

Discurso mítico e práticas sociais dos índios Guarani-Mbya

Aldo Litaiff¹

Resumo: Nosso objetivo nesse artigo é apresentar os resultados de investigações partindo 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 as práticas entre os índios Guarani-Mbya. Com isto, pretendemos aprofundar os conhecimentos sobre esse segmento da população catarinense e contribuir para um debate teórico que é central, não só para as Ciências da Linguagem, como para as Ciências Humanas.

Palavras-chave: Índios Guarani. Antropologia. Pragmatismo. Mito.

INTRODUÇÃO: CARACTERIZAÇÃO DOS GUARANI-MBYA

Entre os povos da América que entraram em contato com os Europeus desde os primórdios da colonização, os Guarani constituem um bom exemplo daqueles que conseguiram sobreviver até os dias de hoje, preservando os aspectos mais importantes de sua cultura. Contudo, esses autóctones, que no Brasil tiveram

¹ Doutor em Antropologia Cultural (Université de Montréal, Canadá, 1999); Pós-Doutor (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, França, 2005). Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina e pesquisador do Museu da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: aldo.litaiff@ufsc.br

Revista Língua & Literatura	Frederico Westphalen	v. 14	n. 24	p. 251- 275	Recebido em: 24 abr. 2013. Aprovado em: 16 ago. 2013.
-----------------------------	----------------------	-------	-------	-------------	----------------------------------------------------------

populações inteiras dizimadas, continuam a sofrer um violento processo de extermínio; contudo, formam uma das sociedades indígenas brasileiras mais numerosas, tendo uma extensa bibliografia.

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. Tanto sobre o litoral como no interior dos estados do sul e do sudeste do Brasil, os Mbya e os Chiripa têm sido vizinhos, por vezes coabitando uma mesma aldeia onde, em razão de suas características culturais, podem ocorrer conflitos.

Aldo Litaiff

252

Atualmente existem quatro grupos guarani: *Chiriguano*s na Bolívia (70.000), *Kayowa* (19.000), *Chiripa* ou *Nhandeva* (10.000) e Mbya (15.000)², distribuídos no centro oeste, sul e sudeste do Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai. Sobre o litoral sul e sudeste brasileiro encontra-se uma grande concentração de Mbya e de Chiripa³, habitando o território onde viveram os Carijo-guarani, seus ancestrais, até seu desaparecimento no século XVII. Esses lugares são pontos de referência histórica e mitológica importantes para o deslocamento de populações mbya, uma vez que eles ainda possuem nomes guarani e que esta nomenclatura se refere à topografia local. Isto demonstra o grande conhecimento que os índios possuem 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 durante a conquista (Litaiff, 1999).

Os Mbya, que antigamente só habitavam as florestas do sul da América do Sul, atualmente circulam também sobre as rodovias, visitando suas famílias, procurando terras, vendendo o artesanato que produzem ou buscando trabalho temporário

² É importante sublinhar que devido aos constantes deslocamentos de populações, é muito difícil precisar o número de Mbya.

³ O povo Chiripa é o resultado da unificação de três grupos de culturas diferentes: os Apapocuva, os Oguauiva e os Taningua (NIMUENDAJU, 1987).

ou sazonal. A saúde, sobretudo a grave desnutrição que afeta as crianças, e a falta de terras constituem ainda seus maiores problemas (LITAIFF, 1999). O Guarani, e em particular o Mbya, é um desterrado, um estrangeiro em seu próprio território. O notório antropólogo catarinense nascido em São Bonifácio, Egon Schaden declara que apesar dos trabalhos existentes, ainda estamos longe de um conhecimento exaustivo dos grupos guarani. Para esse autor, é fundamental fomentar pesquisas de campo que abordem contextos específicos, pois, “é necessário destruir a imagem de que a sociedade guarani já é bastante conhecida e insistir sobre a urgência de se retomar os estudos desta cultura com referência às suas variantes regionais” (SCHADEN, 1963, p. 83).

O Guarani é considerado “o índio clássico”, símbolo nacional, imagem do indígena brasileiro, tema de óperas e de poesia. O pesquisador paraguaio Léon Cadogan (1946) insistia sobre o fato de que esses índios eram aparentemente tão conhecidos que estudá-los pareceria supérfluo: todavia, o autor esclarecia que esse conhecimento era ainda bastante superficial.

