

Antropologia e linguagem: uma abordagem neo-pragmatista¹

Aldo Litaiff²

RESUMO

Nosso principal objetivo neste artigo é, partindo de uma breve análise bibliográfica sobre mitologia, de um quadro teórico centrado principalmente no chamado “neo-pragmatismo” de Richard Rorty e na “filosofia pós-analítica” de Donald Davidson, destacar algumas importantes questões concernentes à relação entre crenças, narrativas e outras práticas. Com isto, pretendemos contribuir num debate teórico central, não só para os Estudos da Linguagem e Antropologia, como para toda as Ciências Humanas.

PALAVRAS-CHAVE

Linguagem, pragmatismo, antropologia, índios guaranis.

¹ Este artigo foi escrito a partir de minha tese apresentada em dezembro de 1999, ao Departamento de Antropologia da Universidade de Montreal, Canadá. Redigido em francês, o texto foi traduzido para o português por Cláudia P. Gonçalves.

² Docente do Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina. Antropólogo do Museu da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Antropologia Cultural pela Universidade de Montreal, litaiff@cfh.ufsc.br

INTRODUÇÃO

Entre os povos da América que entraram em contato com os Europeus desde os primórdios da colonização, os Guaranis constituem um bom exemplo daqueles que conseguiram sobreviver até os dias de hoje, preservando os aspectos mais importantes de sua cultura e organização social. Contudo, estes povos que no Brasil tiveram populações inteiras dizimadas, continuam a sofrer um violento processo de destruição.

Os Guaranis constituem uma das sociedades indígenas brasileiras mais numerosas. Atualmente existem quatro grupos guaranis: *Chiriguano*s na Bolívia (60.000), *Kayowa* (17.000), *Chiripa* ou *Nhandeva* (8.000) e Mbya (12.000),³ 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 Chiripa⁴, habitando o território onde viveram os Carijós-guaranis, seus ancestrais, até seu desaparecimento no século XVII. Estes lugares são pontos de referência histórica e mitológica importantes para o deslocamento de populações mbya, uma vez que eles ainda possuem nomes guaranis e que esta nomenclatura se refere à geografia local. Isto demonstra o grande conhecimento que os índios possuem sobre as características ecológicas desta região. Estes Guaranis 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 estes *amba* estão localizados nos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista (LADEIRA, 1992, p. 58).

Provenientes do interior da América do Sul (Paraguai, Argentina e do estado brasileiro do Mato Grosso do Sul), os Guaranis atuais

³ É importante sublinhar que, devido aos constantes deslocamentos de populações, é muito difícil precisar o número de Mbya.

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

chegaram ao litoral do Brasil no final do século XIX, forçados pela invasão de suas terras por colonizadores, pelos conflitos com outros autóctones, e, principalmente, em busca de *Yvy mara ey*, a “Terra sem Mal”. Tanto 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. Nesta região encontram-se atualmente treze *tekoa* ou aldeias guaranis, dentre as quais onze são exclusivamente mbya,⁵ duas estão divididas entre os Mbya e os Chiripa (mas sobre o controle destes últimos, que vêm os primeiros como invasores), e três outras (Itariri e Bananal, no estado de São Paulo, e Biguaçu, no estado de Santa Catarina, à 25 quilômetros ao norte da cidade de Florianópolis) pertencem aos Chiripa.

Um dos principais fatores de reforço aos estereótipos oriundos do etnocentrismo dos Ocidentais é a má-fé e/ou o desconhecimento da história e das características atuais destas populações. Paradoxalmente, o Guarani é considerado “o índio clássico”, símbolo nacional, imagem do indígena brasileiro, tema de óperas e de poesia. O pesquisador paraguaio Léon Cadogan (1949, p. 21-22), insiste sobre o fato de que estes índios são aparentemente tão conhecidos, que estudá-los pareceria supérfluo. Todavia, o autor (*id.*) esclarece que esse conhecimento é ainda bastante superficial. O Guarani, enquanto índio, 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. Outros grupos que formam a etnia guarani (Chiripa, Kayova e Chiriguanos), assim como outros índios que entraram em contato com os Mbya, consideram estes últimos “seres inferiores atrasados no tempo”, os últimos na hierarquia da sociedade nacional. Isto se deve, principalmente, ao fato dos Mbya se recusarem a ser “civilizados”, preferindo habitar no interior das florestas, longe do homem branco, conservando sua religião, “falando

⁵ Em consequência dos deslocamentos de populações, até a década de 80 os Mbya não tinham nenhuma aldeia no Brasil.

uma língua estranha e vivendo como animais”. Índios e Brancos temem e não confiam neste Guarani humilde, tímido e mal vestido. Os próprios Mbya se vêem como “a mais simples nação e a mais pobre dentre todas”, demonstrando uma visão pejorativa de suas próprias características culturais, num processo de “se ver com os olhos do outro” (*ibid.*, 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, como veremos, para sobreviver o Mbya se viu obrigado a incorporar certos aspectos da cultura européia a sua cultura milenária, se adaptando em parte, mas preservando partes importantes de sua religião, organização social, língua e mitologia. Estes Guaranis constituem um grupo com “forte etnicidade” (*ibid.*), sendo esta uma das suas características mais importantes e interessantes.

Os Mbya que, desde o período pré-colonial, habitam uma vasta região de floresta, desde o litoral brasileiro até os contrafortes andinos, hoje circulam sobre as rodovias do Estado do Mato Grosso do Sul, e da região sul e sudeste, visitando parentes, procurando terras, vendendo o artesanato que produzem, ou buscando trabalho temporário. A saúde, a grave subnutrição que afeta sobretudo a população infantil, e a falta de terras, constituem seus maiores problemas (LITAIFF, 1996). O Guarani, e em particular o Mbya, é um desterrado, um estrangeiro em seu próprio território. O antropólogo Egon Schaden (1963, p. 83) declara que, apesar das pesquisas existentes, ainda estamos longe de um conhecimento exaustivo dos grupos guaranis. Para este 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”.

Analisando a literatura especializada, constatamos que desde os trabalhos de Léon Cadogan, Egon Schaden e Bartolomeu Melia, sobretudo no Paraguai e no Brasil, não existem etnografias consagradas às especificidades deste grupo. Portanto, foi extremamente importante realizarmos novo trabalho junto às comunidades guaranis, em

detrimento às pesquisas que possam reduzir as características de cada contexto a uma visão generalizadora deste povo. Pesquisamos então, durante doze anos, todas as aldeias dos índios Mbya-guarani do litoral sul e sudeste do Brasil, 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 guarani.

Quase todos os autores (MELIA, 1987) concordam sobre a importância fundamental do conceito de *teko* (“costumes, hábitos”) ou *nande reko* (“nossos hábitos”), e sobre o fato que os Mbya circulam sobre o litoral principalmente por causa do mito da Terra sem Mal. Entretanto, não existe nenhuma etnografia que analise de maneira aprofundada e adequada o mito de *Yvy mara ey* como uma orientação possível dos deslocamentos atuais de população mbya. Tampouco existe uma etnografia completa dos Mbya do Brasil (*id.*). Conseqüentemente, esta etnografia dos Mbya-guaranis do litoral brasileiro utiliza a busca da “Terra sem Mal” e o fenômeno do deslocamento de populações como campo de demonstração empírica de nossas 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.

Nosso principal objetivo neste artigo é, partindo de uma breve análise bibliográfica sobre mitologia, de um quadro teórico centrado principalmente no chamado “neo-pragmatismo” de Richard Rorty e na “filosofia pós-analítica” de Donald Davidson, destacar algumas importantes questões concernentes à relação entre crenças, narrativas e outras práticas. Com isto, pretendemos contribuir, num debate teórico central, não só para a Antropologia e os Estudos da Linguagem, como para toda as Ciências Humanas.

