existencial, por permanecer na condição de estar atado a uma vida “demasiadamente humana”. Esta crença encontra-se, por sua vez, embasada em dados testemunhais (as marcas que lhes legaram os ancestrais), ao mesmo tempo em que evoca a possibilidade da travessia do mundo das cópia para o mundo dos seres verdadeiros. Desta forma, o nhemonkandire institui-se como um dos pilares discursivos que sustenta a mundivivência desses Guarani. Assim sendo, a presença da ilusão de reversibilidade nos ritos religiosos é indispensável. Mais que uma crença, o nhemonkandire é uma presentificação da reversibilidade ou da travessia. Ela assegura que ao jeguakava (ou porãgue’í⁴) é dada a oportunidade de, enquanto corpo vivo e consciente, trasladar-se para a Yvy Marã Ey (Terra Sem Males).

O sustentáculo do ethos guarani é uma formação histórico-ideológica centrada na religião. Nesta sociedade, a ordem cosmológica tem preponderância sobre a ordem cronológica e, por conseguinte, sobre a ordem histórico-social. É na esfera da formação religiosa, como prática social, que este povo institui a sua identidade étnica e sustenta a sua sobrevivência física e cultural. Para eles, o mundo espiritual se sobrepõe à vida terrena, uma vez que a estrutura do mundo exterior (o terreno, o profano) encontra-se indissolúvelmente relacionada à integridade do mundo interior (o cosmológico, o divino). Assim, a vida verdadeira encontra-se além das vicissitudes cotidianas, pois a vida terrena representa-se como uma sombra ou uma cópia imperfeita da vida divina. Por isso, a finalidade do modo de vida guarani (o télou ou teko [t-eko – modo de ser, princípio ordenador da existência], princípio a um só tempo ético, teleológico e teológico) é poder (re)integrar-se ao convívio verdadeiro com os deuses. Isto é, pelo teko os guarani esforçam-se para resolver a disjunção constitutiva, consequência da dissonância harmônica entre a ordem divina e a humana e, por conseguinte, entre o tempo cosmológico e o histórico. Essa relevância do teko para a determinação do ser guarani levou Aldo Litaif (1996) a criar o termo tekologia para explicar o modo de vida desse povo e o seu sistema de pensamento.

No que respeita à experiência da religiosidade mbyá, especificamente considerando o jogo discursivo existente entre plano divino/plano terreno, é possível verificar que a dimensão discursivo-existencial própria do sujeito mbyá é a de entremeio. É exatamente o situar-se no entremeio que propicia aos Guarani entregar-se ao apelo do sagrado, como reflexo da condição de assimetria constitutiva que estrutura a relação homem/divindade. O que caracteriza, pois, este povo, assim como a alguns outros povos de tradição tupi, é o fato de que esse apelo do/ao sagrado se manifesta como nostalgia do futuro, a qual deve ser entendida como aquilo que, a partir dos sinais e da memória, aponta para um futuro desejável, obsessivo. Uma imagem utópica (materializada na Yvy Marã Ey) que, de fato, desde o tempo das origens, estrutura fantasmicamente aquilo que verdadeiramente representa para eles ser guarani.

Por outro lado, estar no entremeio (na condição angustiante de situar-se entre dois pólos e de aí constituir-se na história) significa também encontrar-se sob o apelo do profano, do terreno. No que concerne aos Mbyá, cuja memória instituinte do sagrado lhes é fundadora, a posição de entremeio relativiza, pela influência do profano, a sua vocação à dimensão cosmológica. Assim, o processo de racionalização teo-cosmogônica na sociedade mbyá constrói dois tipos de manifestação religiosa: uma exterior, voltada para a relação com o mundo não-mbyá, na qual ocorre um encobrimento de elementos cristãos; outra interior, dirigida ao público especificamente mbyá, cujo centro é ocupado pela noção de alma-palavra, o logos. No que tange à formação/duração da pessoa, trata-se do nome que, por se originar em território sagrado, não nomeia simplesmente um indivíduo, faz dele uma pessoa, isto é, é pelo nome que alguém se constitui em um sujeito plenamente mbyá.

Do ponto de vista político-social, essa religiosidade se estrutura em torno dos karai (também chamados de nhanderu – nosso pai), isto é, os líderes espirituais ou, em outros termos, os guardiões da verdade, aqueles que verdadeiramente sabem ouvir e interpretar as divinas palavras. De modo que a religião, enquanto agente do processo de assujeitamento, isto é, na condição de aparato ideológico da sociedade guarani, imbuí-se de um sentido político-ideológico fundamental, dado seu papel de reprodutor, mantenedor e justificador das tradições e instituições dessa sociedade.

⁴ Porangue’í significa “os que foram eleitos”. Designa propriamente o conjunto aqueles que carregam o emblema (adorno de cabeça) que lhes marca a alteridade. A referência à condição de eleito diz respeito ao tempo mítico em que eles conviviam com os deuses.

Para compreender o discurso religioso mbyá é imprescindível também considerar que as relações que este povo mantém com a realidade histórica encontram-se reconfiguradas pela concepção de que a terra (isto é, a existência histórica) é apenas um lugar transitório (um terreno das ilusões), e de que o essencial da vida mbyá é preparar-se integralmente para o estado de perfeição (aguyje) que lhes permitirá realizar aquilo que Orlandi (1987) chamou de ultrapassagem. Trata-se de um processo mediante o qual, finalmente, o sujeito mbyá consegue libertar-se de sua condição humana terrena para, assim, assumir o lugar que, de acordo com sua formação imaginária, verdadeiramente lhe compete: a imortalidade. Conseqüentemente, a religião representa para os mbyá, tomando emprestadas as palavras de Gramsci (apud PORTELLI, 1984, p. 29), “a mais grandiosa tentativa de conciliar as contradições reais da vida histórica”.