O Guarani é visto pelo branco como vagabundo, preguiçoso, bêbado, feio, sujo e ladrão, à margem da população brasileira. Um dos principais fatores de reforço aos estereótipos oriundos do etnocentrismo dos Ocidentais é a má-fé e/ou o desconhecimento da história e das características atuais deste povo. Para alguns, esses índios “não são nem mesmo brasileiros” (CADOGAN, 1946), não tendo, portanto, nenhum direito a qualquer reivindicação. Brancos, assim como outros índios que entraram em contato com os Mbya, consideram esses últimos “seres inferiores atrasados no tempo”, os últimos na hierarquia da sociedade nacional.

Isto se deve principalmente ao fato dos Mbya se recusarem a ser “civilizados”, preferindo habitar no interior das florestas, longe do homem branco, conservando sua religião e língua. Índios e brancos temem esse Guarani humilde e tímido, e não confiam nele. Os próprios Mbya se veem como “a mais simples nação e a mais pobre de todas”, demonstrando uma visão pejorativa de suas próprias características culturais, num processo de “se ver com os olhos do outro” (CADOGAN, 1946, p. 11).

Por outro lado, contrariamente aos índios da região do Xingu, por exemplo, o Guarani carrega consigo a imagem do

índio integrado, que usa vestimenta ocidental e fala português. Todavia, para sobreviver o Mbya se viu obrigado a incorporar certos aspectos da cultura europeia a sua cultura milenária, se adaptando em parte, mas preservando importantes aspectos de sua religião, organização social, língua e mitologia.

Portanto, 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.

Quase todos os autores da área (MELIÁ, 1987) concordam acerca da importância fundamental do conceito de *teko* “costumes, hábitos”, e do fato de que os Mbya circulam sobre o litoral principalmente por causa do mito da Terra sem Mal. Entretanto, até há pouco tempo, não existiam etnografias que analisassem, de maneira aprofundada e adequada, o mito de *Yvy mara ey* como uma orientação possível para os deslocamentos de população mbya atuais. Conseqüentemente, esta pesquisa utiliza dados etnográficos como campo de demonstração empírica de hipóteses concernente à relação entre o pensamento mítico e as práticas sociais indígenas, com a intenção de contribuir a uma melhor e mais ampla compreensão da cultura e da sociedade guarani.

1 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). Analisare-

mos também as relações entre estas questões e os conceitos de “hábitos” de Charles S. Peirce e de “*habitus*” de Pierre Bourdieu.

A dicotomia “pensamento/mundo” é uma herança da tradição platônico-aristotélica, trazida ao centro do pensamento moderno pelo filósofo francês René Descartes e, posteriormente, pelo filósofo alemão Immanuel Kant (1781/1974), que define 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 aristotélicas *a priori* do pensamento com as sintéticas do empirismo) seriam os princípios de verdade da “doutrina” que Kant denomina “A crítica da razão pura”, que fundaria as crenças do saber filosófico e científico.

Durante suas últimas aulas ministradas na Sorbonne (realizadas entre 1913 e 1914)⁴, 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)⁵, o fundador da escola francesa de sociologia analisa os conceitos de verdade, realidade e representação.

Durkheim opôs a teoria ontológica do conhecimento, segundo a qual a razão seria uma faculdade rígida e imutável, a uma teoria sociológica do conhecimento, na 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 prin-

⁴ 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”.

⁵ Nesta obra E. Durkheim ([1912] 1991) expõe sua teoria sociológica do conhecimento.

cipais têm sua origem nas crenças religiosas “primitivas”. Mas, se a religião é “uma coisa social”, conseqüentemente, as representações religiosas são representações coletivas. Logo, as categorias que seriam a essência de nosso saber são de origem religiosa, e, desta maneira, devem ser também coisas sociais, impessoais, produtos do pensamento coletivo (DURKHEIM, [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.

Segundo o pragmatismo, 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.

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 (1978, 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”⁶, 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

⁶ 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”.

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 autocontrolado 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 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...” (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 (BOURDIEU, 1972, 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 com-

plexas 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 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, segundo Donald Davidson (1994, p. 1-16), é o elemento essencial (mais que a significação) no processo de comunicação. Esse autor 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 eliminada⁷. Davidson (1994b, p. 48) propõe um modelo de “triangulação”⁸ que liga o locutor e o intérprete aos objetos

⁷ Para Durkheim (1991, p., 719) a conversação é um ato social que consiste em uma “troca de conceitos”.

