



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

## Artigos

### Encontros interculturais ou epistemologias em colisão: questões sobre a mitologia guarani

Por: Aldo Litaiff<sup>3</sup>  
aldo.litaiff@ufsc.br

#### Resumo:

O objetivo deste artigo é apresentar os resultados de investigações efetuadas junto ao Grupo de Pesquisas Linguagem e Cultura, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Unisul. Partimos de uma análise bibliográfica enfocando um quadro teórico centrado principalmente no “pragmatismo” (Charles S. Peirce), no “neo-pragmatismo” (Richard Rorty) e na “filosofia pós-analítica (Donald Davidson). Buscamos destacar algumas importantes questões concernentes à relação entre crenças, especificamente as mitológicas, e práticas entre os índios Guarani. Com isto, pretendemos aprofundar os conhecimentos sobre esse seguimento da população brasileira e contribuir num debate teórico central para as Ciências Humanas.

**Palavras-chave:** Índios Guarani; Mito; Pragmatismo.

#### Resumo

*La objektivo de ĉi artikolo estas prezenti rezultojn de esploroj efektivigitaj de la eksplora Grupo de lingvo kaj kulturo, de postgrado scienca kaj lingva programo de UNISUL. Ni komencas el litaratura recenzo enfokusigante teoria kadro centrita ĉefe en “pragmatismo” (Charles S. Peirce), la “nov-pragmatismo” (Richard Rorty) kaj*

---

3. Pós-doutor em Antropologia pela *École des Hautes Études en Science Sociales*, doutor em Antropologia Cultural pela Universidade de Montreal – UDEM, mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFCS. É servidor público federal, docente de magistério superior, lotado na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. É coordenador do projeto de pesquisa Mito e práticas entre os índios Guarani do estado de Santa Catarina, é coordenador do projeto de extensão Mito e práticas entre os índios Guarani do estado de Santa Catarina. Autor de artigos científicos em periódicos internacionais e nacionais. Autor do livro “As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-mbya” (1996) e co-autor dos livros “*Les corps au quotidien: Sociologie des expériences corporelles*” (2015), “Coletânea compreensões contemporâneas sobre os Guarani” (2015) e “*Dynamique religieuse des autochtones des Amériques*” (2012), dentre outros.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*“post-analitika” filozofio (Donald Davidson). Ni celas reliefigi iujn gravajn demandojn pri la rilato inter kredoj, specifemitaj mitaj, kaj praktikoj inter la Gvarania indianoj. Kun ĉi tio, ni celas antaŭenigi nian komprenon de tiu sekvado de la loĝantaro kaj kontribuas en centra teoria debato por la Homara Sciencoj.*

**Ŝlosilovortoj:** *Gvarania indianoj; Mito; Pragmatismo.*

### **Abstract:**

*The present paper presents the results from investigations carried out with the Grupo de Pesquisas Linguagem e Cultura, at the Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem at Unisul, based on a bibliographical analysis on the theories on pragmatism (Charles S. Peirce), on neopragmatism (Richard Rorty), and on the post-analytical philosophy (Donald Davidson). Some important issues related to the relation among beliefs, specifically mythological ones, and to some practices among the Indians from the Guarani are emphasized. The goal is to deepen the knowledge on that part of the population of that state in Brazil, in order to contribute to a central theoretical debate to the Human Sciences.*

**Key words:** *Guarani Indians; Myth; Pragmatism.*

### **Introdução**

Considerando os mais de quinhentos anos de contato, os Guarani constituem um exemplo de sociedade que conseguiu sobreviver, preservando os aspectos mais considerados os mais importantes de sua cultura como a religião, organização social, língua, mito e ritual. Contudo, esses autóctones, que no Brasil tiveram populações inteiras dizimadas, continuam a sofrer um violento ataque de seguimentos da sociedade nacional. Os Guarani formam uma das sociedades indígenas brasileiras mais numerosas, tendo uma extensa bibliografia. Atualmente existem quatro grupos guarani: *Chiriguanos* na Bolívia, *Kayowa*, *Chiripa* ou *Nhandeva*<sup>4</sup> e *Mbya*, distribuídos no centro oeste, sul e sudeste do Brasil, Paraguai,

4. O povo Chiripa é o resultado da fusão de três grupos de culturas diferentes: os Apapocuva, os Oguauiva e os Taningua (Nimuendaju, 1987).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Argentina e Uruguai. Os Guarani atuais chegaram ao litoral do Brasil no final do século XIX, provenientes do interior da América do Sul (Paraguai, Argentina e do estado brasileiro do Mato Grosso do Sul), forçados pela invasão de suas terras por colonizadores e em busca de *Yvy mara ey*, a “Terra sem Mal”, um paraíso mítico além mar.

Os principais fatores de reforço aos estereótipos etnocêntricos ocidentais contra as populações indígenas são a má-fé e o desconhecimento de sua própria história e características atuais. Paradoxalmente, o Guarani é considerado “o índio clássico”, símbolo nacional, imagem do nativo brasileiro, tema de óperas e de literatura. O pesquisador paraguaio Léon Cadogan (1946) insistiu sobre o fato de que esses índios são aparentemente tão conhecidos, que estudá-los pareceria supérfluo. Todavia, o autor (*id.*) afirma que esse conhecimento ainda é superficial. Segundo o notório antropólogo Egon Schaden (1963, p. 83), natural da cidade catarinense de São Bonifácio, com o intuito de evitar generalizações reducionistas é fundamental fomentar pesquisas de campo que abordem contextos específicos, pois, “é necessário... insistir sobre a urgência de se retomar os estudos desta cultura com referência às suas variantes regionais” (*id.*). Décadas após, o Guarani, assim como todos os outros índios, ainda é visto pelo Branco como vagabundo, preguiçoso, bêbado, feio, sujo e ladrão, à margem da população brasileira. Para alguns, estes índios “não são nem mesmo brasileiros” (*ibid.*), não tendo, portanto, nenhum direito a qualquer reivindicação. Isto se deve principalmente ao fato de se recusar a ser “civilizados”. Por outro lado, contrariamente aos índios da região do Xingu, por exemplo, o Guarani carrega consigo a imagem do nativo integrado, portando roupas ocidentais e fala português. Todavia, para sobreviver o Guarani se viu obrigado a incorporar certos aspectos da cultura européia a sua cultura



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

milênária, se adaptando em parte.