É possível dizer que a propriedade do discurso religioso mbyá consiste na dissonância harmônica⁵, mas irreduzível, entre a ordem do sagrado e a ordem temporal, a qual se sustenta na ilusão/desejo de reversibilidade. Por ilusão de reversibilidade, Viveiros de Castro (1984/1985) entende a ilusão (constitutiva e instituinte) de que é possível realizar a travessia de um mundo (o terreno, o profano e imperfeito: a terra) para um outro (o sagrado, o eterno: a TERRA). Travessia de um imaginário espacial, manifesto no cotidiano por indicações geográficas, que pressupõe igualmente uma reversibilidade na ordem temporal: passar para um outro mundo significa também atravessar o eixo do tempo para recuperar o estado original descrito nos relatos míticos. No campo discursivo, o conceito de reversibilidade diz respeito, igualmente, à troca de papéis ou de lugares discursivos ocupados por diferentes sujeitos (ORLANDI, 1987). É este processo que como ocorre, por exemplo, na experiência místico-religiosa, na qual se abre a possibilidade da ocupação do lugar de Deus pelo homem. Ou, no caso dos Guarani, essa reversibilidade ocorre no permanente apelo (pelo jogo da rememoração atualizada das belas palavras) à ultrapassagem. Para tanto, é indispensável que a sociedade disponha de uma representação de divindade pela qual a assimetria constitutiva da relação deus/homem não seja incomensurável, pois é necessário que a distância que separa as posições discursivas da divindade e do homem possa ser percorrida e preenchida, para que a troca de lugares se efetue.

Assim sendo, verifica-se que a ilusão da reversibilidade/ultrapassagem é instituinte da prática discursiva religiosa dos Mbyá e se presentifica não apenas no âmbito do sagrado (das práticas ritualísticas na esfera do sagrado), mas igualmente no do profano – o que corrobora a afirmação de Mario Perniola (1997), segundo a qual o mais-que-profano (a ritualidade) liga-se inextricavelmente ao mais-que-sagrado (a religiosidade).

São esses elementos que vão constituir, entre os Mbyá, aquilo que Pierre Clastres (1990) denomina de arqueologia metafísica do mal, a qual se assenta sobre a indistinção entre teko axy (vida imperfeita) e mba'e axy (enfermidade). É possível, então, afirmar que uma dupla doença se abate sobre os mbya: a do corpo e a da alma, sendo que ambas se originam do fato deles terem deixado o lugar que ocupavam no mundo dos deuses □ esta posição original se faz presente na recordação atualizada e funciona como um dos eixos formadores da ordem dos sentidos na sociedade mbyá. A relação complementar entre teko axy e mba'e axy é recorrente nos códigos de conduta (a ética mbyá), em preceitos e recomendações terapêuticos da medicina, os quais devem ser estritamente observados para evitar que sobrevenha alguma desgraça, pois, de acordo com um preceito guarani: “de nuestro imperfecto vivir se apoderan de nosotros nuestras enfermedades” (CADOGAN, 1959, p. 107).

Compreende-se, pois, a relevância do que se pode denominar de metafísica do mal na vida guarani. Afinal, à terra imperfeita, isto é, à terra não-divina, liga-se um conjunto de manifestações dolorosas (axy = dor), representadas pela tríade imperfeição, doença, destruição (condição de corruptibilidade, ou de morte, oposto ao ser “marã ey”, ou seja, àquilo que não jamais se corrompe ou morre). À condição de imperfeição corresponde um modo de vida imperfeito, ou teko axy e a este, em consequência, todas as doenças, ou coisas que causam dor (mba'e axy). O termo teko axy, segundo Elizabeth Pissolato (2007), se refere quer ao conjunto de estados mórbidos do corpo (causas, agentes, efeitos), quer aos estados de crise social, em particular aquelas que se abatem sobre a família.

⁵ Esta expressão registra a contradição fundamental da organização ideológico-imaginária dos Guarani Mbyá, pois embora os dois planos fundamentais da existência mbyá (o cosmológico e o histórico) se contraponham (formando uma dissonância ou assimetria), eles o fazem no interior de um campo que em a vida social se harmoniza nesse entremédio, uma vez que um plano remete sempre e contraditoriamente ao outro, como efeito de espelho.

2. A errância constitutiva

Como já foi dito, os Guarani têm-se notabilizado como um povo marcado por uma formação discursiva místico-religiosa, a qual deborda em uma escatologia apocalíptica. A formação religiosa dos mbyá configura uma relação de recusa – que também é resistência, face a sua existência na terra imperfeita e às pressões da sociedade envolvente –, representada pela relação entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, de um lado; e de outro, pela negação que é atribuída à condição humana, face à situação de entremeio experimentada pelo homem, com relação aos dois pólos em que a vida mbyá se sustenta: Terra Má ↔ Terra Sem Males.