⁸ A “triangulação” é o paradigma do “jogo de linguagem”, no sentido que o dá L. Wittgenstein (1975).

do mundo, onde esses três elementos ocupam os três 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 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... (1994 B, p. 49).

2 ESTUDOS SOBRE A MITOLOGIA DAS POPULAÇÕES INDÍGENAS: LÉVI-STRAUSS

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). 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 significativa” (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” (1962, p. 19)⁹. Lévi-Strauss (1962, p. 14) afirma 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. Esse 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

⁹ 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.

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 precisos¹⁰. 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.

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

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

¹⁰ Para uma crítica do estruturalismo, ver também P. Bourdieu (1994, p. 19-24).

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, cuja 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, 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).

Aldo Litaiff

262

Entretanto, existiria uma espécie de “antilógica”¹¹ no pensamento mítico? A nosso ver, a “contradição” vislumbrada entre pensamento 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 reinterpretado e adaptado pelos indivíduos em suas sociedades. Assim, existiria um desacordo aparente entre esse tipo de pensamento e as práticas sociais. Não obstante, com a atribuição de sentido ao mito¹² 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).

O mito tem uma importante função comunicacional, já que a comunicação se desenvolve entre pessoas que compartilham 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, pode ser visto como uma:

...história anônima que circula [...] porque ela ainda “fala”, faz sempre sentido, para aqueles que a transmitem

¹¹ Segundo Durkheim (1981, p. 159-161; 1991, p. 162-248), o mito é “uma doença do pensamento” ou “o escândalo lógico”.

¹² Para G. Frage, o sentido são todas as afirmações sobre um objeto, que é sua referência. O sentido é então o pensamento.

[...] 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 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, p. 52-54)

*Discurso mítico e
práticas sociais dos
Índios Guarani-
Mbya*

3 TEORIA E PRÁTICA

263

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 ciência considerou como um ideal. Para Crépeau (1996, p. 27) os mitos descrevem fronteiras topológicas entre domínios, ou “campos” (BOURDIEU, 1994), e as interações entre seus elementos humanos e não humanos. A ideia 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, 1996).

Segundo Rorty (1979), Crépeau (1996, p. 26) assinala que a linguagem é um meio de ligar os objetos entre si, e de atribuir-lhes propriedades relacionais. Segundo Crépeau, o que torna verdadeiramente vermelho um objeto considerado como tendo esta cor são as relações dos interlocutores que emitem uma frase considerada verídica a seu respeito, do tipo: “isto é vermelho”. Esta

proposição torna-se verdadeira pela “interação comunicacional entre humanos emitindo proposições verídicas a seu respeito e que, conseqüentemente, chegam a um entendimento sobre o uso contextual da proposição” (CRÉPEAU, 1996, p. 27). 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 constitui o contexto proposicional de um mundo necessariamente compartilhado pelos atores sociais que, somente desta forma, são capazes de “triangular” seu sentido. Para Crépeau, a triangulação não se efetua entre o sujeito e o mundo, mas no interior de um contexto de comunicação: nosso conhecimento do mundo está intimamente vinculado ao contexto social e histórico de sua aquisição.

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 polos 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 ao qual 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, 1997a., 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 na qual o sujeito se torna um espectador contemplativo, mas de uma concepção interacionista onde o ator é um sujeito ativo. Seguindo Davidson (DAVIDSON, apud CRÉPEAU, p. 8-9),¹³ 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 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. (CRÉPEAU, 1996, p. 9)

Considerando as críticas aqui apresentadas, e nossos dados colhidos durante vinte e cinco anos de trabalho de campo entre os Guarani do Brasil, constatamos que as teorias da ação, o

¹³ 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, em oposição à *ka’aguy*, a “mata virgem”. Assim, a *ka’aguy* engloba os elementos *oo* e *taba*. Seguindo Crépeau, 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” (1996, p. 14).

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. O mito tem um sentido estabelecido por um acordo, na maioria das vezes tácito, entre os indivíduos em sua comunidade de origem, em consonância ao contexto sócio-histórico. Esse consenso é geralmente tácito, mas ele próprio pode ser discutido em caso de desacordo. Vimos anteriormente que o consenso coletivo, que constitui o “senso comum”, é fundamental para “fixar um hábito”. Através dos hábitos, os conceitos do pensamento mitológico justificam e orientam as ações individuais e coletivas. No caso guarani, o conceito de *teko*, similar às noções de hábito, delimita, por exemplo, as fronteiras étnicas entre os Mbya e a sociedade nacional.