TEORIAS DA CRENÇA E DA VERDADE

Na análise das mitologias, uma das questões que ainda provoca muitas polêmicas entre os autores é a relação entre mito e ação. A fim de melhor compreender este 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, [1913] 1955/1981). Analisaremos também as relações entre estas questões e os conceitos de “hábitos” de Charles S. Peirce e de “*habitus*” de Pierre Bourdieu. Uma das principais contribuições deste artigo é apresentar as idéias e as críticas do neo-pragmatismo à teoria da representação.

A dicotomia “pensamento/mundo” é uma herança da tradição platônico-aristotélica, trazida ao centro do pensamento moderno por Descartes [1637] (1946) e Kant [1781] (1974) posteriormente. Kant define a “verdade” como uma correspondência entre o conhecimento e o objeto, questionando-se sobre qual é o princípio geral da verdade e do saber. De acordo com o filósofo, a lógica, como regra universal e necessária do pensamento, deveria fornecer este princípio. Todavia, um conhecimento pode estar correto em relação a sua forma, mas estar em contradição com o seu objeto. Se a lógica não pode descobrir os erros do conteúdo, ela seria então insuficiente para construir uma verdade material. Logo, nada se pode afirmar sobre a verdade dos objetos da realidade sem ter informações sobre o objeto. Os julgamentos “*sintéticos a priori*” (a combinação das categorias *a priori* do pensamento com as sintéticas) seriam os princípios de verdade da “doutrina” que Kant denomina “A Crítica da Razão Pura” (*id.*), que fundará as crenças do saber filosófico e científico ocidental.⁶

⁶ Para uma discussão a respeito das crenças científicas: Peirce (1978) e Kuhn (1972).

Émile Durkheim, durante suas últimas aulas de sociologia na Sorbonne (realizadas entre 1913 e 1914),⁷ buscou renovar o racionalismo francês através de uma apresentação crítica do pragmatismo, principalmente o *Pragmatisme* de James (1968). A partir de sua obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)⁸ o autor 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, são ligadas necessariamente à história e à vida da humanidade. 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”. 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, a fonte do conhecimento é a sociedade.

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,⁹ e não uma tentativa de representar a natureza. Peirce (1978, p. 130) completa esta visão com a definição de crença como um hábito da ação. De acordo com este autor, a teoria da “verdade como cópia da natureza” produziria uma visão fragmentada do mundo, pois ela separa

⁷ Este curso foi publicado postumamente, após o apelo de Marcel Mauss, sob o título *Pragmatisme et Sociologie* [1955] (1981). Como sublinha Crépeau (1996, p. 18): “Le cours de Durkheim à la Sorbonne (1913) que Mauss (1925) qualifia de ‘couronnement de l’oeuvre philosophique de Durkheim’, reconstitué par A. Cuvillier à partir des notes de deux étudiants et pour la première fois publié en 1955, est d’autant plus intéressant qu’il suit immédiatement la parution, en 1912, de l’oeuvre maîtresse de Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* et qu’il reprend essentiellement les conclusions formulées en 1901-1902 au sujet des classifications”.

⁸ Nesta obra Durkheim [1912] (1991) expõe sua teoria sociológica do conhecimento.

⁹ Entretanto, criticamos esta visão utilitarista do pragmatismo de James e Dewey.

pensamento e realidade. Ao contrário, segundo o autor (*id.*, p. 220), o que caracteriza a realidade das coisas é o tecido de influências causais que elas exercem umas sobre as outras.¹⁰

Segundo o Pragmatismo, a divisão entre pensamento e comportamento 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 estes autores, o “real” é a base do conceito. 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 destes pontos de vista são a continuidade entre o sujeito e o objeto e a similaridade entre o pensamento e o mundo.

Uma das mais significativas contribuições de James (1968) e de Dewey (1980) a esta discussão é a de terem apontado a importância do indivíduo na sociedade, tendo este um papel ativo no processo de produção do conhecimento. Assim, o pragmatismo de James é uma teoria do indivíduo, visto que para ele os hábitos são de ordem psicológica. Entretanto, o pragmatismo de Peirce, enquanto parte de sua semiótica, é uma teoria social do signo, pois ele explica os fatos psicológicos a partir de fatos externos. Peirce e James concordam sobre a idéia de que não há verdades *a priori*. Para Peirce, existiria uma identificação entre a verdade e a opinião destinada a receber o consentimento da sociedade.¹¹ De acordo com o seu conceito de “comunidade de signos”, “se o sujeito individual perdeu seu estatuto de substância autocrítica, é porque o universo de signos se tornou uma comunidade, uma democracia onde os interpretantes não são mais sujeitos que utilizariam os signos conforme seu desejo, mas um bem comum que a linguagem transmite e que a ação fecunda. Esta

¹⁰ Sobre a questão da causalidade, ver Descola (1988).

¹¹ Rorty (1979, p. 294) critica esta visão “idealista” de Peirce.

comunidade é a garantia da realidade e da verdade” (DELEDALLE, 1978, p. 251). Contrariamente a James, Peirce fala do “homem signo” (os intérpretes que têm uma experiência necessariamente social) e não do indivíduo, pois “a experiência do indivíduo não é nada se ela está isolada” (*id.*). Desta maneira, o homem social, dotado de hábitos, da língua e de outros signos, é o “mais perfeito dos signos” (*ibid.*, p. 252). Percebe-se aqui que James e Peirce não são capazes de resolver a questão da divisão entre pensamento e mundo, dicotomizando indivíduo e sociedade.

O conceito de “hábito” de Peirce¹² e a noção de “*habitus*” de Pierre Bourdieu¹³ têm importância central para a compreensão da questão das crenças e das ações humanas, podendo nos auxiliar na análise da relação entre mitologia e práticas sociais. De acordo com Peirce, o caráter essencial da crença é o de estabelecer hábitos de ação, regras de conduta: “estar pronto a agir de uma certa maneira em dadas circunstâncias e quando aí se é impelido por algo que leva à ação, isto que é um hábito, e o hábito deliberado ou auto-controlado é precisamente uma crença” (DELEDALLE, 1978, p. 132; GAUCHOTT, 1992, p. 15). Os hábitos são o sentido de um pensamento, e este sentido se encontra na ação: “para determinar a significação de um conceito, é necessário considerar quais são suas conseqüências práticas; a adição de todas suas conseqüências é a significação desta concepção” (PEIRCE, 1977, p. 195). Os hábitos seriam então, em si mesmos, tendências à ação resultantes das experiências anteriores de uma pessoa. Bourdieu (1972) afirma que os “*habitus*” são:

des systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c’est-à-dire en tant que principe de génération et déstructuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement “réglées” et

¹² Segundo Durkheim [1912] (1991, p. 720): “chez les individus, par le seul effet de la répétition, des manières d’agir ou de penser se fixent et se cristallisent sous forme d’habitudes”.

¹³ Ver a tradução de Deledalle (1978) dos *Collected Papers* de Peirce. Ver também Bourdieu (1972, 1994), e James (1968) *Le Pragmatisme*.

“régulières” sans être en rien que le produit de l’obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l’action organisatrice d’un chef d’orchestre (BOURDIEU, 1972, p. 174-175).