De acordo com a mitocosmologia mbyá, o mundo é concebido como tendo resultado da vontade, ou da sabedoria criadora (de acordo com a etimologia que lhe atribui Cadogan: kuaarara: kuaa ‘saber’, rara ‘criar’) e do contínuo movimento de expansão universal (oguerojera) de Nhamandu, o deus criador, a partir de um momento/ponto inicial (o não-ser, o caos, o antes do tempo-espaço, o tempo-zero do evento de criação) que, na narrativa mitocsmológica aparece textualizado na forma de uma noite primigênia (pytun yma). Dessa maneira, os Mbyá representam o universo mediante dois tempos bem definidos: o tempo-espaço do antes (o tempo-zero do evento: o tempo-espaço primitivo, no qual reinava a noite originária: ara yma); e o tempo-espaço novo (ara pyau), em que a dimensão espacio-temporal e a vida tomam forma. Trata-se de um evento singular, a partir do qual se inaugura o tempo-espaço cíclico de Nhamandu, bem como tempo-espaço histórico e social mbyá, visto que a existência guarani só se justifica pelo fato de que este momento inaugural da história do mundo tenha ocorrido.

Para os Mbyá, a superação da disjunção entre o mundo dos homens e o dos deuses não representa apenas uma aspiração, mas se trata de uma viabilidade, pois a distância (geográfica e simbólica) que separa esses dois planos é simultaneamente infinita e nula. Segundo Viveiros de Castro (1987), trata-se de um movimento orientado pelo devir e não por um surto nostálgico que os impulsionasse de regresso à gênese, ao yma (primórdio), e cujo eixo é a morte. Os Mbyá, como os demais guaranis, podem ser caracterizados como seres do devir, para quem o apocalipse, a destruição do mundo representa, mais do que um acontecimento inevitável, um momento longamente ansiado e, como tal, não significa o fim, mas uma passagem, “uma linha de fuga”, para “um além sempre adiável – e isto é o presente” conforme explicita Viveiros de Castro (1987, p. xxxiii-xxxiv).

Em vista desses condicionamentos, tanto no plano do real, quanto no do simbólico, o sujeito mbyá vê-se compelido a mover-se dialeticamente entre duas antinomias (céu/terra; indivíduo/sociedade), a partir das quais, estando preso entre dois mundos de interesses antagônicos, opera uma síntese que é a sua própria condição histórica de existência. Assim, se a sociedade guarani mbyá finca-se na realidade mundana que, por sua vez, impede a migração em busca da Terra Sem Males, o indivíduo mbyá, nega-a e nega-se, para buscar a realidade da dimensão divina. E assim, se seus pés permanecem presos ao chão (daí, então, é preciso dançar/cantar para os libertar), seus olhos, sua fala e seu modo de ser dirigem-se aos deuses.

Não é sem razão que o modo mbyá de conceber/representar o tempo é cíclico: a partir de um tempo-espaço originário, cujo representante meteorológico é o inverno (identificado com os ventos originários, ou ainda, com o vento gelado da morte), e cujo representante cosmológico vem a ser o tempo antes do surgimento de Nhamandu (isto é, o tempo do não-ser). É deste tempo-espaço do antes, e como sua negação, que sucede o tempo novo, o tempo-espaço do renascimento, representado pela primavera, que marca o início do ano mbyá (o tempo do ser). O intervalo de vida plena (histórico-social e psicologicamente) decorre anualmente entre o retorno ao evento fundador (o tempo/vento originário) e a passagem ao tempo do renascimento, e pode ser representado pelo gráfico abaixo:

evento fundador ↔ tempo-espaço novo

↑← ----- ↓

O calendário ritual, por sua vez, como representação ou apropriação social do tempo (tempos cíclicos e celestes em discordância interativa), constrói-se de acordo com as relações dissimétricas que se estabelecem entre o tempo cosmológico e o tempo

social. Relações que são instituídas com base nas observações e racionalizações acerca dos fenômenos celestes e dos fenômenos ambientais, em consonância com a diversidade bio-geo-cultural do ecossistema, e que foram sendo acumuladas e transmitidas pelas sucessivas gerações. Essa é a base que permite uma apreensão sócio-cultural do fenômeno tempo, indispensável para a organização da vida e das estruturas sociais. A base desse conhecimento acumulado, e em permanente processo de atualização, permite a transformação dos fenômenos sistemáticos de circularidade sazonal – o tempo celeste/terrestre, eventos meteorológicos e eventos da etnobioidiversidade – em ciclos tempossociais. O modo de trabalhar a relação inverno/primavera, pois estes são os dois pólos temporais que sustentam a concepção cíclica e religiosa mbyá, e em cujo espaço intervalar todas as formas de vida se processam, constitui uma exemplar apreensão sócio-cultural do tempo ou, ainda, um ponto de observação acerca do funcionamento do imaginário instituinte mbyá.

No plano cosmológico mbyá, o homem coloca-se numa posição intersticial, na qual já se revela o paradoxo constitutivo fundamental da sociedade mbyá. Tensão paradoxal relativa a estar preso a um mundo marcado pela efemeridade e pelo sofrimento dos sentidos e, por outro lado, de estar intensamente voltado para a dimensão divina. Trata-se de uma heterotelia esotérica e existencial (histórica e territorialmente), que atua tanto no plano cosmológico, quanto no plano geográfico: ao buscar a Terra Sem Males, pela ascese e/ou pela migração, o povo mbyá só consegue encontrar/permanecer na Terra Má. Deriva daí a persistência no oguata porã, o caminhar sagrado. Assim, a vida social e o devir metafísico dos mbyá consistem na tensão entre a divindade almejada e a humanidade vivenciada (BORGES, 1999). A análise do imaginário mbyá revela, assim, instituir-se uma discordância permanente entre dois mundos que, por serem mutuamente determinados, remetem-se um ao outro: Yvy Marã Ey [espaço divino; não-alteridade; mundo do ser; eternidade; felicidade; original] em contraposição a Yvy Mba'e Meguá [espaço humano; alteridade, mundo do não-ser; efemeridade; sofrimento; cópia (duplo terreno)].