A título de recurso heurístico, em nossas pesquisas seguimos o modelo unificador da teoria da significação e da ação, sugerido por 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 in-

terlocutor 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 a que nós chamamos 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 retotalizar 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)¹⁴.

Nesta filosofia do concreto, uma grade preconcebida é aplicada a todas as situações empíricas com as quais ela tem afinidade suficiente 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 pensa-

¹⁴ 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, apud LÉVI-STRAUSS, 1962, nota 196).

mento que possui “dimensão realmente filosófica” (BOCHET, apud LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 204). Esses suportes ideográficos são o resultado da organização conceitual do meio natural em função do esquema dualista inato. 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 (1962, 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. Essa atitude lembra um episódio do mito dos irmãos, onde *Kuaray*, o sol, mostra alguns frutos a seu irmão, *Jacy*, a lua. Mesmo não sabendo narrar o mito, as crianças comportam-se de acordo com suas premissas.

Ainda que os índios mais jovens não sejam capazes de reproduzir os mitos, eles conhecem bem suas “unidades mínimas” ou “mitemas” (adaptação da noção de “fonemas” de F. de Saussure (ver LITAIFF, 1999; JAKOBSON, R. *Essais de Linguistique Générale*, 1963), ou as “praticam” em suas atividades diárias.

De acordo com as ideias 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 (1995, p. 52) ressalta, portanto, a existência de conceitos não verbalizados pelos informantes, que participam das 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”¹⁵, exemplifica Bloch (1995, p. 23).

É através de sua própria atividade corporal que a criança

¹⁵ 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.

mbya 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. Como exemplo, em suas incursões de coleta nas florestas, os adultos quase sempre estão acompanhados por crianças e adolescentes que recebem explicações míticas causais relativas à origem de vegetais e animais.

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 de seus mitos e de sua 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 da coletividade. É assim *teko*, enquanto modelo de comportamento, vai servir como medida, organizando as ações sociais e individuais. Todavia, segundo o contexto, algumas partes do discurso podem ser vistas pela comunidade como sendo verdadeiras ou questionáveis. Com o objetivo de adaptar certas crenças ao contexto histórico, estas poderão ser questionadas visando o consenso, enquanto outras não. Se considerarmos que em uma sociedade estamos sempre em relação proposicional uns com os outros¹⁶, durante as discussões os Mbya negociam o sentido do

¹⁶ 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.

mito em um contexto de justificação visando convencer os participantes e unificar suas práticas. Através das narrativas míticas, os Mbya circulam de um contínuo inicial em direção ao descontínuo social, cultural e histórico. Então, 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.

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 de pensamento como o mítico e o religioso. Todavia, concordamos com o filósofo alemão Nietzsche (apud 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 “a” maneira, mas sim “uma” maneira de buscar “verdades”. Mas como evitar as atitudes reducionistas adjacentes a certas 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 aproximar lógica, pragmática e retórica no sentido que percebia Peirce no início do século XX” (CRÉPEAU, 1996).

O pensamento guarani é um tipo de “filosofia” fundamentada na ação, desta forma, esses autóctones recusam a possibilidade de uma “Razão pura”, universal e necessária: “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 os

Guarani, 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, a cultura. Investido de um movimento inteligível em direção ao mundo empírico, o pensamento mítico guarani se apresenta como o momento de um processo mais amplo de síntese. Partindo de nossa análise e da afirmação de Lévi-Strauss (1971, p. 605), que proclama a unidade do pensamento e do mundo: “o pensamento e o mundo... são duas manifestações correlatas de uma mesma realidade”, concluímos que ideologia e atitudes, vistas aqui como a totalidade das atividades humanas, podem ser antagonicas, mas necessariamente relacionais. Assim, é fundamental apontar que a divisão entre esses dois domínios da realidade, pode ser vista como resíduo inerente ao método analítico.

O mito se transforma (no sentido de Lévi-Strauss, 1964) em prática a partir do contexto histórico e através do consenso, que ocorre 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 somente 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 dos indivíduos, o que denominamos “intersubjetividade disposicional”. Dessa forma, o contexto histórico se reintroduz no pensamento mítico pela intervenção dos agentes sociais. A transformação do mito em ação é uma atividade individual e coletiva, necessariamente, teórica e prática.