Sobre o litoral sul e sudeste brasileiro encontra-se uma grande concentração de Mbya e de Chiripa, habitando o território onde viveram os Carijoguarani, seus ancestrais históricos, até o século XVII. Esses lugares são importantes pontos de referência étnica para o deslocamento dessas populações, uma vez que eles ainda possuem nomes guarani e que esta nomenclatura se refere à topografia local, demonstrando grande conhecimento sobre as características ecológicas desta região. Esses Guarani continuam então fiéis ao seu território, procurando se estabelecer nos mesmos *amba*, “lugares ou espaços criados e deixados por ‘Deus’ para serem ocupados por eles”, ressaltamos que esses *amba* estão localizados nos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas na época da conquista (Litaiff, 1999).

Diante deste quadro, foi extremamente importante realizarmos novos trabalhos junto às comunidades guarani, em detrimento de pesquisas que possam reduzir as características de cada contexto a uma visão generalizadora desse povo. Pesquisamos então, durante doze anos, todas as aldeias dos índios Mbya-guarani das regiões sul e sudeste do Brasil, especificamente no Estado de Santa Catarina, com o objetivo de constituir uma etnografia centrada na relação entre discurso mítico e práticas sociais, especialmente sobre a ligação entre o mito de Yvy mara ey (“Terra sem Mal”) e a mobilidade, aspectos fundamentais da cultura guarani. Em função do trabalho realizado pelo Laboratório de Etnologia Indígena do Museu da UFSC, percebemos um expressivo aumento da quantidade, tamanho e qualidade das terras ocupadas pelos Guarani em Santa Catarina (de apenas duas áreas até 1994, para 20 até este ano). Consequentemente, constatamos um significativo crescimento populacional e maior visibilidade no cenário sócio-político regional, o



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que possibilitou a negociação do atendimento de antigas reivindicações como, além de boas terras, postos de saúde e escolas diferenciadas, apoio às atividades agrícolas, fundamentais para sua sobrevivência, e um importante aumento de informações bibliográficas.

Quase todos os autores da área (Melià, 1987) concordam sobre a importância fundamental do conceito de *teko* “costumes, hábitos”, e sobre o fato que os Guarani circulam sobre o litoral principalmente por causa do mito de *Yvy mara ey*, a Terra sem Mal. Entretanto, até pouco tempo, não existiam etnografias que analisassem de maneira mais profunda este mito como uma orientação possível dos deslocamentos de população ao litoral brasileiro. Conseqüentemente, em nossas pesquisas utilizamos dados etnográficos como campo de demonstração de hipóteses concernentes à relação entre o pensamento mítico e as práticas sociais indígenas. Para tanto, analisados os encontros e desencontros entre a epistemologia ocidental e o pensamento guarani, através dos conceitos de “hábito” (Charles Sanders Peirce) ou “*habitus*” (Pierre Bourdieu), buscando contribuir para melhor e mais ampla compreensão das características específicas desta cultura e sociedade.

### **Teorias da crença e da verdade**

Nos estudos sobre mitos, uma das questões que ainda provoca muita polêmica entre os autores é a relação entre mito e ação. A fim de melhor compreender esse problema, estabelecemos como ponto de partida, abordar a teoria do conhecimento de Immanuel Kant, a teoria sociológica de Émile Durkheim, assim como as críticas das noções de crença, verdade e realidade formuladas pelo pragmatismo (Durkheim, 1955/1981), intimamente relacionadas ao conceito de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

hábito.

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

Durante suas últimas aulas ministradas na Sorbonne (realizadas entre 1913 e 1914)<sup>5</sup>, Émile Durkheim buscou renovar o racionalismo francês através de uma apresentação crítica do pragmatismo, principalmente o de Willian James (1968). A partir de sua obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)<sup>6</sup>, o

5. Este curso foi publicado postumamente, após o apelo de Marcel Mauss, sob o título *Pragmatisme et Sociologie* ([1955] 1981 – traduzido para o português por Aldo Litaiff, 2004). Como sublinha R. Crépeau (1996, p. 18): “O curso de Durkheim na Sorbonne (1913) que Mauss (1925) qualifica de ‘coroamento da obra filosófica de Durkheim’, reconstituído por A. Cuvillier à partir de notas de dois estudantes e publicado pela primeira vez em 1955, é ainda mais interessante porque se segue ao aparecimento, em 1912, da obra mestre de Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, onde ele retoma essencialmente as conclusões formuladas em 1901-1902 sobre a questão das classificações”.

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



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

fundador da escola francesa de sociologia analisa os conceitos de verdade, realidade e representação. Durkheim opôs a teoria ontológica do conhecimento, onde a razão seria uma faculdade rígida e imutável, a uma teoria sociológica do conhecimento segundo a qual a razão, assim como a verdade, está ligada, necessariamente, à história e à vida humana. Seguindo o método cartesiano, Durkheim sustenta que as categorias aristotélicas do espírito são universais e que as principais têm sua origem nas crenças religiosas “primitivas”. Entretanto, conforme o autor, se a religião é “uma coisa social”, conseqüentemente, as representações religiosas são representações coletivas. Logo, as categorias que seriam a essência de nosso saber são de origem religiosa, e, desta maneira, devem ser também coisas sociais, impessoais, produtos do pensamento coletivo (Durkheim, [1912] 1991, p. 51-53). Em suma, para o iminente sociólogo francês, a fonte e o fundamento do conhecimento é a sociedade, sendo ela a garantia da verdade e, conseqüentemente, da realidade.

Todavia, no viés pragmatista, a divisão entre pensamento e ação é conceitual; conseqüentemente, não existe fracionamento, mas relação. Com a teoria da continuidade e da causalidade, o abismo entre o pensamento e o mundo, o “salto mortal” do conhecimento, desaparece. Para que o saber seja possível, deve haver um parentesco entre o real e o pensamento, isto é, um monismo, pois, para esses autores, o “real” é a base do conceito (Durkheim, 1981, p. 93). De acordo com os pragmatistas: 1- os conceitos são recursos para o saber, porque eles têm também uma função prática, eles orientam nossas ações; 2- o conhecimento é um meio de entrar em relação com a realidade. As conseqüências desses pontos de vista são a continuidade entre o sujeito e o objeto, e a similaridade entre o pensamento e o mundo.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A partir de uma abordagem darwiniana das características dos seres humanos, os pragmatistas observam que as palavras são instrumentos de integração dos indivíduos ao seu meio, e não uma tentativa de representar a natureza. O filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce (1978, p. 130) completa essa visão com a definição de crença como um hábito da ação. De acordo com o autor, a teoria da “verdade como cópia da natureza” produziria uma visão fragmentada do mundo, pois ela separa pensamento e realidade. Ao contrário, segundo Peirce (*id.*, p. 220), o que caracteriza a realidade das coisas é o tecido de influências causais que elas exercem umas sobre as outras. O conceito de “hábito”<sup>7</sup>, de Peirce ou “*habitus*”, do sociólogo francês Pierre Bourdieu tem importância central para a compreensão da questão das crenças e das ações humanas, nos auxiliando na análise da relação entre mitologia e práticas sociais dos índios Mbya-guarani. Vimos que, de acordo com Peirce, o caráter essencial da crença é o de estabelecer hábitos de ação, regras de conduta, ou seja, estar pronto a agir de certa maneira em dadas circunstâncias e quando aí se é impelido por algo que leva à ação, isto que é um hábito, e o hábito deliberado ou auto-controlado é precisamente uma crença. Os hábitos são o sentido de um pensamento, e esse sentido se encontra na ação (Peirce, 1977, p. 195). Os hábitos seriam então em si mesmo tendências à ação resultantes das experiências anteriores de uma pessoa. De acordo com Peirce (1977, p. 261) a atribuição de uma significação a um signo e a relação deste com o seu objeto é estabelecida pelo sujeito através de seus hábitos.