O princípio criador mbyá, expresso pelo par Nhamandu (como saber-poder divino)/ogueru-jera (como movimento de eterna expansão), configura-se como *arché*: a origem, o princípio, aquilo que possibilita ou causa o existir das coisas. Arché e yma (o ara/pytun yma sendo o tempo primitivo a condição necessária para surgimento do ara pyau, o tempo-espaço novo, renovado/renascido), nas diferentes formações histórico-ideológicas a que pertencem, funcionam como princípio fundador: aquele que é concomitantemente a possibilidade e a matéria, sem o que o universo não teria existido. O complexo arche/yma implica pôr em movimento a palavra (*logos/ayvu*), o tempo-espaço (*chora/ara*) e o saber-poder (*legein-teukhein/kuaarara*) (BORGES, 1995; 1999).

É, pois, no entremeio do desejo (de ascensão, de transcendência) e da condição humana (marcada pela efemeridade e pela imperfeição), no espaço existencial entre a Terra Sem Males, da nostalgia do futuro, e a Terra Má, o tempo-espaço do presente, caminho das imperfeições, que o sujeito mbyá existe e constrói sua historicidade e discursividade. A formação histórico-ideológica mbyá desenvolve sua historicidade com base nessa disjunção fundadora, uma vez que o mundo dos Guaraní configura-se como um contínuo estar-fora-dos-eixos. É nesta condição que se debate a vida social e individual mbyá: na angústia-obsessão de ver-se compelido a viver no entremeio formado por um tempo-espaço que ele insistentemente nega e pela impossibilidade de realizar o real de seu desejo: alcançar a Terra Sem Males.

Esta condição agonística discursiviza-se no estabelecimento de duas ordens de vida: uma perfeita (sintomatizada e comprovada na/pela ordem do mito) e outra imperfeita (materializada pela ordem do tempo social ou histórico). Uma que se afirma no ensejo, ainda que este não se realize no curso vivencial; outra, que é negada, porque presente na realidade cotidiana, como uma espécie de memória dilacerante a apontar, simultaneamente, para o presente negado e para o passado-futuro que deve ser realizado. Trata-se, pois, de um princípio totalizador e, como tal, constitutivo do imaginário social mbyá e estruturante seja da organização e da vida sociais, seja dos processos fundadores da pessoa-mbyá e de sua concepção e prática religiosas.

O discurso religioso mbyá encontra-se sustentado por uma formação histórico-ideológica mediante a qual se institui a afirmação radical do plano religioso (que implica necessariamente na negação do plano terreno). Se se considera que as diferentes formações sociais se refletem na linguagem – como, aliás, nos mostram Bakhtin (1979) e Gramsci

(1978) – e nesse espaço do simbólico produzem efeitos de sentido; considerando-se, ainda, que é na confluência-tensão entre língua e história que se produz o discurso; então, pode-se dizer que a discursividade mbyá e, em especial, o discurso religioso, encontra-se determinada pela ordem do sagrado a qual, na instituição imaginária de sua sociedade, comparece como fundadora.

A partir do que estabelece Orlandi (1992), para quem o discurso religioso é aquele em que o homem faz falar (e faz ouvir) a voz de deus, compreende-se entre os Mbyá a estrita observância das nheen porá. No que se refere ao universo discursivo mbyá, o discurso religioso afigura-se como a modalidade fundamental e, poeticamente, a mais estilizada. Assim, a totalidade da vida mbyá encontra-se intrinsecamente marcada pela ressonância divina que, simultaneamente, os faz deslocarem-se através do caminhar verdadeiro (oguaa porá) e pela busca da reconciliação entre o tempo cosmológico e o tempo histórico. Não é, pois, de estranhar a importância que tem na sociedade guarani o reconhecimento das marcas e do lembrar das sagradas/verdadeiras palavras). Pois é a voz dos deuses que, como dêixis fundadora, direciona o vir-a-ser desse grupo tribal.

Na discursividade mbyá são várias as instâncias em que esse “fazer falar a voz de deus” se inscreve, por seus enunciados, na história. O nascimento de um novo membro é tido como a incorporação de uma palavra divina; os cantos que são revelados em sonhos; a caracterização da alma como palavra (nheen); a atuação dos karaí na manutenção do corpo doutrinário e na incitação ao desapego à vida terrena. Em todas essas situações manifesta-se a voz divina.

Em consequência da assimetria dos planos divino/humano, a discursivização mbyá, manifesta igualmente uma disjunção entre a linguagem (humana) e a significação (divina). Esta dissimetria discursiva também ocorre na distribuição de papéis em sua organização social: karaí, chefes políticos e demais segmentos sociais (divisão interna); entre “adornados” e os não-mbyá (divisão externa); e no uso especializado de uma linguagem esotérica (própria do discurso religioso) diferenciada da linguagem ordinária, presente nas demais formas discursivas.