Segundo o autor (*id.*), deve-se abandonar todas as teorias que tomam explícita ou implicitamente a prática por uma reação mecânica, diretamente determinada pelas condições antecedentes, e inteiramente redutível ao funcionamento mecânico de esquemas preestabelecidos, “modelos”, “normas”, “papéis”, etc. A prática é, portanto, “o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*, entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações [...] 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 como as condições de elaboração desses *habitus*, isto é, a conjuntura [...]” (*id.*, p. 178-179). Em *Praxéologie*, Bourdieu (1994, p. 9-10) considera que a ação humana é a condição primeira de um saber científico do mundo social, colocando-a, desta maneira, no centro da teoria do conhecimento. Assim como os “*habitus*” ou as “estruturas incorporadas”, o “campo” e a “ideologia” são conceitos fundamentais nesta “filosofia”. A partir destes conceitos, o autor busca também criticar a visão racionalista de um indivíduo autônomo e consciente de suas motivações, pois para Bourdieu (1972, p. 170-184) o *habitus* é inconsciente.¹⁴ O *habitus* estaria então na origem da produção da ordem e da construção da teoria da prática, ou o princípio

¹⁴ O que coincide com a visão de Peirce (1978, p. 138) sobre os hábitos.

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 geral¹⁵ parece eficaz para analisar as sociedades complexas. Uma das funções do *habitus* seria a de “dar conta da unidade de estilo que une as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe de agentes [...] O *habitus* é este princípio gerador e unificador que re-traduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unitário, quer dizer, um conjunto unitário de escolhas de pessoas, bens e práticas” (BOURDIEU, 1994, p. 23). A noção de sociedade de classes (intrínseca ao conceito de *habitus*) está necessariamente ligada à de “campo”, que é o espaço social que fornece a uma sociedade humana um modelo de ação que a caracteriza. A autonomia e a impermeabilidade dos diferentes campos de uma mesma comunidade são características inadequadas para compreender as sociedades sem classes. Entretanto, podemos ver as sociedades indígenas como campos da sociedade nacional, com fronteiras bem definidas (cf. LITAIFE, 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), com fronteiras de permeabilidade controladas pela sociedade de origem.

Considerando que o conceito de *hábitos* de Peirce é necessariamente ligado a sua “Semiótica” ou teoria social do signo, e definindo como o sentido do pensamento, ele se aproximaria, portanto, da noção de *habitus* de Bourdieu, visto que este autor a define como o fundamento das crenças que sustentam o sentido da realidade social ou o senso comum (a maneira de julgar e de agir comum a todos os

¹⁵ Ver as críticas de Boudon (1986, p. 226-227).

homens em uma determinada comunidade). Os dois autores consideram estas duas noções como um princípio inconsciente de unificação entre as práticas sociais e as idéias.

* * *

Richard Rorty (1979) critica a concepção do conhecimento da filosofia tradicional (cartesiana e kantiana), que seria a atividade de representação dos objetos exteriores à razão. O autor (id.) declara 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 Dewey de conhecimento como crença, e de Wittgenstein¹⁶ de linguagem como instrumento e não como espelho da natureza, ou seja, uma tentativa de refletir de forma adequada, os objetos do mundo. Rorty (*ibid.*) discute também a visão da filosofia analítica que considera a representação como sendo lingüística, o que, de acordo com ele, não modifica essencialmente a problemática cartesiano-kantiana. De acordo com esta concepção pragmática, o conhecimento é uma questão de conversação e de prática social. Compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da crença. Como principal consequência, o conhecimento não poderá mais ser visto como uma cópia da realidade, e, assim, o espelho da natureza poderá ser destruído. Se o conhecimento, assim como as crenças, é considerado como hábitos de ação, não teremos necessidade de verdades *a priori*.

Rorty critica também a concepção de “experiência”, da visão biológica do pragmatismo de James e Dewey, pois “um sentido de experiência que não reconheceria possíveis divergências entre a experiência e a natureza, simplesmente apagaria os problemas que uma teoria do conhecimento deve discutir” (*ibid.*, p. 59). James e

¹⁶ Ver Wittgenstein (1975) *Investigações Filosóficas*. Para uma análise das relações entre Wittgenstein e a pragmática, ver Tiercelin (1994).

Dewey supõem que a verdade é a correspondência entre a experiência e a realidade, sem resolver o problema do dualismo sujeito/objeto. Estes autores consideraram que a verdade emerge de uma certa relação entre sujeito e objeto, substituindo a noção de cópia por uma relação de “adequação” (James) ou de “interação” (Dewey). Entretanto, suas idéias são vistas aqui também como mediações, mas, observa Rorty (1979, p. 59): “a tentativa de James e de Dewey de dar um ‘compte rendu’ da experiência ‘mais concreta’, mais holista e menos transpassada de dualismo, teria sido supérflua se eles não tivessem tentado fazer da ‘verdade’ um predicativo da experiência, e a tivessem deixado como um predicado de enunciações”. Para este autor (*id.*, p. 60-61), as idéias são partes de nossa experiência.

O aspecto social da linguagem, segundo Donald Davidson (1994, p. 1-16), é o elemento essencial (mais que a significação) no processo de comunicação. Este autor (*id.*) aborda a relação entre nosso conhecimento do espírito dos outros, 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 no ato comunicativo, e que este não é necessariamente predeterminado. Assim, quando há consenso entre duas pessoas no processo de comunicação, existe acordo de opiniões, a dúvida é eliminada¹⁷ e, desta forma, não há mediação (cf. PEIRCE 1878). Davidson (*in*: ENGEL, 1994 B, p. 48) propõe um modelo de “triangulação”¹⁸ que liga o locutor e o intérprete aos objetos do mundo, onde estes três elementos ocupam os pontos extremos de um triângulo: “existem três tipos de conhecimento correspondendo aos três vértices do triângulo: o conhecimento de nossos próprios espíritos, o conhecimento dos outros espíritos, e o conhecimento do mundo compartilhado. Contrariamente ao empirismo tradicional, o primeiro destes saberes é o menos importante, pois se nós o temos, temos também os outros” (*in*: ENGEL,

¹⁷ Para Durkheim (1991, p. 719) a conversação é um ato social que consiste em uma “troca de conceitos”.

¹⁸ A “triangulação” é vista aqui como um “jogo de linguagem”, no sentido que o dá Wittgenstein (1975).

1994b, p. 48). Assim, para Davidson, a idéia 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 um outro espírito e aquela do mundo físico compartilhado. A comunicação, e o conhecimento de outros a espíritos que ela pressupõe, é a base do nosso conceito de objetividade, de nosso reconhecimento de uma distinção entre crença verdadeira e crença falsa.. A comunicação com outros espíritos é a base do conhecimento; ela fornece a medida de todas as coisas” (*ibid.*, p. 49).