Segundo Bourdieu (1972, p. 174-175), a prática é “o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*, entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis, que, integrando todas as experiências

---

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



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

passadas, funciona, a cada momento, como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações... Princípio gerador duravelmente montado de improvisações reguladas..., o *habitus* produz práticas que, ... não se deixam deduzir diretamente nem das condições objetivas, ...nem das condições que produziram o princípio durável de sua produção: só se pode então considerar estas práticas à condição de relacioná-las com a *estrutura* objetiva, definindo as condições sociais de produção do *habitus* que as engendrou com as condições de elaboração desses *habitus*, isto é, a conjuntura..." (*id.*, p. 178-179). Em sua *Praxéologie*, Bourdieu (1972, p. 9-10) considera que a ação humana é a condição primeira de um saber científico do mundo social, colocando-a, desta maneira, no centro da teoria do conhecimento. O *habitus* estaria então na origem da produção da ordem e da construção da teoria da prática, ou o princípio de unificação das práticas e das representações. O *habitus* é o fundamento de uma espécie de consenso sobre o conjunto de evidências compartilhadas (ou crenças), que são constitutivas do senso comum (*id.*, p. 126). O *habitus* seria o princípio produtor e organizador da atividade prática voluntária.

Todavia, o conceito de *habitus* apresenta algumas características que devem ser adaptadas à problemática indígena. Esta noção tão geral parece eficaz para analisar as sociedades complexas necessariamente ligadas a de "campo", espaço social que fornece a uma sociedade humana um modelo de ação, que a caracteriza. A autonomia e a impermeabilidade dos diferentes campos de uma mesma comunidade são características inadequadas para compreender as sociedades indígenas. Entretanto, podemos ver as sociedades indígenas como campos da sociedade nacional, com fronteiras bem definidas (Litaiff, 1996). Sobre o plano ideológico, a mitologia instaura o descontínuo, produzindo assim



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

diferentes campos ou diferentes “domínios cosmológicos”: o mundo terrestre, o mundo aquático e o mundo subterrâneo etc. (Lévi-Strauss, 1985, p. 151-153).

O filósofo norte-americano Richard Rorty (1979) critica a concepção de conhecimento da filosofia tradicional cartesiana e kantiana, afirmando que o vocabulário da filosofia do século XVII é ineficaz para resolver os problemas de hoje, devendo então ser substituído. Em sua tese relativista e historicista, ele segue a concepção de Peirce de conhecimento como crença, e de Wittgenstein (1995) da linguagem como instrumento e não como espelho da natureza, ou seja, uma tentativa de refletir de forma acurada os objetos do mundo. De acordo com essa concepção pragmática, o conhecimento é uma questão de conversação e de prática social, pois, compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da crença; em consequência, não se deve vê-lo necessariamente como uma cópia da realidade.

O aspecto social da linguagem, sublinha o filósofo norte-americano Donald Davidson (1994, p. 1-16), é o elemento essencial (mais que a significação) no processo de comunicação. Esse autor (*id.*) aborda a relação entre nosso conhecimento da mente dos outros seres humanos, em particular de suas crenças, e do nosso conhecimento de eventos, estados e objetos físicos. Ele sustenta que o sentido emerge através da intenção do sujeito de se comunicar, e que esse não é necessariamente predeterminado. Assim, quando há consenso entre duas pessoas no processo de comunicação, existe acordo de opiniões, a dúvida é eliminada<sup>8</sup>. Davidson (1994b, p. 48) propõe um modelo de “triangulação”<sup>9</sup> que liga o locutor e o intérprete aos objetos do mundo, onde esses três elementos ocupam os três

8. Para Durkheim (1991, p., 719) a conversação é um ato social que consiste em uma “troca de conceitos”.

9. A “triangulação” é o paradigma do “jogo de linguagem”, no sentido que o dá L. Wittgenstein (1975).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

vértices do triângulo: “existem três tipos de conhecimento correspondendo aos três vértices do triângulo: o conhecimento de nossas próprias mentes, o conhecimento de outras mentes, e o conhecimento do mundo compartilhado. Contrariamente ao empirismo tradicional, o primeiro desses saberes é o menos importante, pois se nós o temos, temos também os outros”. Assim, para Davidson, a ideia de que o conhecimento deveria ter um fundamento é absurda. Em síntese, Davidson (*id.*) sustenta que “existe uma diferença fundamental entre o meu conhecimento de outra mente e aquela do mundo físico compartilhado. A comunicação, e o conhecimento de outras mentes que ela pressupõe, é a base do nosso conceito de objetividade, de nosso reconhecimento de uma distinção entre crença verdadeira e crença falsa... A comunicação com outros seres humanos é a base do conhecimento...” (*ibid.*, p. 49).

### Os estudos sobre mito

Os estudos mais importantes sobre a mitologia das populações indígenas são certamente os do antropólogo belga Claude Lévi-Strauss. Os conceitos centrais na análise mitológica de Lévi-Strauss foram herdados da Escola Sociológica Francesa (Durkheim e Mauss), da linguística (Saussure e Jakobson – o conceito de estrutura), e da psicanálise (a noção de transformação). Assim, o conceito de “transformação” e o de estrutura formam o centro da análise lévi-straussiana do mito. Lévi-Strauss, que inicialmente tinha um projeto essencialmente filosófico, toma a etnologia como campo de demonstração empírica de suas hipóteses sobre o apriorismo e o universalismo do “Espírito Humano”. Ele busca os princípios das leis mentais humanas e assim sua problemática se aproxima a de Kant (Lévi-Strauss, 1964, p. 18-21; Kant, [1781] 1974, p. 23-28).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Como vimos anteriormente, Kant funda uma oposição radical e irreduzível entre as noções de sensível e inteligível. Os objetos da experiência seriam inacessíveis às categorias do entendimento, assim conheceríamos somente representações desses objetos. Entretanto, seguindo outro caminho, Lévi-Strauss, tenta abolir esta heterogeneidade entre o “sensível” e o “inteligível”, propondo sua continuidade, pois, um dos objetivos do estruturalismo é o de lançar pontes entre o pensamento e o mundo.