A palavra sagrada estaria, então, capacitada a livrar o homem de sua imperfeição. Eis a razão pela qual as nheen porá são obscuras para os não-iniciados: embora sejam enunciadas pelos homens, o seu significado real só pode ser determinado pela ordem do sagrado. O sentido das palavras, tendo sido derivado dos deuses, de quem são atributo, só pode ser entendido pela revelação (intervenção) divina. Ou, em outros termos, o diálogo tem como interlocutores sujeitos dissimétricos (de um lado, os homens; de outro, os deuses) e, portanto, o jogo discursivo e os efeitos de sentidos daí decorridos são regulamentados por este contexto específico. Caso semelhante ocorre nos rituais de cura, quando o xamã estabelece um diálogo de dupla profundidade. Na superfície do ato, o interlocutor é o corpo doente (ou a doença); atravessando essa superfície, o xamã tem como interlocutor a entidade causadora da doença. Assim, ao proferir seu canto de cura, o xamã não visa apenas reproduzir as palavras (isto é, o poder ou a essência) de Jakaira, mas assumir a figura/função desta divindade, de forma que esse ritual entabula um procedimento dialógico em dois planos sincrônicos: no primeiro plano, dialogam a divindade e o xamã e, no segundo, o xamã e o paciente.

A unidade dialética que constitui o processo de assujeitamento na sociedade mbyá, funciona como um processo histórico-ideológico mediante a qual a historicidade que funda o ser-mbyá e seu lugar social aparece como negação radical da sociedade terrena e do tempo sócio-histórico ou profano. O lugar social e discursivo do sujeito mbyá determina-se pela busca incessante, impelido pela recordação atualizada das normas – daí a recorrência nos textos, especialmente de autoria individual, dos termos: recordar, lembrar, “ore ma’endu’a porá” ou ‘nós nos recordamos agradavelmente’ –, pois é somente pondo-se de acordo com as normas que se torna possível permanecer erguido e obter valor e, assim, tornar-se digno de (re)encontrar a condição original de humano verdadeiro.

Devemos considerar que o eixo da formação discursiva mbyá encontra-se centrado numa espécie de errância, a qual pode ser representada pela relação heterotética, terra → TERRA. Trata-se de uma errância multidimensional que atua como expansão totalizante, a um só tempo sócio-histórica e cosmológica, que a expressão oguero-jera, como o movimento de ação/transformação de Nhamandu, textualiza. Deste modo, o Eu e o Outro do discurso religioso (ético e metafísico) representam os elementos de uma heterogeneidade-na-homogeneidade, ou uma não-alteridade constitutiva do sujeito-mbyá que é, em última

instância, representado pela forma-sujeito determinada pelo nheen. O sujeito do discurso religioso (locutor e interlocutor) apresenta-se como um sujeito cosmológico que, de fato, organiza e direciona essa discursividade. Essa unidade discursiva heterogênea deve, por sua vez, ser entendida como integrante, simultaneamente instituinte e instituída historicamente da errância fundadora que determina toda a prática discursiva mbyá, como efeito de sua formação histórico-ideológica.

A materialidade lingüística da presença imanente da divindade criadora expressa-se no termo ogueromonhemonha ‘fez com que se engendrasse’ (o- ‘3s’; guero ‘prefixo comitativo’; monhe-monha, forma reduplicada do verbo monha ‘fazer correr’, ‘correr atrás de’). O aspecto comitativo de -guero, indicativo de que o sujeito participa da ação sobre um determinado objeto, acumula-se com o aspecto causativo de mo- e com a reduplicação monhemonha, pela qual encontra-se indicado um movimento contínuo, progressivo da evolução/expansão: das trevas faz com que seu corpo se constitua; de sua sabedoria criadora e, em consequência dela, faz surgir, transforma seres e coisas. A partícula -guero indica, outrossim, que tanto no objeto humano, como no não humano, manifesta-se a presença do ser criador: o verdadeiro sujeito guarani.

A passagem do percurso visível ao percurso invisível, ou da ação coletiva à individual e do texto mítico ao texto vocacional, assinalada por Clastres (1990), evidencia o desenvolvimento de novas formas de relação a partir das condições históricas em que a sociedade mbyá se processa. A construção dessas novas formas de relação encontra sua matriz histórico-ideológica na relação cosmológica terra → TERRA.

Temos aqui caracterizado o processo histórico-mítico que engendra e institucionaliza a sociedade mbyá, no qual o primeiro termo terra refere-se à terra do presente, do agora histórico; terra que, por ser parte e obra da imperfeição, a terra como a’anga ‘imagem’, ‘imitação’, ‘cópia’, ‘sombra’, é lugar de confinamento e desejo de libertação: terra corrompida e corruptora. O segundo membro da relação, TERRA, configura-se, ao mesmo tempo, como objeto de uma lembrança atualizada e objeto de desejo; presente-passado e presente-futuro, nostalgia e meta, presente como fundamento, como memória e como vir-a-ser. TERRA, por ser o lugar originário e verdadeiro, é também o lugar do sagrado: terra indestrutível.

A historicidade da relação terra → TERRA provê de sentido o ritual, a ética, e a estruturação social, visto que é na base dessa formação histórico-ideológica que se formam as demais relações sócio-históricas com o mundo, a precedência do cosmológico (tempo-espaco, sentido), face ao social; a experiência religiosa; a negação do mundo físico e/ou temporal em favor da afirmação absoluta do mundo mítico e sagrado; a nostalgia do futuro e o sentimento de pessimismo de reflexão e otimismo de crença-ação presentificado em sua discursividade.

Tal é a norma. A Lei, o princípio fundador e organizador do eixo social e do eixo cosmológico que caracterizam a sociedade em errância dos Mbyá. É a norma que, sendo legado e promessa, constitui o meio e a certeza de que a Terra Sem Males será, finalmente, alcançada. A certeza mbyá apresenta-se na forma de destinação – ponto futuro ao qual devem atingir pelo esforço pessoal e coletivo – e não como predestinação. Trata-se de uma condição evidenciada pelo binômio mburu ou nhemomburu (‘fervor religioso’, ‘inspirar-se de fervor religioso)/mbaraete (‘fortaleza espiritual’, dotar(-se) de fortaleza espiritual’). Pois é somente na condição de py’a guaxu (‘coração grande’, expressão metafórica que designa o ser dotado de mburu e de mbaraete) que se torna possível realizar a ultrapassagem para a Terra Sem Males.