OS ESTUDOS SOBRE MITO

O estudo mais importante sobre a mitologia das populações indígenas é certamente o do antropólogo Claude Lévi-Strauss. Faremos aqui uma breve análise de suas *Mythologiques*, a partir das observações e das críticas de Daniel Dubuisson e de trabalhos recentes sobre mitos, que visa destacar os elementos necessários ao nosso estudo. Os conceitos centrais na análise mitológica de Lévi-Strauss foram herdados da Escola Sociológica Francesa (DURKHEIM e MAUSS), da lingüística (SAUSSURE e JAKOBSON – o conceito de estrutura), e da psicanálise (a noção de transformação). Marcel Mauss reconhece a necessidade de métodos da psicologia e da lingüística para os estudos sociológicos (MAUSS, 1968, p. 285-312; LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 37). Jakobson destaca a importância da obra de Peirce para a lingüística, observando que este foi “um dos grandes precursores da análise estrutural [...]” e que “o dia em que nos decidirmos estudar cuidadosamente as idéias de Peirce sobre a teoria dos signos [...] nos daremos conta do precioso recurso que elas trazem às pesquisas sobre as relações entre a linguagem e os outros sistemas de signos” (JAKOBSON, 1963, p. 27-28). Ele (*id.*) destaca ainda que Peirce teria estabelecido que, para o ato da fala, o signo exige dois protagonistas, mas ele precisa, por outro lado, de um “interpretante”. A função do

interpretante seria “substituir um signo por um outro signo, ou um conjunto de signos, que são dados concorrentemente ao signo em questão, ou que poderiam ser substituídos por ele. Aí está o ponto de partida de todas as nossas discussões futuras sobre o tratamento lingüístico de significações [...] uma das teses das mais esclarecedoras de Peirce coloca que o sentido de um signo é um outro signo pelo qual ele pode ser traduzido” (JAKOBSON, 1963, p. 27, 40-41). Faz-se necessário destacar aqui a importância do interpretante (ou do “operador”, como indicamos na análise dos mitos mbya – Litaiff, 1999) no processo de transformação mítica. De acordo com Peirce (1977, p. 261) a atribuição de uma significação a um signo e a relação deste com o seu objeto é estabelecida pelo interpretante, através de seus hábitos.

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”. Ele busca os princípios das leis mentais e assim sua problemática se junta 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 do sensível e do inteligível. Os objetos da experiência seriam inacessíveis às categorias do entendimento, e assim conheceríamos somente representações desses objetos. No “esquema transcendental”, a “Razão” (de acordo com a concepção cartesiana), faria a síntese, unificando essas representações diversas e heterogêneas produzidas por nosso entendimento (KANT, [1781] 1974, p. 23-28). Mas Lévi-Strauss, que segue um outro caminho, tenta abolir esta heterogeneidade entre o “sensível” e o “inteligível”, propondo sua continuidade. Um dos objetivos do estruturalismo é o de lançar pontes entre o pensamento e o mundo. Na abertura do primeiro volume das *Mythologiques (Le cru et le cuit)*, lemos:

Le but de ce livre est de montrer comment des catégories empiriques, comme celles de cru et de cuit, de frais et de pourri, de mouillé et de brûlé, etc., définissables avec précision par la seule observation ethnographique et chaque fois en se plaçant au point de vue d'une culture particulière, peuvent néanmoins servir d'outils conceptuels pour dégager des notions abstraites et les enchaîner en propositions [...] Au

moyen d'un petit nombre de mythes empruntés à des sociétés indigènes qui nous serviront de laboratoire, nous allons effectuer une expérience dont [...] nous attendons d'elle qu'elle démontre l'existence d'une logique des qualités sensibles, qu'elle retrace ses démarches, et qu'elle manifeste ses lois (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 9).

Lévi-Strauss utiliza a noção de “esquema conceitual” que mediará a relação entre as duas categorias kantianas. Este esquema comandaria e definiria as práticas humanas: “nós acreditamos que entre *praxis* e práticas se intercala sempre um mediador que é o esquema conceitual que, pela sua operação, uma matéria e uma forma, uma e outra desprovidas de existência independente, se realizam como estruturas, isto é, como seres empíricos e inteligíveis ao mesmo tempo [...] a dialética de superestruturas consiste... em colocar unidades constitutivas, [...] contrastando por pares, para em seguida [...] elaborar um *sistema*, que enfim atuará como operador da síntese entre a idéia e o fato, transformando este último em signo. O espírito vai, assim, da diversidade empírica à simplicidade conceitual, em seguida da simplicidade conceitual à síntese significativa” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 173-174). Tomando um caminho inverso ao de Kant, partindo do conceito de “signo”, Lévi-Strauss injeta o inteligível no interior do sensível, procurando assim anular a heterogeneidade radical entre estes dois domínios: “graças à noção de signo, trata-se então para nós, sobre o plano do inteligível e não somente do sensível, de tornar as qualidades segundas à disposição da verdade” (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 22). Seguindo Durkheim, Lévi-Strauss 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 mutualmente conversíveis, e podem 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 sujeitos” (*ibid.*, p. 19).¹⁹

¹⁹ Ricoeur (1964, p. 20) qualifica a filosofia de Lévi-Strauss de “kantisme sans sujet transcendantal”, acrescentando em nota de rodapé, que a concepção de inconsciente para ele é “plutôt un inconscient kantien que freudien, un inconscient catégoriel sans référence à un sujet pensant [...] homologue à la nature [...]”, (*id.*) ou seja, impessoal.

Criticando estas propostas do estruturalismo, Crépeau indica que, apesar de suas tentativas, Lévi-Strauss não foi capaz de escapar ao dualismo:

[...] découlant de l'affirmation que nous possédons un système de représentations interne, la notion lévi-straussienne de structure est fondée sur le dualisme du schème (une forme) et du contenu (une matière) [...] à l'image du signe saussurien, la structure est constituée de deux faces qui correspondent au dualisme de l'objectif et du subjectif confondus dans leurs manifestations ou réalisations concrètes (culturelles et autres) (CRÉPEAU, 1996, p. 21-22).

Crépeau (*id.*, p. 23) sustenta que, de um ponto de vista darwiniano, nada justifica que a representação seja colocada no fundamento de nosso conhecimento do mundo, no sentido de que ela dotaria a espécie humana de um modo de apreensão do mundo (o espírito, a racionalidade) radicalmente diferente daquele das outras espécies animais. De acordo com ele, “uma ecologia do conhecimento deve fazer intervir um modelo de história natural e social de aquisição de crenças e do conhecimento de seu meio de vida pelo ator individual” (*ibid.*). Davidson (1994, p. 48), que invoca a analogia da comparação ou “medida” a respeito da interpretação de atitudes proposicionais, observa: “meu conhecimento de conteúdos de um outro espírito, como todo conhecimento, só é possível no contexto de uma visão do mundo correta e amplamente compartilhada. Mas um tal conhecimento difere do conhecimento que eu tenho de meu próprio espírito, pois o conhecimento é necessariamente inferencial e depende, entre outras coisas, de correlações observadas entre o discurso e os outros comportamentos de uma pessoa e dos acontecimentos de nosso ambiente comum” (in: CRÉPEAU, 1996, p. 27).

* * *

Dubuisson em *Mythologies du XXe siècle* (1993) faz uma análise crítica dos três autores que mais contribuíram ao estudo da mitologia: Dumézil, Lévi-Strauss et Eliade. Dubuisson revela que cada um destes

autores colocou no centro de seus questionamentos “axiomas”, fundando uma espécie de cosmologia pessoal que orientaria todo o desenvolvimento teórico: “esta ordem a *priori* [...] se revela como a chave da origem e da interpretação dos mitos” (CRÉPEAU, 1994, p. 143). Para Dumézil (seguindo DURKHEIM), este paradigma²⁰ seria a “Sociedade”; para Lévi-Strauss, o “Espírito Humano”, e para Eliade, o “Sagrado”. Dubuisson, que compara a noção kantiana de “Razão Pura” ao conceito de “ordem” de Lévi-Strauss, critica o aspecto circular das obras destes três autores:

[...] toutes ces oeuvres (même les plus érudites et les plus rationnelles) semblent obéir à une espèce d’engagement ontologique qui, parce qu’il renvoie tacitement à l’existence d’une réalité ordonnée et centralisée autour d’un noyau primordial, exclut, tout aussi tacitement, de reconnaître la pluralité, la diversité et l’hétérogénéité au coeur de l’univers ou de l’homme. Ces oeuvres se referment sur elles-mêmes et ne s’ouvrent prudemment à la réalité tumultueuse que dans la stricte mesure où celle-ci renforce et parachève leur monumentalité (DUBUISSON, 1993, p. 329).