Lévi-Strauss utiliza a noção de “esquema conceitual” que mediará a relação entre as duas categorias kantianas. Esse esquema comandaria e definiria as práticas humanas: “...acreditamos que entre práxis e práticas se intercala sempre um mediador, o esquema conceitual, que, pela sua operação, uma matéria e uma forma, uma e outra desprovidas de existência independente, se realizam como estruturas, isto é, como seres empíricos e inteligíveis ao mesmo tempo... O espírito vai, assim, da diversidade empírica à simplicidade conceitual, em seguida da simplicidade conceitual à síntese significante” (Lévi-Strauss, 1962, p. 173-174). A partir do conceito de signo, Lévi-Strauss (1964, p. 22) coloca o inteligível no interior do sensível anulando assim a heterogeneidade radical entre eles. Seguindo Durkheim, Lévi-Strauss declara que sendo “o Espírito” impessoal, esta seria então a condição necessária da universalidade da verdade: “nos colocando em busca de condições aos quais os sistemas de verdade se tornam mutuamente conversíveis, podendo então ser percebidos simultaneamente por vários sujeitos, o conjunto destas condições adquirem o caráter de objeto dotado de uma realidade própria e independente de todos os sujeitos” (*ibid.*: 19)<sup>10</sup>. Lévi-Strauss (*ibid.*, p. 14) afirma

10. P. Ricoeur (Lévi-Strauss, 1964, p. 20) qualifica a filosofia Lévi-Strauss de “... kantismo sem sujeito transcendental”, acrescentando em nota de rodapé, que a concepção de inconsciente para ele é “...antes um inconsciente kantiano que freudiano, um inconsciente categorial sem referência a um sujeito pensante... homólogo à natureza ...”, (*id.*) ou impessoal.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que suas Mitológicas seriam outras versões dos mitos ameríndios: “assim, esse livro sobre os mitos é um mito”, conclui o autor. A partir de um “mito de referência” e de outros mitos de várias sociedades indígenas da América do Norte e da América do Sul, Lévi-Strauss compara e combina motivos ou versões em “pacotes de relações”, para buscar a significação dos “mitemas” (ou unidades de significação), que constituem o mito.

O autor pretende assim, demonstrar a unidade ou a universalidade do Espírito Humano. O mito não é um tipo de narrativa sobre a origem das coisas, mas uma categoria fundamental e original do Espírito, à qual corresponde um pensamento abstrato e lógico, o pensamento mítico. A característica essencial desse tipo de pensamento é a transformação, relacionada necessariamente ao processo de interpretação. Mesmo com algumas contradições em suas análises estruturais, como a definição imprecisa do conceito de transformação, Lévi-Strauss determinou princípios de operação bem precisos<sup>11</sup>. A partir do código binário e da homologia (metáfora) as transformações são efetuadas. Esse método permite ordenar um conjunto de mitos em uma série, formado desta maneira um grupo.

Sobre a relação entre mito e ação, conforme Jean Pouillon (1993, p.50), existiriam inúmeras narrativas míticas onde o comportamento dos heróis ilustra regras sociais opostas àquelas em vigor na sociedade e que elas são construídas para responder às indagações, metafísicas ou ideológicas, ou seja, para explicar o mundo. Todavia, por que os personagens mitológicos apresentam práticas sociais invertidas? Por que os índios iriam “explicar o mundo” por meio dessas narrativas que reproduzem justamente comportamentos anti-sociais? Se seguirmos a argumentação de Lévi-Strauss (1973, p. 208-209) a respeito dos índios *Tsimshian*,

---

11. Para uma crítica do estruturalismo, ver também P. Bourdieu (1994, p. 19-24).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

o mito pode expor um sistema de idéias invertidas, como uma imagem em um aparelho fotográfico, que pode se referir às instituições reais:

a relação entre mito e os dados é certa, mas não sob a forma de *representação*. Ela é de natureza dialética (...) as instituições descritas nos mitos podem ser inversas às instituições reais (...) o mito busca exprimir uma verdade negativa. Nossa concepção das relações entre o mito e a realidade restringe, sem dúvida, a utilização do primeiro como fonte documental (...) renunciando a procurar no mito um quadro sempre fiel da realidade etnográfica, nós ganhamos um meio de acesso, algumas vezes, às categorias inconscientes (...) uma das orientações (do mito) corresponde em um sentido, a uma “leitura” direta das suas instituições, em outro, ao sentido oposto.

Como exemplo, analisando o mito de *Kamikwakushit* entre os índios « *Montagnais* » do Canadá, R. Savard (1977) faz uma reflexão sobre o rir indígena. O autor aborda o problema das inversões míticas através de histórias que tratam de personagens maléficos ou cômicos, que seriam exemplos de comportamentos anti-sociais. Assim, *Kamikwakushit* simbolizaria o anti-herói, pois suas ações seriam anti-exemplos, que provocariam o rir junto a esses índios. Para Lévi-Strauss (1958, p. 227-256) o pensamento mítico é constitutivo de oposições e de repetições, onde a função seria a de manifestar a estrutura do mito. Partindo dessas concepções, enquanto reflexão ou teoria sobre a realidade, o mito é um tipo de ideologia. Desta forma o mito é fundador da ordem social no sentido ideológico, compreendendo a ideologia como um discurso que faz referência ao conhecimento da realidade empírica. Podemos então, ver o mito como um tipo de “teoria oral da prática” (Litaiff, 1999). Entretanto, existiria uma espécie de “anti-lógica”<sup>12</sup> no pensamento mítico? A nosso ver, a “contradição” vislumbrada entre pensamento

12. Segundo Durkheim (1981, p. 159-161; 1991, p. 162-248), o mito é “uma doença do pensamento” ou “o escândalo lógico”.



*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mítico e prática social é uma consequência da qualidade temporal da realidade humana. Sendo esta realidade dinâmica, o mito – que, como vimos, pode ser uma orientação invertida – indica um modelo que precisa sempre ser re-interpretado e adaptado pelos indivíduos em suas sociedades. Assim, existiria um desacordo aparente entre esse tipo de pensamento e práticas sociais. Não obstante, com a atribuição de sentido ao mito<sup>13</sup> pela comunidade indígena, esta divergência desaparece. Para Lévi-Strauss, esse é o aspecto fundamental da filosofia indígena: “...quando um esquema mítico passa de uma população à outra... o mito começa por se empobrecer e se torna confuso. Mas podemos empreender uma passagem no limite onde... o mito se inverte e ganha de novo uma parte de sua precisão...” (Lévi-Strauss 1973, p. 212, 223).