Ocorre uma constelação discursiva de termos que se reportam a essa condição essencial, e que é recorrente em textos os mais diversos: alma-palavra-nome habitante (nheen), a posição vertical, o estar erguido (ã), o fazer com que pise ou se encarne (mopyrô), o estar sentado, o dar-se assento ou conceber (nhemboapyka). Essa coerência discursivo-textual, por sua vez, indica o centramento da discursivização mbyá em torno da formação histórico-ideológica na qual a relação disjuntiva terra → TERRA é estruturante.

A partir desse processo dialético, os Mbyá constroem a sua totalidade, seja como totalidade a realizar-se e/ou como totalidade acabada do aguyje. Totalidade do mundo na unidade da divindade, e totalidade quantificável dos adornados e eleitos que, segundo a norma, procederão à materialização da reversibilidade. Uma totalidade que não pertence à ordem do uno, mas à da dualidade: ypy ou yma/pyau, ete/a’anga, nheen/angue, Yvy Marã Ey/Yvy Mba’e Megué. Esses pares não configuram uma concepção maniqueísta, dado

que os termos não se excluem mutuamente, pois constituem a unidade-na-contradição pela qual se constitui a razão identitária mbyá.

A totalidade também se reporta à ética, em que a dualidade coletividade/individualidade igualmente participa do mesmo processo sociocosmológico. E, mais uma vez, detecta-se a intervenção da norma, desta feita manifestada como mborayu, o amor ao próximo, ou, a fonte daquilo que reúne e mantém a solidariedade e, portanto, a unidade e a história tribais. Assim considerado, não basta que um indivíduo isolado atinja o objeto de seu desejo místico, é preciso que esse processo se estenda à totalidade dos indivíduos. É esta a razão da solidariedade mbyá, expressa naqueles que se erguem em sua totalidade: os adornados.

O discurso místico-esotérico mbyá funciona como um dos meios que mantém em operação o processo de assujeitamento e de estruturação identitária deste povo. A aspiração desses Guarani quanto à reversibilidade, à negação da ordem mundana para afirmar-se em sua totalidade acabada de humanos verdadeiros, manifesta-se na produção e na reprodução de enunciados de dupla razão. De um lado, derivam de textos fundadores, como expressões parafrástico-polissêmicas destes e, atuam, então, como memória presentificante. De outro, atuam como manifestações ritualísticas, como meio de romper o silêncio constitutivo dos deuses e de fazer chegar a seu conhecimento os esforços para conseguir realizar a ultrapassagem. Neste caso, o texto mítico opera como um indicador da continuidade e da perseverança dos Mbyá, face às condições e contradições nas quais se processa sua história.

Assim, pois, há dois eixos da historicidade constitutiva que operam conjuntamente na trajetória social e religiosa mbya. Um desses eixos é o que determina que a reversibilidade não remete a nenhuma espécie saudosista de retorno ao ponto original, mas, como bem o definiu Viveiros de Castro (1987), direciona-se ao devir, no movimento de expansão de uma perspectiva temporal que lança o sujeito-mbyá para o futuro. O segundo eixo, operando na ordem do simbólico, determina a sublimação das condições objetivas de existência da sociedade mbyá. Ora, no jogo das contradições fundadoras dessa sociedade, compreende-se que, sendo a vida verdadeira aquela que se encontra num lá tempo-espacial outro, o sentido da existência não pode estar circunscrito a essa vida imperfeita e dolorosa, visto que ela nada mais é do que cópia, forma hospedeira da palavra-alma habitante.

A prática discursiva dos Guarani Mbyá manifesta a ação desse conjunto de contradições que se encontram na base de sua cosmovisão, isto é, em seu sistema de endo e de exo-representação. Os sistemas de endo/exo-representação fazem parte do mecanismo de validade psicológica da ideologia, na medida em que sustentam a forma ideológica que tomam os processos histórico-sociais. De igual forma, são esses os elementos determinantes da historicidade mostrada⁶— mostrada nos textos sagrados, no modo de vida mbyá e em sua discursividade.

Em todo processo histórico operam os princípios de historicidade constitutiva/instituinte, historicidade mostrada/instituída. A historicidade instituinte da sociedade mbyá é aquela que determina as formas pelas quais os Mbyá concebem o fundamento de sua existência, bem como as formas institucionais através das quais eles conservam e reproduzem o seu modo de existir, como um conjunto de relações de 2ª ordem que são estabelecidas com base nas condições reais de sua existência. As instituições sociais, como formas institucionalizadas desenvolvidas no transcurso da evolução histórico-social do que se estabelece como padrão social vigente, estão na base dos papéis sociais que os sujeitos representam, e funcionam como instâncias de transmissão (reprodução, superação) das condições sociais.