Lévi-Strauss (1964, p. 14) afirma que suas *Mythologiques* seriam uma outra versão dos mitos ameríndios: “assim, este livro sobre os mitos é [...] um mito”, conclui o autor. A partir de um “mito de referência” e de outros mitos de várias sociedades indígenas da América do Norte e da América do Sul, Lévi-Strauss compara e combina motivos ou versões em “pacotes de relações”, para buscar a significação dos “mitemas” (ou unidades de significação) que constituem o mito.²¹ Como vimos acima, este autor pretende, assim, demonstrar a unidade ou a universalidade do espírito humano. De acordo com Durkheim e Mauss, as categorias conscientes oferecem a melhor via de acesso às categorias inconscientes do pensamento indígena, que são as estruturas. Estas não têm conteúdo distinto já que elas são o próprio

²⁰No sentido que Kuhn (1972) atribui à expressão.

²¹Seguindo Durkheim (1991, p. 57): “c’est, en mythologie, un axiome que la partie vaut le tout”.

conteúdo, apreendido em uma organização lógica concebida como propriedade real (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 306). Para Lévi-Strauss (*id*, p. 309), o conceito de estrutura, como atividade inconsciente do espírito humano, oferece um caráter de sistema onde a modificação de um elemento gera a modificação de todos os outros. A noção de estrutura é relacionada à noção de modelo: “todo modelo pertence a um grupo de transformações onde cada um corresponde a um modelo de mesma família [...] as propriedades supra-indicadas permitem prever de que maneira reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos [...] o modelo deve ser construído de tal maneira que seu funcionamento possa dar conta de todos os fatos observados” (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 139). Nesta definição podemos ver o conceito de “transformação” que, com a noção de estrutura, forma o centro da análise lévi-straussiana do mito.

O mito não é um tipo de narrativa sobre a origem das coisas, mas “uma categoria fundamental e original do Espírito, à qual corresponde um pensamento abstrato e lógico, o pensamento mítico” (DUBUISSON, 1993, p. 147). A característica essencial deste tipo de pensamento é a transformação, 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.²² A partir do código binário, a homologia (metáfora) e o “quiasma” (a inversão de termos que ocupam um lugar determinado em uma seqüência mítica), as transformações são efetuadas. Segundo A. Côté (in: GIBEAU, 1994, p. 190 – 205), este método permite ordenar um conjunto de mitos em uma série, formando desta maneira um grupo. O princípio central (ou “lei canônica”) de transformação mítica postula que passando de um mito (ou conjunto de mitos) a outro, se a armadura permanece invariável, a mensagem se inverte ou vice-versa.

Como destaca Pouillon (1993), nos mitos, existiriam inúmeras narrativas, onde o comportamento dos heróis ilustra regras sociais,

²² Para uma crítica do estruturalismo, ver também Alain Côté (in GIBEAU, 1994, p. 183-210), Detienne (1981, p. 11-12) e Bourdieu (1994, p. 19-24).

“opostas àquelas em vigor na sociedade e que elas são construídas para responder às indagações, metafísicas ou ideológicas [...] ou seja, para explicar o mundo” (*id.*, p. 50). 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 seguimos a argumentação de Lévi-Strauss a respeito dos *Tsimshian*, o mito pode expor um sistema de idéias invertidas (como uma imagem em um aparelho fotográfico) que pode se referir a instituições reais:

[...] la relation entre mythes avec le donné est certaine, mais pas sous la forme d'une *re-présentation*. Elle est de nature dialectique [...] les institutions décrites dans les mythes peuvent être inverses des institutions réelles [...] le mythe cherche à exprimer une vérité négative. Les spéculations mythiques autour de modes de résidence [...] ne concernent pas la réalité [...] mais les possibilités inhérentes à sa structure [...] Elles cherchent [...] non à peindre le réel, mais à justifier la côte mal taillée [...] cette démarche propre à la réflexion mythique, implique l'admission [...] que la pratique sociale [...] est entachée d'une insurmontable contradiction [...] Notre conception des rapports entre le mythe et la réalité restreint sans doute l'utilisation du premier comme source documentaire [...] en renonçant à chercher dans le mythe un tableau toujours fidèle de la réalité ethnographique, nous gagnons un moyen d'accéder parfois aux catégories inconscientes [...] une des orientations (du mythe) correspond à un sens de “lecture” direct de leurs institutions, l'autre au sens opposé (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 208-209).²³

Como exemplo, analisando o mito de *Kamikwushit* entre os índios “Montagnais” do Quebec, Savard (1977) faz uma reflexão sobre o rir indígena. O autor aborda o problema das inversões míticas, através de histórias que tratam de personagens maléficos ou cômicos, que seriam exemplos de comportamentos anti-sociais. Assim, o *Carcajou* simbolizaria o anti-herói, pois suas ações seriam antiexemplos, que

²³ Para o pensamento mbya, entretanto, esta oposição não é contraditória e sim complementar (ver Litaiff, 1996).

provocariam o rir junto a estes 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. Assim, ele fornece um modelo lógico capaz de resolver as contradições da vida. Observando as relações entre os mitos e a organização social, Lévi-Strauss aborda o aspecto negativo e profundamente pessimista do personagem central da “*Geste d’Asdiwal*”, que, segundo o autor, seria: “Um herói incapaz de conciliar os gêneros de vida que ele experimenta no decorrer da narrativa, e [que] finalmente morre, vítima da nostalgia após fracassar no cumprimento da missão que o mito lhe destina, que era, precisamente, a de incarnar sua antinomia” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 562; 1983, p. 221). Assim, segundo Lévi-Strauss (1973, p. 212), uma das principais características do pensamento indígena seria: “[...] o único modo positivo do ser consiste em uma *negação do não ser*”.

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

Entretanto, existiria realmente uma espécie de “anti-lógica”²⁴ no pensamento mítico? Ao nosso ver, a “contradição” vislumbrada,

²⁴ Segundo Durkheim (1981, p. 159-161; 1991, p. 162-248), o mito é “uma doença do pensamento” ou “o escândalo lógico”.

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 necessita sempre ser re-interpretado e adaptado ao contexto pelos indivíduos em suas sociedades. Assim, existiria um desacordo aparente entre este tipo de pensamento e práticas sociais. Não obstante, com a atribuição de sentido ao mito²⁵ pela comunidade indígena, esta divergência desaparece. Para Lévi-Strauss, este é o aspecto fundamental da filosofia indígena que pode ser definido desta forma: “[...] quando um esquema mítico passa de uma população à outra [...] o mito começa por se empobrecer e se torna confuso. Mas podemos empreender uma passagem no limite onde [...] o mito se inverte e ganha de novo uma parte de sua precisão [...]” (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 212, 223).