Sabemos que o mito tem uma importante função comunicacional. A comunicação se desenvolve entre pessoas que compartilhem a mesma cultura, isto é, “uma maneira comum de pensar” (Pouillon, 1993, p. 40). Podemos reportar as características e definições de mito ao modelo de “triangulação” de Davidson. Assim, o mito pode ser visto como uma:

...história anônima que circula (...) porque ela ainda “fala”, faz sempre sentido, para aqueles que a transmitem (...) o mito é inseparável do triângulo pragmático (Eu, Tu, Ele) no qual se articulam uma série de instruções que permitem a circulação do saber narrativo (...) Esse dispositivo ternário, narrado/narrativa/narrador, se insere no local exato da versatilidade do discurso (...) para fixá-lo. Todo novo ato de recitação da história, toda atualização do discurso, colocará o novo narrador (ex-ouvinte) na mesma cadeia recorrente da transmissão do discurso. O tu que se dirige a mim (...) tem, desta forma, um valor fundamental no processo de comunicação (...) A propriedade primeira do mito é, então, a de ser um evento do anúncio que

---

13. Para G. Frage, o sentido são todas as afirmações sobre um objeto, que é sua referência. O sentido é então o pensamento.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

atravessa a grande cadeia dos seres de um grupo social, e que faz circular uma história que não diz respeito a ninguém especificamente, mas que faz sentido para todos. (LITAIFF, 1999: 52-54)

### Da teoria à prática

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

Seguindo Rorty (1979), Crépeau (1996, p. 26) assinala que a linguagem é um meio de ligar os objetos entre eles, e de atribuir-lhes propriedades relacionais. Segundo Crépeau (*id.*, p. 27), por exemplo, o que torna verdadeiramente vermelho um objeto vermelho, são as relações dos interlocutores emitindo uma frase considerada verídica a seu respeito, do tipo: “isto é vermelho”. O que torna verdadeira esta proposição é então “a interação comunicacional entre



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

humanos emitindo proposições verídicas a seu respeito e que, conseqüentemente, chegam a um entendimento sobre o uso contextual da proposição” (Crépeau, *id.*). Assim, diz o autor, a “evidência do vermelho” ou sua objetividade designará a facilidade com a qual os interlocutores chegarão a um consenso a seu respeito, através de um acordo entre eles. Então, “tornar verdadeiramente verdadeiro” se efetua em um nível que não pode ser da representação de um dado sensorial externo ao indivíduo ou à cultura, pois esse nível é plenamente social, no sentido de que ele implica a interação comunicacional de ao menos dois indivíduos. Uma interação constituindo o contexto proposicional de um mundo necessariamente compartilhado pelos atores sociais que, somente desta forma, são capazes de “triangular” seu sentido. Para Crépeau (*id.*), a triangulação não se efetua entre o sujeito e o mundo, mas no interior de um contexto de comunicação. De acordo com o autor, o nosso conhecimento do mundo está intimamente vinculado ao contexto social e histórico de sua aquisição.

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



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

esses domínios têm apenas o status de serem partes desse todo. Dito de outra forma é necessário abandonar o atomismo do representacionismo e adotar uma perspectiva holista que permita nos aproximar do pensamento das sociedades que estudamos” (Crépeau, *ibid.*, p. 15-16). A esse respeito, nossos dados de campo indicam que os mitos mbya se aproximam mais do pragmatismo e do holismo que da perspectiva empirista ou racionalista, utilizando uma sistemática de contextos. Essa incompatibilidade entre o holismo do pensamento guarani e o atomismo da abordagem estruturalista pode, por exemplo, se apresentar em diversos momentos, como uma barreira para o diálogo intercultural, impedindo os esforços no sentido de compreender as práticas indígenas. Aqui não se trata mais de uma visão representacionista onde o sujeito se torna um espectador contemplativo, mas de uma concepção interacionista onde o ator é um sujeito ativo. Seguindo Davidson, Crépeau (*ibid.*, p. 8-9)<sup>14</sup> assinala que cada vez mais a etnologia afirma que as proposições dos colaboradores não podem ser reduzidas a enunciados que não contenham em grande parte estas mesmas proposições:

Em consequência, os contextos de enunciação e de interação subjacente a essas proposições tornam-se centrais (...) Ora, uma das importantes contribuições aos debates atuais, do meu ponto de vista, é a idéia de que o que funda a verdade de nossas proposições são outras proposições, constituindo um tecido de proposições inextricavelmente ligadas entre elas (...) eu adicionaria que o que valida um comportamento é outro comportamento que pode ser descrito sob forma proposicional (de vários modos ou sob diversos ângulos ou segundo diversos

---

14. Por exemplo, os Guarani denominam *taba* o espaço livre que circunda seus *oo*, “habitações”, destinado às reuniões, comemorações, atividades agrícolas, etc. Em português este espaço é designado pela expressão “limpo” (como entre os índios *Kaingang* do sul do Brasil, de acordo com Crépeau 1996, p. 14), em oposição à *ka’aguy*, a “mata virgem”. Assim, a *ka’aguy* engloba os elementos *oo* e *taba*. Seguindo Crépeau (*id.*), do ponto de vista dos *Kaingang* (como também para os *Mbya*), “...não se trata de uma representação, mas do que se poderia denominar, uma topologia de domínios (domínio englobante constituído pela ‘floresta virgem’, e domínio englobado constituído pela casa e o ‘limpo’) concretos e hierarquizados com fronteiras permeáveis” (*ibid.*).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pontos de vista), sem que se possa, no entanto, reduzi-lo a uma só dessas descrições. Nesse sentido, podemos dizer que a relação existente entre as condutas ideais (normas, estruturas etc.) e as condutas ou comportamentos reais é análoga àquela que existe entre o mental e o físico e que Davidson descreveu como estado de sucessão; o que nos remete a dizer que o mental depende estreitamente de seu suporte físico, mas que não se pode, entretanto, reduzi-lo a isso (...) Enfim, entre o que se diz que se faz e o que se faz, não há nenhum corte epistemológico.