A tensão obsessional instituinte da sociedade mbyá situa-se num estado sócio-político e, simultaneamente, mítico-messiânico; entre a realidade empírica do acontecimento sócio-histórico (a Terra Má) e a idealidade absoluta do tólos religioso (a Terra Sem Males). Tensão e busca de superação que, por seu turno, investem ainda mais profundamente no campo da idealidade e da denegação do acontecimento histórico, visto que do ponto

⁶ Conceitualmente, a historicidade mostrada é a atualização, ou a fenomenalização, da historicidade constitutiva. Enquanto operadores analíticos, historicidade constitutiva e historicidade mostrada (nos quais ecoa uma série de dicotomias conceituais similares dentre as quais se incluem a aristotélica, entre ergon/energeia, e a lacaniana, entre estruturante/estruturado) decalcam-se, em parte, da noção de heterogeneidade constitutiva e heterogeneidade mostrada, de Authier-Revuz (1990, 1994) e, em parte, dos conceitos de imaginário instituinte, imaginário instituído, derivados do conceito de imaginário radical instituinte, de Castoriadis (1982)

de vista tekológico, o que sucede na ordem do tempo profano não constitui de fato, um acontecimento. Uma vez que o acontecimento somente se configura na ordem do real da palavra, tem-se que a relação vivencial dos mbyá realiza-se no e com o fantasmático. É o fantasmático da Terra Sem Males, em sua intangibilidade, a presença imemorial (a recordação atualizada) do tempo-espaço da origem e a certeza do legado que sustentam a busca e a denegação mbyá.

3. No fluxo da reversibilidade

O processo discursivo mbyá imprime uma inversão de polaridade, cujo sentido terra ← TERRA inverte-se em terra → TERRA. De modo que o real sensível não se encontra no pólo terra. Este comparece no processo ideológico-discursivo como um simulacro ilusório do real (a TERRA, lugar sagrado). Ora, se a espacialidade mbyá convoca a relação opositiva mas integralizadora dessas duas ordens, o mesmo sucede à temporalidade. O presente manifesta-se como presente pretérito (kue), em cujo entremeio o sujeito-mbyá debate-se. Por conseguinte, ora este presente ilusão (o presente da história) reporta-se a uma disjunção daquilo que deixou de ser, ou que jamais conseguiu ser; ora remete a tempo-devir, no qual se concretizará a idealidade teleológica. Desta forma, o presente configura-se como o momento em que intervém a eventualidade, como possibilidade real-realizável do aguyje/nhemokandire. Trata-se, assim, de um tempo lá, sempre por vir, uma espécie de futuro adiável, enraizado no presente sempre atualizável da rememoração, daí poder ser definido como uma imagem utópica, ou forma ideológica.

Os Guarani Mbyá encenam, em sua prática discursiva, um contínuo movimento de retorno. Reivindicam uma reversibilidade, a qual encontra sua razão de ser no fato de haver, como resultado de um processo histórico-discursivo singular, uma consciência da separação fundadora – e, como tal, agônica – entre a dimensão humana e a divina. De acordo com o modo mbyá de interpretar e representar essa disjunção originária, a vida corpórea e histórica institui-se como um obstáculo à realização da superação do estado atual, considerado pela metafísica mbyá como imperfeito. Estado de imperfeição que implica a concepção dos seres e da vida, no plano terreno, como cópias dos seres originais que se encontram no plano divino. O tempo-espaço terreno, histórico-social, encontra-se, portanto, fadado a ser um simulacro de vida, ou seja, um duplo da manifestação cosmológica no plano histórico, condição que lhes determina o sofrimento e, ao mesmo tempo, a busca da superação da condição de simulacro.

Ainda em termos temporais, trata-se de um presente que, no imaginário mbyá, permanece continuamente igual a si mesmo, constituindo-se como totalidade indecomponível. Se o eterno retorno implica na permanência obsessiva de um tempo eternamente homogêneo e monotonicamente circular, não é essa, certamente, a representação temporal do ideal metafísico mbyá. O que se afirma neste tipo de concepção mítico-religiosa é um (re)encontro que se processa no decurso do tempo-espaço cosmogênico, como negação do tempo-espaço dos acontecimentos mundanos.

Contudo, uma vez alcançada essa dimensão de superação das limitações, uma vez chegado o presente-devenir, irrompe uma nova ordem, na qual o cíclico se abole, uma vez que o tempo-espaço manifesta-se como identidade absoluta na forma de transformação do tempo-espaço originário em tempo-espaço novo e vice-versa: eterno presente.

Na prática discursiva mbyá ocorre um duplo e simultâneo jogo de sentidos e direções sobre o eixo divino/humano, cujo centro é a identificação adorno de plumas/coroa solar; fumaça/neblina apyka/banco cerimonial zoomorfo (nas cerimônias rituais, o adorno de plumas, por exemplo, não apenas simboliza, mas se faz a coroa solar que, por sua vez, remete à face metamorfoseada de Nhamandu). No primeiro jogo/direção (que vai de Nhamandu aos homens) evidencia-se a condição imperfeita dos homens atuais (neste plano, há apenas cópias imperfeitas, representação de outra representação). No segundo jogo/direção (que vai dos homens a Nhamandu) a afirmação de sua aspiração à restauração de sua condição originária, atravessando as representações para deparar-se com a divindade. Do ponto de vista patrimonial, esse jogo se dá entre os aspectos tangíveis e intangíveis dos valores e bens culturais.

É respaldando-se na razão e na prova de verdade do mitopoema – como um documento de autoria imemorial onde se ouve falar a voz dos acontecimentos verdadeiros,

de acordo com a concepção de mundo mbyá, e que, por sua vez, determina a prática discursiva desse grupo – que esses guarani falam de um cíclico recomeço/renascimento: quando Nhamandu se deixa habitar novamente o tempo-espaço da origem, deflagra-se o ara pyau nhemokandire (a ressurreição do tempo-espaço novo), marcado ou presentificado pela mudança das estações, especialmente pela passagem do inverno (quando predomina o vento gelado da morte e a escuridão) para a primavera (tempo do reflorescimento) e, igualmente, pela alternância do dia e da noite.