O mito tem uma importante função comunicacional. A comunicação se desenvolve entre pessoas que compartilham uma forma semelhante ou comum de pensar (POUILLON, 1993, p. 40). Podemos reportar a definição de mito de Dufour (1994) ao modelo de “triangulação” (ou comunicação intencional) de Davidson. De acordo com Dufour (*id.*), o mito pode ser visto como uma:

[...] histoire anonyme qui circule [...] parce qu’elle “parle” encore, fait toujours sens, pour ceux qui la transmettent. [...] le mythe est inséparable du triangle pragmatique (Je, Tu, Il) dans lequel s’articulent une série d’instructions permettant la circulation du savoir narratif et une série de noms propres qui sous-tendent un lien social [...] Ce dispositif ternaire, narré/narrataire /narrateur, s’insère à l’endroit exact de la versatilité du récit [...] pour le fixer. Tout nouvel acte de récitation de l’histoire, toute actualisation du récit, placera le nouveau narrateur (l’ex-narrataire) dans la chaîne récurrente de la transmission du récit. Le “tu” qui s’adresse à moi [...] a ainsi une valeur fondamentale dans le processus de communication, celui de l’annonce [...] La propriété première du mythe est donc d’être un événement de l’annonce qui

²⁵ Para Frage, o sentido são todas as afirmações sobre um objeto, que é sua referência. O sentido é então o pensamento (*in* AZZAN, 1993, p. 86).

traverse la grande chaîne des êtres d'un groupe social, et qui fait circuler une histoire qui ne concerne personne mais qui fait sens pour tous (DUFOUR, 1994, p. 52-54).

DA TEORIA À PRÁTICA

Sobre as cosmologias ameríndias, 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. O autor (*Id.*) observa então que a idéia de representação é a resposta dada à questão do tipo “o 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.*). Ao nosso ver, esta atitude originária da tradição filosófica greco-romana visa a hegemonia do conhecimento científico, em detrimento dos dogmas religiosos.

Segundo Rorty (1995), 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 (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 humanos emitindo proposições verídicas a seu respeito e que,

consequentemente, chegam a um entendimento sobre o uso contextual da proposição” (CRÉPEAU, 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 os interlocutores. Então, “tornar verdadeiramente verdadeiro” se efetua em um nível que não pode ser a representação de um dado sensorial externo ao indivíduo ou à cultura, pois este nível é plenamente social, no sentido de que ele implica a interação comunicacional de ao menos dois indivíduos – uma interação constituindo o contexto da medida proposicional de um mundo necessariamente compartilhado pelos atores sociais que, somente desta forma, são capazes de “triangular” seu sentido. Este modelo de triangulação é o espaço fundador enquanto paradigma de uma “Ecologia do Conhecimento”. Para Crépeau (1996), a triangulação não se efetua entre o sujeito e o mundo, mas no interior de um contexto de comunicação. De acordo com ele, a ecologia do conhecimento emerge de proposições, especialmente as que propõem que o nosso conhecimento do mundo seja vinculado ao contexto social e histórico de sua aquisição. Em conseqüência:

Notre connaissance de l'environnement - conçu indistinctement ici comme naturel et social - résulte de cette histoire causale [...] le contact humain avec le milieu est préservé [...] sous une nouvelle description: celle de connections causales non représentationnelles. Ces liens de causalité [...] pleinement sociaux sont constitués par les interactions communicationnelles dans le cadre des pratiques sociales des agents linguistiques humains. Les conséquences de ce qui précède pour l'anthropologie permettent une reformulation pleinement sociale de la sociologie de la connaissance proposée par Durkheim et Mauss. D'un point de vue darwinien, il est désormais possible de concevoir une anthropologie écologique dégagée des écueils du représentationisme (CRÉPEAU, *ibid*, p. 28-29).

Para Durkheim e seus sucessores, as representações coletivas constituem um esquema conceitual (ver LÉVI-STRAUSS, 1962) que organiza os dados do mundo sensível, inacessível em si: “O mundo

sensível e as representações coletivas, a natureza e a cultura, o conteúdo e o esquema, em síntese, a realidade e seus desdobramentos são pólos ou domínios que fundamentam a epistemologia científica, na qual participa a antropologia. Neste quadro, por definição o real escapa à apreensão direta, pois ele é percebido através da representação de uma representação” (CRÉPEAU, 1997a, p. 7-8). Conceitos como o de “representações coletivas” situam o humano fora da natureza, sendo necessário substituí-los, portanto, pela idéia de “interação entre diversos domínios – humano e não humano, etc., concebidos como as partes da totalidade que constitui o meio compartilhado e em relação ao qual estes domínios têm apenas o status de serem partes desta totalidade. Dito de outra maneira, faz-se 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 este respeito, nossos dados de campo indicam que os mitos *mbya* se aproximam mais do pragmatismo e do holismo que da perspectiva empirista ou racionalista, utilizando uma sistemática de contextos e de conexões causais. Esta incompatibilidade entre o holismo do pensamento guarani e o atomismo da abordagem estruturalista pode, por exemplo, se apresentar em diversos momentos como uma barreira para o diálogo intercultural, impedindo os esforços no sentido de compreender as práticas indígenas. Aqui não se trata mais de uma visão representacionista onde o sujeito se torna um espectador contemplativo, mas de uma concepção interacionista onde o ator é um sujeito ativo. Seguindo Davidson, Crépeau (*id.*) assinala que cada vez mais a etnologia afirma que as proposições dos informantes não podem ser reduzidas a enunciados que não contenham em grande parte estas mesmas proposições:

Par conséquent, les contextes d'énonciation et d'interaction sous-jacents à ces propositions deviennent centraux [...] C'est tout le rapport entre organisation sociale et attitudes propositionnelles qui est ici en question. Or, un des apports importants des débats actuels est, de mon point de vue, l'idée que ce qui fonde la vérité de nos propositions sont d'autres propositions constituant un tissu de propositions inextricablement liées entre elles. Dans cette foulée,

j'ajouterais que ce qui valide un comportement est un autre comportement qui peut être décrit sous forme propositionnelle (de plusieurs façons ou sous plusieurs angles ou selon divers points de vue) sans que l'on puisse pour autant le réduire à une seule de ces descriptions. En ce sens, on peut dire que la relation existant entre les conduites idéales (normes, structure, etc.) et les conduites ou comportements réels est analogue à celle qui existe entre le mental et le physique et que Davidson a décrite comme étant de survenance; ce qui revient à dire que le mental dépend étroitement de son support physique mais qu'on ne peut pour autant l'y réduire [...] Bref, entre ce que l'on dit que l'on fait et ce que l'on fait, il n'y a aucune coupure épistémologique (CRÉPEAU, *ibid.*, p. 8-9).²⁶

Considerando as críticas aqui apresentadas e os nossos dados colhidos durante mais de 12 anos de trabalho de campo entre os guaranis 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 destes índios, sem que, entretanto, sempre haja uma correspondência direta entre norma e ação. O mito tem um sentido estabelecido por um acordo entre os indivíduos que têm a

²⁶ Por exemplo, os Guaranis denominam *taba* o espaço livre que circunda seus *oo*, “habitações”, destinado às reuniões, comemorações, atividades agrícolas, etc. Em português este espaço é designado pela expressão “limpo” (como entre os Kaingang, de acordo com Crépeau 1996, p. 14), em oposição à *ka'aguy*, a “mata virgem”. Assim, a *ka'aguy* engloba os elementos *oo* e *taba*. Seguindo Crépeau (*id.*), do ponto de vista dos Kaingang (como também para os Mbya), “il ne s'agit pas d'une représentation mais de ce qu'on pourrait nommer, **une topologie de domaines** (domaine englobant constitué par la ‘forêt vierge’, et domaine englobé constitué par la maison et le ‘propre’) **concrets et hiérarchisés aux frontières perméables**” (*ibid.*).

intenção de se comunicar em sua comunidade, em consonância com o contexto social e histórico. Este consenso é geralmente tácito, mas ele próprio pode ser discutido em caso de desacordo. Vimos anteriormente que o consenso coletivo, que constitui o “senso comum”, é fundamental para fixar um “hábito” de Peirce – ou “*habitus*”, conforme Bourdieu. O “sistema simbólico”, comum a todos os membros de um grupo, constitui e constrói as crenças que são as categorias sociais de percepção de uma comunidade humana, diz Bourdieu (1994, p. 126, 190-191). 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 nossa tese seguimos o modelo unificador da teoria da significação e da ação, sugerida por Crépeau (1996), a partir das idéias de autores como Rorty e Davidson. De acordo com este 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. Neste 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 em que locutor e interlocutor vão se entender sobre o plano da intenção. Vimos que, quando alguém se dirige a uma outra pessoa, ele o faz intencionalmente, sobre a base de um mundo em comum, de uma cultura compartilhada. Em oposição ao modelo lingüístico clássico, sustentamos que é a compreensão que dá sentido ao fato e não o contrário; assim, é no processo de triangulação, quando o interlocutor percebe o propósito do locutor, que o sentido emerge.