Considerando as críticas aqui apresentadas, e nossos dados colhidos durante 25 anos de trabalho de campo entre os Guarani do Brasil, constatamos que as teorias da ação, o conceito de “triangulação” e o princípio holista contribuem de maneira importante para melhor compreendermos a relação entre ideologia e atitude. A partir destas noções, entendemos que o sentido que os Mbya atribuem ao mito é negociado no interior de sua(s) comunidade(s), mediante a busca de um consenso social. Os Mbya interpretam os mitos de acordo com seus modelos de conduta, que são crenças efetivamente compartilhadas pela maioria desses índios, sem que, entretanto, haja sempre uma correspondência direta entre norma e ação. Em sua comunidade de origem e em consonância ao contexto sócio-histórico, os indivíduos buscam um consenso sobre o sentido do mito, na maioria das vezes de forma tácita. Vimos anteriormente, que a procura deste consenso coletivo, que constitui o “senso comum”, é fundamental para “fixar um hábito”, pois é através deles que os conceitos (incluindo os do pensamento mitológico) podem justificar e orientar ações individuais e coletivas. No caso guarani, o conceito de *teko*, similar às noções de hábito, delimita, por exemplo, as fronteiras étnicas entre os Mbya e a sociedade nacional.

A título de recurso heurístico, em nossas pesquisas seguimos o modelo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

unificador da teoria da significação e da ação, sugerido por como Rorty e Davidson. De acordo com esse ponto de vista, a verdade é percebida como consequência da atitude proposicional dos indivíduos de uma sociedade, em detrimento de uma teoria de representações, presente em autores como Durkheim e seus seguidores. Nesse prisma, aquilo que é considerado verdadeiro será definido através do processo de triangulação (considerado aqui o modelo mínimo de comunicação), enquanto um tipo de adaptação contextual e não pela capacidade de uma “Razão Pura” em refletir o “mundo real”. Assim as crenças verdadeiras emergem de um contexto interativo entre os membros da comunidade, no momento aonde locutor e interlocutor vão se entender sobre o plano da intenção. Vimos que quando alguém se dirige a outra pessoa, ele o faz intencionalmente, sobre a base de um mundo em comum, de uma cultura compartilhada. Em oposição aos modelos clássicos, sustentamos que é a compreensão que dá sentido ao fato e não o contrário; assim, é no processo de triangulação, quando o interlocutor percebe o propósito do locutor que o sentido emerge.

Como o conceito de representações coletivas situa o humano no exterior da realidade empírica, propomos então: a) substituí-lo pela ideia de interação entre domínios humanos e não humanos; b) abandonar o atomismo aderindo a uma lógica de conexões causais não representacionais, constituídas pelas interações comunicacionais no quadro das práticas sociais dos agentes linguísticos, que possibilita o cancelamento do diadismo metafísico, do tipo: homem-mundo, ideologia-atitude, forma-conteúdo; e c) adotar uma perspectiva holista que nos permita aproximar do pensamento e da prática dos Mbya-Guarani.

O mito é visto aqui como um discurso que faz referência ao conhecimento da realidade empírica: “Nesse sentido, o mito utiliza como material o recorte linguístico do mundo... (as classificações dos animais, por exemplo) para fornecer uma reflexão sobre o sistema das relações humanas em um discurso de natureza ideológica” (Crépeau, 1993, p. 81). Assim, os astros celestes, as espécies animais e vegetais ou as taxonomias em geral são utilizadas pelos índios como conceitos que fazem referência ao mundo social. As sociedades que nós chamamos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de primitivas não podem conceber que exista uma descontinuidade entre os diversos níveis de classificação cosmológica, pois para elas, estas são etapas ou momentos de uma transição contínua. Nesse contexto, os animais, por exemplo, aparecem nos mitos como um instrumento conceitual “para des-totalizar e re-totalizar qualquer domínio, situado na sincronia ou na diacronia, o concreto ou o abstrato, a natureza ou a cultura. Esse sistema (por meio de um animal, e não o próprio animal) constitui o objeto de pensamento que fornece o instrumento conceitual” (Lévi-Strauss, 1962, p. 195)<sup>15</sup>. Nesta filosofia do concreto, uma grade preconcebida é então aplicada a todas as situações empíricas, com as quais ela tem afinidades suficientes para que os elementos obtidos em todas as circunstâncias preservem certas propriedades gerais. Em consequência, o inventário zoológico e botânico fundado sobre a tradição oral é utilizado pelos índios como “suportes ideográficos” de um pensamento que possui “dimensão realmente filosófica” (Bochet *in* Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 204). Esses suportes ideográficos são o resultado da organização conceitual do meio natural em função do esquema dualista inato. Eles são, portanto, sistemas arbitrários forjados para introduzir neles mesmos elementos tomados de fora: “Quando não é possível manter as interpretações tradicionais, elaboram-se outras... os informantes concebem o esquema dualista sobre o modelo de oposição ou de semelhanças entre espécies naturais... e buscam formular regras de equivalência...”, destaca Lévi-Strauss (*ibid.*, p. 178-211).

Para compreender os mitos é necessário conhecer o contexto de enunciação e a realidade etnográfica. Em uma aldeia mbya observávamos duas crianças pequenas que brincavam. Em determinado momento, o mais velho colheu um fruto mostrando ao menor a maneira correta de descascá-lo e comê-lo. Fazendo uma analogia a um episódio do mito dos irmãos, onde *Kuaray*, o sol, mostra alguns frutos a seu irmão, *Jacy*, a lua. Leonardo Verá, índio Mbya que nos acompanhava na

---

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



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ocasião, confirma que mesmo não sabendo narrar o mito, as crianças se comportam de acordo com suas premissas:

Antigamente, as crianças não tinham tanta necessidade da orientação dos mais velhos, pois viver nossa cultura, nossas rezas e o contato com a natureza, tudo isto era misturado. Então, praticando *nhande reko* [nossos hábitos], não têm necessidade de conhecer estas histórias na teoria porque sem se darem conta elas já as seguem. A explicação que tudo confirma já está nas rezas e nas palavras dos *opygua* [chamam guarani]. Minha avó dizia que a criança de cem anos atrás vivia mais estas histórias na prática, que não conhecia na teoria, enquanto que hoje, vivendo de acordo com o *teko* [hábitos], a criança compreende melhor. Esse conhecimento é muito importante porque ele reforça toda regra de nossa comunidade para os mais jovens. Assim, as crianças vêem os outros fazerem e fazem a mesma coisa, mais tarde eles saberão por quê! Quando eu era criança, eu já sabia fazer muitas coisas, mas agora, compreender o mundo e conhecer a origem da nossa cultura se tornou mais e mais importante para mim. Hoje em dia eu sei um pouco mais como contar estas histórias, porque agora eu vejo que a gente deve saber bem tudo isto. Antes, eu sabia, mas isto servia mais para a minha vida prática. Quando eu vou a uma reunião, eu falo destas histórias do jeito que eu as conheço, não toda a história, mas as coisas mais importantes para mim e para explicar nossa vida. Mas eu compreendo melhor estas histórias com o meu comportamento que com a minha cabeça.