Contudo, esse cíclico recomeço não devolve os mbyá ao seu ponto original de partida (o tempo-zero do evento), visto que, devido à nostalgia do devir, eles encontram-se impulsionados por um irrecalcável movimento em direção à Terra Sem Males. Trata-se de um deslocamento que é simultaneamente corporal (movimento horizontal ou territorial) e espiritual (movimento vertical ou introspectivo, mediante o recurso ao canto e à dança em busca de alcançar o aguyje). Assim sendo, o que de fato move os Mbyá não é uma compulsão obsessiva pelo ponto/tempo de origem, ou por um recomeço mítico que os levasse, no passado, a um tempo perfeito agora perdido – ao qual, Eliade (1985, 1989) chamaria de “idade de ouro”, um eterno esforço para retornar às origens, ou ao princípio absoluto de tudo no qual se deu a criação do mundo –, mas uma certeza messiânico-escolástica em um futuro que lhes possibilite reencontrar a sua condição de humanos verdadeiros.

A concepção da terra (o tempo-espaço atual) como o lugar da imperfeição e espaço da nostalgia, ou da memória atualizada daquilo que já foi – ou melhor, daquilo que, ainda que inacessível, continua sendo no tempo-dimensão das divindades –, encontra-se inscrita na prática discursiva cotidiana dos Mbyá, seja em situação ritualística, seja em seu dia a dia, de tal modo está integrada ao seu modo de existir e atuar no mundo. O que demonstra que entre eles existe uma inseparabilidade radical entre o sagrado e o profano, seja na ordem social, seja na constituição da pessoa guarani. Ao analisar a prática discursiva guarani, evidencia-se que toda a vida profana só existe como determinação ou projeção da ordem sagrada, ainda que no estado de “cópia imperfeita” da vida verdadeira.

O funcionamento discursivo da sociedade mbyá apresenta como vetor a errância terra → TERRA que, desde sempre presente nas narrativas mitoccosmológicas, os impele em direção a um devir como eterno presente ou futuro adiado. Errância que se configura no entremeio (entre a terra e a TERRA, pois a terra, como lugar da habitação e do sofrimento, é denegada por ser mera cópia, ao passo que, nas atuais condições, a TERRA não é alcançada. Razão pela qual o (re)encontro se fica angustiadamente adiando-se, ainda que não cessem as tentativas de ultrapassagem) vivencial característico da sociedade mbyá. Deriva dessa estruturação simbólica e imaginária a constituição de uma racionalização sacralizante que justifica a recusa a tudo aquilo que represente ficar preso à vida terrena, seja individualmente (o corpo), seja socialmente (a aldeia).

A errância mbyá é, simultaneamente, movimento de ir (deslocamento: oguata porã) em busca desse futuro possível da promessa (reversibilidade) e negação da temporalidade. Encontra-se aí um dos eixos do funcionamento discursivo desses Guarani, especialmente no que tange à sua relação com a ordem temporal e histórica, bem como o fundamento de seu imaginário social instituinte. Esse conjunto de fatores configura uma sociedade que pode ser caracterizada como heterogeneidade-na-homogeneidade (terra e TERRA; Nhamandu e Jeguakava, tempo divino e tempo histórico). É, pois, na disjunção da errância que devem ser procurados, como parte de sua complexidade histórico-ideológica, os fundamentos da discursividade e da identidade guarani mbyá. Do mesmo modo que é justamente nesse lugar simbólico-imaginário que deve ser compreendido o patrimônio cultural da sociedade guarani mbyá. ■

Referências

- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas, n. 19, p. 25-42, 1990.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Falta do dizer, dizer da falta: as palavras do silêncio. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). *Gestos de leitura*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1994. p. 253-277.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- BORGES, Luiz C. A instância do mito. *Perspicillum*, Rio de Janeiro, v. 9, n.1, p. 69-112, 1995.
- BORGES, Luiz C. *A fala instituinte do discurso mítico Guarani Mbyá*. 1999. 475 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.
- BRAIT, Beth. As vozes bakhtinianas e o diálogo inconcluso. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de; FIORIN, José Luiz (Orgs.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade*. São Paulo: Edusp, 1999. p. 11-27.
- CADOGAN, Leon. Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 227, p. 5-217, 1959. Série Antropologia, n. 5.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.
- CASTRO, Selma. O discurso profético: ressacralização do espaço social. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli (Org.). *Palavra, fé, poder*. Campinas: Pontes, 1987. p. 29-42.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papyrus, 1990.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- FIORIN, José Luiz. Tendências da análise do discurso. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas, n. 19, p. 173-179, 1990.
- GRAMSCI, Antonio. *Obras escolhidas*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.
- LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: Identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes: Ed. Unicamp, 1993.
- MELIÁ, Bartomeu. *La lengua guarani del Paraguay: historia, sociedad y literatura*. Madrid: Mapfre, 1992.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes, 1987.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. Vão surgindo sentidos. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). *Discurso fundador: A formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, 1993. p. 11-25.
- PERNIOLA, Mario. Mais-que-sagrado mais-que-profano. In: BULHÕES, Maria Amélia; KERN, Maria Lucia Bastos (Org.). *As questões do sagrado na arte contemporânea da América Latina*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1997. p. 15-39.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Ed. Unesp; Rio de Janeiro: Nuti, 2007.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Araweté. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 27/28, p. 55-90, 1984/1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guarani. In: UNKEL, Curt Nimuendaju. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apocucva-guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987. p. xvii-xxxviii.