Nossos colaboradores guaranis se situam em um nível pragmático ao refletirem a semântica e a associação do motivo do mito em termos práticos. Como o conceito de representações coletivas situa o humano

no exterior da natureza, propomos então: a) substituí-lo pela idéia de interação entre domínios humanos e não humanos; b) abandonar o atomismo, aderindo a uma lógica de conexões causais não representacionais, constituídas pelas interações comunicacionais no quadro das práticas sociais dos agentes lingüísticos humanos, o que possibilita o cancelamento do dualismo metafísico do tipo: homem-mundo, ideologia-atitude, forma-conteúdo; e c) adotar uma perspectiva holística que nos permita aproximar do pensamento e da prática dos Mbya-guaranis.

* * *

Hélène Clastres (1975, p. 110) afirma que a lógica da ideologia guarani refuta o princípio da contradição. De acordo com esta autora, este pensamento colocaria certos elementos em oposição e ao mesmo tempo procuraria torná-los compatíveis. Assim: “pode-se ser homem e, entretanto, vir a ser Deus, mortal e imortal” (*id.*). Em seu livro *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss (1962) sublinha que o pensamento mítico, que ele classifica como uma espécie de “filosofia do concreto”, teria analogia com o plano prático. Assim, o autor (*id.*) coloca as regras de ação ao lado dos sistemas conceituais, e diferencia a “*praxis*, que pode ser, enquanto atividade social, orientada para fora ou para dentro” (*ibid.*, p. 172-174); das práticas efetivas, que decorreriam imediatamente desta *praxis*. Todavia, vimos que este pensamento dicotômico (isto é, dicotomizado e dicotomizante) é incognoscível ao pensamento guarani, de caráter holista, que, enquanto totalidade global, situa e organiza em seu interior as partes que o constituem, sendo que, somente desta forma, lhes será atribuído um sentido.

O mito é um tipo de pensamento fundador da ordem social no sentido ideológico. O mito é visto aqui como um discurso que faz referência ao conhecimento da realidade empírica: “Neste sentido, o mito utiliza como material o recorte lingüístico do mundo [...] (as classificações dos animais, por exemplo) 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 de primitivas não podem conceber que exista uma descontinuidade entre diversos níveis de classificação (cosmológica, humana etc.); para elas, estas são etapas ou momentos de uma transição contínua. Neste contexto, os animais, por exemplo, aparecem nos mitos como um instrumento conceitual “para des-totalizar e re-totalizar qualquer domínio, situado na sincronia ou na diacronia, o concreto ou o abstrato, a natureza ou a cultura. Este sistema (por meio de um animal, e não o próprio animal) constitui o objeto de pensamento que fornece o instrumento conceitual” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 195)²⁷. 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 “suporte ideográfico” de um pensamento que possui “dimensão realmente filosófica” (Bochet *in*: LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 204). Estes suportes ideográficos são o resultado da organização conceitual do meio natural em função de um esquema diádico 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).

²⁷ Lévi-Strauss (1962) cita a título de exemplo: “‘Nous ne croyons pas’, explique un *Osage*, ‘que, comme le disent les légendes, nos ancêtres étaient réellement des quadrupèdes, des oiseaux, etc. Ces choses sont seulement [...] (des symboles) de quelque chose de plus haut’” (DORSEY citado por LÉVI-STRAUSS, *id.*, note, p. 196). 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.

Como exemplo, em uma aldeia *mbya*, observávamos duas crianças pequenas que brincavam. Em um determinado momento, a mais velha colheu um fruto, mostrando à menor a maneira correta de descascá-lo e comê-lo. Fazendo uma analogia com 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 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* [xamã guarani]. Minha avó dizia que a criança de cem anos atrás vivia mais estas histórias na prática, que não conhecia na teoria, enquanto que hoje, vivendo de acordo com o *teko* [hábitos], a criança compreende melhor. Este conhecimento é muito importante porque ele reforça toda regra de nossa comunidade para os mais jovens. Assim, as crianças vêem os outros fazerem e fazem a mesma coisa, mais tarde eles saberão porquê! Quando eu era criança, eu já sabia fazer muitas coisas, mas agora, compreender o mundo e conhecer a origem da nossa cultura se tornou mais e mais importante para mim. Hoje em dia eu sei um pouco mais como contar estas histórias, porque agora eu vejo que a gente deve saber bem tudo isto. Antes eu sabia, mas isto servia mais para a minha vida prática. Quando eu vou em 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 fazendo do que só pensando.

Ressaltamos aqui que mesmo que 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 Bloch (1995), existe uma grande diferença entre os conceitos e as palavras, pois, segundo ele, pode haver conceitos que não são verbalizados. Para este autor, os conceitos são “protótipos”

ou “ocorrências ideais típicas”, aos quais os fenômenos empíricos corresponderiam mais ou menos. Bloch (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”,²⁸ exemplifica Bloch (p. 23).

É através de sua própria atividade corporal que a criança *mbya* descobre e integra os conceitos transmitidos pelo *teko*. As “unidades mínimas” do mito são noções que não são necessariamente verbalizadas e que os jovens guaranis não têm necessidade de falar, pois eles já as praticam. Integradas em suas ações, essas noções organizam de maneira hierárquica (no sentido de Dumont, 1992) o conhecimento e o comportamento. Esses conceitos constituem, assim, verdadeiras unidades do pensamento guarani. Logo que eles são interrogados sobre um aspecto cultural considerado importante, quase todos os Mbya das comunidades que visitamos sempre recorrem aos mitos em busca de uma explicação plausível para a realidade ou como fonte de orientação de suas ações. Ao mesmo tempo em que a história oral é lembrada no cotidiano, 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 outras bases para o novo.²⁹

A nosso ver, para compreender os mitos, é necessário conhecer o contexto de enunciação e a realidade etnográfica. A análise dos mitos guaranis, a partir das teorias que expusemos, revela de maneira

²⁸ 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.

²⁹ No caso do dilúvio, do incêndio e de outros cataclismos, por exemplo, partindo do mito, os Mbya explicam que *Nhanderu Tenondegua* não pretendia (e não pretende) destruir a terra, mas modificá-la para “aperfeiçoá-la”, destruindo a antiga sociedade humana para fundar uma outra “mais pura”. Segundo um informante mbya, o incêndio ou o dilúvio deixaria sobre a terra um “barro” nutritivo, que traria de novo a vida sobre o planeta.

explícita a contradição e a complementaridade entre o natural e o social; complementaridade, porque os homens, assim como o cosmos, não são viáveis sem esses dois aspectos da realidade humana; contraditórios, pois a realização última dos Mbya depende da superação do estado de natureza, por meio do social, a fim de atingir *Yvy mara ey* (o sobrenatural), onde a imortalidade é possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossa tese, tentamos inferir alguns conceitos fundamentais do pensamento guarani, a partir da análise de sua realidade concreta. Esta abordagem nos permitiu, sobretudo, compreender que estas 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. 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 até se atingir um consenso, enquanto outras não.³⁰ Por exemplo, as ações executadas pelo *Kesuita* ou *Nhaderu Mirim*, que é um importante personagem “mítico-histórico” guarani (LITAIFF, 1999),³¹ podem ser vistas como “proposição axiomática não demonstrável”, semelhante ao “sintético *a priori*” kantiano, pois, como destacam os Mbya: “mesmo se quase ninguém viu *Nhaderu Mirim*, todos crêem nele”. Se consideramos que em uma sociedade estamos sempre em relação proposicional uns com

³⁰ A propósito, ver Michel Meyer (1993).