Ressaltamos aqui que mesmo se os índios mais jovens não sejam capazes de reproduzir os mitos, eles conhecem bem suas “unidades mínimas” (Litaiff, 1999), ou as “praticam” em suas atividades diárias. De acordo com as idéias de Maurice Bloch (1995), existe uma grande diferença entre os conceitos e as palavras, pois, segundo ele, pode haver conceitos que não são verbalizados. Para esse autor, os conceitos são “protótipos” ou “ocorrências ideais típicas”, aos quais os fenômenos empíricos corresponderiam mais ou menos. Bloch (*id.*, p. 52) ressalta portanto a existência de conceitos não verbalizados pelos informantes, que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

participam às práticas sem se darem conta e é justamente assim que o sistema é incorporado e transmitido: “pratica-se o parentesco antes mesmo de se conhecer seus princípios”<sup>16</sup>, exemplifica Bloch (*id.*, p. 23). É através de sua própria atividade corporal que a criança guarani descobre e integra os conceitos transmitidos pelo *teko*. As “unidades mínimas” do mito são noções que não são necessariamente verbalizados e que os jovens guarani não têm necessidade de dizer, pois eles já o praticam. Esses conceitos constituem assim verdadeiras unidades do pensamento guarani. Logo que eles são interrogados sobre um aspecto cultural considerado importante, quase todos os Mbya das comunidades que visitamos recorrem quase sempre aos mitos em busca de uma explicação plausível para a realidade ou como fonte de orientação de suas ações. Ao mesmo tempo em que a história oral é lembrada no cotidiano, estas narrativas constituem a própria história da sociedade e não somente uma explicação para a realidade. Assim, o mito é uma história que postula os fundamentos, mas que pode também construir o novo em outras bases.

### Considerações finais

Em nossas pesquisas, tentamos inferir alguns conceitos fundamentais do pensamento guarani, a partir da análise da relação entre seus mitos e a realidade concreta. Esta abordagem nos permitiu, sobretudo, compreender que essas noções que supomos a existência, se encontram no quadro elaborado por homens e mulheres, principalmente a partir das narrativas míticas, visando uma atitude efetiva. É assim que *teko*, os hábitos guarani, enquanto modelo de comportamento, serve como medida, organizando as ações necessariamente

---

16. Isto é o inverso do princípio kantiano (e durkheimiano) que postula que as categorias são sempre primeiro em relação às práticas. Lembramos aqui a opinião de Bourdieu (1994), que fala da incorporação do *habitus*, e de Peirce (1978, p. 130-138), que aproxima o hábito à crença.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

individuais e coletivas. Todavia, segundo o contexto, algumas partes do discurso podem ser vistas pela comunidade como sendo verdades canônicas ou questionáveis. Com o objetivo de adaptar certas crenças ao contexto histórico, estas primeiras poderão ser questionadas visando o consenso, enquanto outras não. Se considerarmos que em uma sociedade estamos sempre em relação proposicional uns com os outros<sup>17</sup>, durante as discussões os Guarani negociam o sentido do mito em um contexto de justificação visando convencer os participantes e unificar suas práticas. Através das narrativas míticas, esses índios circulam de um contínuo mítico inicial em direção ao descontínuo sócio-cultural e histórico. Direta ou indiretamente ligado à realidade empírica, o mito é um modelo algoritmo que fornece os instrumentos conceituais necessários para vislumbrar o real de maneira provisória. Sobre uma base que se pretende imutável (uma estrutura “permanente”), o mito é uma fonte de crenças individuais e coletivas, que busca fixar hábitos de ações.

O mito se “transforma” (no sentido freudiano in Lévi-Strauss, 1964) em prática a partir do contexto histórico e, no diálogo buscando o consenso, em sua sociedade de origem. Assim, o pensamento guarani sai do domínio mítico em direção à diacronia a partir da operação, que Bourdieu (1994, p. 9) denomina “*philosophie dispositionnelle*” ou “filosofia da ação”. Esse princípio está contraposto ao que denominamos “fetichismo da mitologia pura”, onde um mito é transformado através da interferência de outro mito ou fragmento. A nosso ver, um mito não modifica outro mito, mas é transformado em sua comunidade de origem, através das atividades comunicacionais e das práticas cotidianas efetivas, o que

---

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



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

denominamos “intersubjetividade disposicional”. Dessa forma, o contexto histórico se reintroduz no pensamento mítico pela intervenção dos agentes sociais.

Como vimos acima, a maioria das comunidades guarani atuais foram construídas sobre antigas aldeias guarani, ruínas das missões religiosas, ou outras edificações históricas, ou em suas proximidades. Como as missões jesuítas, cidades como Buenos Aires, Assunção, São Vicente entre outras, também foram erguidas sobre espaços anteriormente ocupadas pelos Guarani.<sup>18</sup> Como os mitos, todas as sociedades e culturas humanas estão em constante mudança. Considerando a extrema capacidade de adaptação desenvolvida pelos Guarani no decorrer dos séculos de contato, acreditamos que, a partir dos dispositivos internos que garantem a continuidade do seu modo de ser, eles permanecerão resistindo diante dos constantes assaltos da sociedade envolvente. Os mitos hoje fazem parte de um verdadeiro “arsenal” cultural de resistência étnica. Nesta perspectiva, o discurso sobre a questão da tradição, o conceito de *Yvy mara ey* e outras crenças, constituem categorias emergentes de uma teoria autóctone do contato e da etnicidade.