Sabemos que a maioria das comunidades mbya 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 Guarani¹⁷. Como os mitos, todas

¹⁷ 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.

as sociedades e culturas humanas estão em constante transformação. Considerando a extrema capacidade de adaptação desenvolvida pelos Guarani no decorrer dos séculos de contato, acreditamos que, a partir dos dispositivos internos que garantem a continuidade do seu modo de ser, esses povos permanecerão resistindo diante dos constantes assaltos da sociedade envolvente. Os mitos hoje fazem parte de um verdadeiro “arsenal” cultural de resistência étnica. Nesta perspectiva, o discurso sobre a questão da tradição, o conceito de *Yvy mara ey* e outras crenças, constituem categorias emergentes de uma teoria autóctone do contato e da etnicidade.

Aldo Litaiff

272

Mythical discourse and Guarani-Mbya Indians social practices

Abstract: The present paper presents the results from investigations 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 between beliefs, specifically mythological ones, and some practices among the Indians from the Guarani-Mbya nation 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 not only to the Language Sciences, but to the Human Sciences as well.

Keywords: Guarani Indians. Anthropology. Pragmatism. Myth.

Referências

BLOCH, Maurice. Le cognitif et l'ethnographique. *Études et notes*, Paris, n. 17, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Genève: Librairie Droz, 1972.

_____. *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

CADOGAN, Léon. Las Tradiciones Religiosas de Los Mbya-guarani del Guaira. *Revista de la Sociedade Científica del Paraguay*, Asuncion, v. VII, n. 1, 1946. p. 17-35.

_____. Ayvy-Rapyta (fundamentos da linguagem humana). *Revista do Museu Antropológico*, São Paulo, v. 1 e v. 2, 1953 e 1954. p. 22-40.

CRÉPEAU, Robert R. La continuité du vécu et la capacité transformatrice du rite: un exemple amazonien. *L'Éthnographie*, Québec, v. 89, n. 1, 1993. p. 56-79.

_____. Mythe et Rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional. *Religiosiques*, Québec, n. 10, 1994. p. 93-127.

_____. Une écologie de la connaissance est-elle possible? *Anthropologie et Sociétés*, Québec, v. 20, n. 3, 1996. p. 15-32.

DAVIDSON, Donald. The social aspect of language. In: *The Philosophy of Michael Dummett*. Boston: Dordrecht, 1994. p. 104-129.

_____. La mesure du mental in Pascal Engels. In: *Lire Davidson, interpretation et holisme*. Paris: Éditions de L'Éclat, 1994b. p. 7-33.

DURKHEIM, Émile. *Pragmatismo e Sociologia*. Tradução: Aldo Litaiiff, Tubarão: Editora da Unisul; Florianópolis: UFSC, 2004.

_____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Générale Française, 1991.

JAKOBSON, R. *Essais de Linguistique Générale*. Paris: Éd. de Minuit, 1963. v. 2.

KANT, Immanuel. *Critica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, Victor Civita., 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques I. Le Cru et le cuit*. Paris: Librairie Plon, 1964.

_____. *Mythologiques II. Du Miel aux Cendres*. Paris: Librairie Plon, 1966.

_____. *Mythologiques III. L'origine des manières de table*. Paris: Librairie Plon, 1968.

_____. *Mythologiques IV. L'Homme nu*. Paris: Librairie Plon, 1971.

Aldo Litaiff

274

LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: representações étnicas dos Mbya-guarani do Rio de Janeiro*. Florianópolis: Editora da UFSC, 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*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

MELIÀ, Bartomeu. *O Guarani, uma bibliografia etnográfica*. Santo Ângelo: FUNDAMES - FISA, 1987.

PLATÃO. *A República*. 2. ed. Distrito Federal: Editora Universidade de Brasília, 1996.

PEIRCE, Charles S. La Logique de la Science. *Revue Philosophique*. Tome VI et VII. Paris, 1878-9.

_____. *Sémiotica* (The Collected Papers). São Paulo: Perspectiva, 1977.

POUILLON, Jean. La fonction mythique. In: *Le Cru et le su*. Paris: Ed. Seuil, 1993. p. 11-37.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

SCHADEN, Egon. Características específicas da cultura Mbya-guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. XI, 1963. p. 84-101.

_____. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Editora EDU da Universidade de São Paulo, 1974.

WITTGENSTEIN, Ludvig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. v. 46.

Discurso mítico e
práticas sociais dos
Índios Guarani-
Mbya