Sabemos que o texto escrito pode fazer abstração do mito, isolando-o do contexto das práticas de sua enunciação, que muitas vezes, são indeterminados e ambíguos. O pensamento científico se apresenta como uma forma de ideologia paralela a outros tipos discursos como o mítico e o religioso. Concordamos com o filósofo alemão Nietzsche (*in* Rorty 1995, p. 115), que afirma que as verdades que a ciência anuncia são imanentes a uma dada sociedade e a um determinado tempo. Assim, o pensamento científico não detém “o”, mas sim “um” modo de buscar “verdades”. Entretanto, como evitar as atitudes reducionistas adjacentes a certas

---

18. Dados arqueológicos (Litaiff, 1999) atestam que os Guarani já estavam presentes na região sul e sudeste do Brasil desde 1400 ap. JC; não 750 ap. JC, como se afirma correntemente. Essas informações confirmam que esses autóctones ocupam essas terras há mais tempo que se pensava, atestando a continuidade de sua presença também sobre a costa brasileira.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

formas de atividade intelectual? Crépeau (1996) responde que é através do holismo, da consideração do contexto de enunciação e de ação, do abandono da noção de representação: “esses elementos me parecem ser essenciais para pensar de maneira não reducionista a etnologia das sociedades que visitamos. Esta nova formulação permite uma aproximação lógica, pragmática e retórica no sentido que percebia Peirce no início do século XX” (*id.*).

O pensamento guarani é como um tipo de “filosofia” fundamentada na continuidade entre pensamento e ação, desta forma, esses autóctones recusam a possibilidade de uma “Razão pura”, universal e necessária, distante da realidade empírica: “para nós, *teko* é *tekoram*, quer dizer que também é orientado para o futuro, porque essa é nossa maneira de agir. Assim, o *nhande rekoram idjypy* [mitos] é muito mais que uma história, ele nos mostra a boa maneira de viver. Então, para nós, o mais importante é praticá-lo, não basta tê-lo somente na cabeça, porque *teko* é nossa vida”, afirma um de nossos colaboradores Mbya. O pensamento guarani é holista, pois estabelece que todas as partes do seu sistema sócio-cultural e cosmológico estão integradas. Assim, para eles, elementos como a *poaraei* (rezas noturnas), o ritual do “culto aos ossos” (Litaiff, 1999), a mobilidade, a reciprocidade etc., só farão sentido se relacionados à totalidade que os engloba, ou seja, *teko*, a cultura. Investido de um movimento inteligível necessariamente em direção ao mundo empírico, o pensamento mítico guarani se apresenta como o momento de um processo mais amplo de síntese. Partindo de nossa análise e da afirmação de Lévi-Strauss (1971, p. 605), que proclama a unidade do pensamento e do mundo (guardando as devidas diferenças vistas arriba): “o pensamento e o mundo... são duas manifestações correlatas de uma mesma realidade”, concluímos que ideologia e atitudes, vistas aqui como a totalidade das atividades humanas,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

podem ser antagônicas, mas necessariamente relacionais. Assim, é fundamental apontar que a divisão entre esses dois domínios, pode ser vista como resíduo inerente ao método analítico característico do pensamento ocidental.

### Referências:

- BLOCH, Maurice. “*Le cognitif et l’ethnographique*” In: **Études et notes** . Gradhiva, 17, Paris, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d’une Théorie de la Pratique** . Librairie Droz, Genève, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Raisons Pratiques. Sur la théorie de l’action**. Éditions du Seuil, Paris, 1994.
- CADOGAN, Léon. “*Las Tradiciones Religiosas de Los Mbya-guarani del Guaira*” In: **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay** . VII - 1, Asuncion, 1946.
- \_\_\_\_\_. “*Ayvy-Rapyta (fundamentos da linguagem humana)*” In: **Revista do Museu Antropológico**. Vol. 1 e vol. 2. São Paulo, 1953 e 1954.
- CRÉPEAU, Robert R. “*La continuité du vécu et la capacité transformatrice du rite: un exemple amazonien*” In: **L’Éthnographie**. n. 89, 1. Université de Montréal. Québec, 1993.
- \_\_\_\_\_. “*Mythe et Rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional*” In **Religiologiques**, n. 10, UQAM. Québec, 1994.
- \_\_\_\_\_. “*Une écologie de la connaissance est-elle possible?*” In: **Anthropologie et Sociétés** . Vol.20, n.3. Québec, 1996.
- DAVIDSON, Donald. “*The social aspect of language*” In **The Philosophy of Michael Dummett** . Dordrecht, Boston, 1994.
- \_\_\_\_\_. “*La mesure du mental*” In Pascal Engels. Lire Davidson . **Interpretation et holisme** . Éditions de L’Éclat, Paris, 1994b.
- DURKHEIM, Émile. **Pragmatismo e Sociologia** . Unisul/UFSC: Tubarão/Florianópolis (tradução: Aldo Litaiff), 2004.
- \_\_\_\_\_. **Les formes élémentaires de la vie religieuse** . Librairie Générale Française, Paris, 1991.
- JAKOBSON, R. “*Le Langage commun des Linguistes et Anthropologues*” In **Essais de Linguistique Générale**. Éd. de Minuit, Paris, 1963, v. II.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura** . Os Pensadores, Editora Abril Cultural, Victor Civita. São Paulo, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mythologiques I. Le Cru et le cuit**. Librairie Plon, Paris, 1964.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- \_\_\_\_\_. **Mythologiques II. Du Miel aux Cendres**. Librairie Plon, Paris, 1966.
- \_\_\_\_\_. **Mythologiques III. L'origine des manières de table**. Librairie Plon, Paris, 1968.
- \_\_\_\_\_. **Mythologiques IV. L'Homme nu**. Librairie Plon, Paris, 1971.
- LITAIFF, Aldo. **As Divinas palavras: representações Étnicas dos Mbya-guarani do Rio de Janeiro**. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Les Fils du Soleil: mythes et pratiques des Indiens Mbya-guarani du littoral du Brésil". Thèse présentée à l'Université de Montréal, Québec, 1999.
- MAUSS, Marcel. **Sociologie et Anthropologie**. Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- MELIÀ, Bartomeu. **O Guarani, uma bibliografia etnográfica**. FUNDAMES - FISA, Santo Ângelo, 1987.
- PLATÃO. **A República**. Universidade de Brasília, DF., 1996.
- PEIRCE, Charles S. "La Logique de la Science" In: **Revue Philosophique**. Paris: 1878-9, tome VI et VII.
- \_\_\_\_\_. **Sémiotica (The Collected Papers)**. Editora Perspectiva, São Paulo, 1977.
- POUILLON, Jean. "La fonction mythique" In: **Le Cru et le su**. Librairie XXe siècle, Ed. Seuil, Paris, 1993.
- RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton University Press, 1979.
- SCHADEN, Egon. "Características específicas da cultura Mbya-guarani" In **Revista de Antropologia**, vol. XI, São Paulo, 1963.
- \_\_\_\_\_. **Aspectos Fundamentais da cultura Guarani**. Editora EDU da Universidade de São Paulo, 1974.
- WITTGENSTEIN, Ludvig. **Investigações Filosóficas**. Os Pensadores. Abril Cultural, Victor Civita, vol. XLVI, São Paulo, 1975.