³¹ Ver também nosso artigo apresentado na XXII Reunião da ABA, ocorrida em Brasília, entre 16 e 19 de julho de 2000, no fórum sobre “Missões em Áreas Indígenas: fronteiras e traduções”.

os outros,³² durante as discussões os Mbya negociam o sentido do mito em um contexto de justificação visando convencer os participantes, unificando assim suas práticas. Logicamente que o que eles pretendem colocar em questão não são os aspectos estruturais ou a armadura do mito, mas a mensagem ou o código, a nosso ver, imanente ao contexto (o que não quer dizer que a estrutura também não mude). De fato, quando se trata de narrativas, os Mbya estabelecem, por exemplo, a que tipo de animal o mito se refere, e também a maneira que heróis como *Kuaray* e *Jacy* praticam suas ações.³³ Quando falamos de transformação, estamos nos referindo à passagem de um elemento do mito (como um animal, um vegetal etc.) pelas fronteiras permeáveis que limitam os diversos níveis cosmológicos.

Através das narrativas míticas, os Mbya circulam de um contínuo inicial em direção ao descontínuo social, cultural e histórico. Por exemplo, inspirados pela busca da Terra sem Mal, os irmãos míticos *Kuaray* e *Jacy* estabelecem a diversidade sobre a terra, a partir da unidade dos “primeiros tempos”, operando assim a passagem do contínuo em direção ao descontínuo. 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 ao mesmo tempo, busca fixar hábitos de ações.

Sabemos que o texto escrito pode fazer abstração do mito, isolando-o do contexto da prática 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

³² Assim, o *Jakore*, ou seja, “enganar”, que é um importante recurso que regulariza a relação com os indivíduos de outras sociedades, pode ser visto como um tipo de estratégia proposicional axiomática.

³³ Sobre esta questão, lembramos a fórmula básica de Lévi-Strauss (1964, p. 205), do processo de transformação mítica: “quand on passe d’un mythe à l’autre, l’armature se maintient, le code se transforme et le message s’inverse”.

Nietzsche (*in*: RORTY, 1995, p. 115), que afirma que as verdades que a ciência anuncia são imanentes a uma dada sociedade e a um tempo determinado. Assim, o pensamento científico não detém “o” método, mas sim “um” método de buscar “verdades”. Mas como evitar as atitudes reducionistas adjacentes a certas formas de atividade intelectual? Crépeau (comunicação pessoal, 1996) responde que é através do holismo, do princípio hierárquico de Dumont (1992), da consideração do contexto de enunciação e de ação, e do abandono da noção de representação que se consegue: “estes elementos me parecem ser essenciais para pensar de maneira não reducionista a etnologia das sociedades que visitamos. Esta nova formulação permite uma maior aproximação lógica, pragmática e retórica, no sentido que percebia C. S. Peirce no início do século vinte” (*id.*).

A partir das análises estruturalistas e do pensamento peirceano, ressaltamos que, em um par de elementos, há sempre um terceiro elemento incógnito, um propulsor do processo relacional, não através de uma mediação unificadora, mas pela intencionalidade e pela constatação da efêmera estabilidade que os impulsiona à constante e frustrante busca de equilíbrio um no outro. A ideologia guarani é um tipo de pensamento especulativo baseado na ação; desta forma os Mbya 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 é nossa maneira de agir. Assim, o *nhande rekoram idjypy* [como eles chamam seus 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 nosso informante mbya Leonardo Vera. O pensamento guarani é holista, pois estabelece que todas as partes do seu sistema sócio-cultural e cosmológico só fazem sentido em relação à *Yvy mara ey*, sendo esta considerada o todo que as engloba. Assim, para os Mbya, elementos como a *poaraei*, as rezas noturnas, o ritual dos ossos, a mobilidade, a reciprocidade etc., só farão sentido se relacionados com a totalidade que os organiza. Investido de um movimento especulativo em direção do mundo empírico, o pensamento mítico guarani se apresenta como o momento de um processo mais amplo de síntese.

Partindo de nossa análise e da visão de Lévi-Strauss (1971, p. 605), que proclama a unidade do pensamento e do mundo (“o pensamento e o mundo [...] são duas manifestações correlatas de uma mesma realidade”), concluímos que ideologia e atitudes, vistas aqui como a totalidade das atividades humanas, podem ser antagônicas, mas necessariamente relacionais. Assim, a divisão entre estes dois domínios é vista aqui como resíduo do processo analítico.

A nosso ver, o mito se transforma (no sentido de LÉVI-STRAUSS, 1964) em, ou gera práticas a partir do contexto histórico e através do consenso entre indivíduos de sua sociedade de origem. Por exemplo, é a partir do personagem guarani *Nhaderu Mirim* que, no processo de “triangulação”, os Mbya estabelecem o “sentido prático” do mito. O *Kesuita* é o que podemos chamar de agente proposicional de transformações míticas, pois ele pode ser visto como o terceiro elemento semiótico, ou uma metamorfose do personagem mítico *Kuaray*, fundido aos jesuítas das Missões. Desta forma, o pensamento guarani sai do domínio mítico em direção à diacronia a partir desta operação, que Bourdieu (1994, p. 9) denomina “filosofia da ação” (ou “philosophie dispositionnelle”) que, segundo ele, “se afirma a partir das potencialidades inscritas nos corpos dos agentes e dentro da estrutura das situações onde eles agem ou, mais exatamente, em suas relações” (*id.*). Este princípio está em oposição ao que denominamos fetichismo da mitologia pura, onde um mito é transformado somente através da interferência de um outro mito ou (fragmento). Assim, um mito não modifica um outro mito, mas é transformado em sua comunidade de origem, através das atividades comunicacionais e das práticas cotidianas efetivas dos indivíduos, o que denominamos intersubjetividade disposicional. Desta forma, o contexto histórico é reintroduzido no pensamento mítico pela intervenção de agentes sociais. A transformação do mito em ação é, ao mesmo tempo, uma atividade individual e coletiva necessariamente teórico e prático, pois é unicamente através de cada indivíduo que o grupo chega a um consenso sobre o seu significado e uso.

No decorrer dos séculos que nos separam da chegada dos primeiros Europeus no continente americano, conceitos de origem

mítica, como o de Terra sem Mal, sofreram mudanças de significação, principalmente em função das adaptações aos novos contextos histórico, social e econômico. Assim, de acordo com a nossa análise, constatamos que a Terra sem Mal é uma expressão adotada provavelmente a partir do contato e, especialmente, da experiência jesuíta. De fato, ela é o resultado da interpretação guarani, como, por exemplo, a fusão de um conceito genuinamente cristão “paraíso” à estrutura ideológica autóctone já existente. Sabemos que, a maioria das comunidades *mbya* atuais foram construídas sobre antigas aldeias guaranis, ruínas das missões religiosas, outras construções históricas, ou em suas proximidades. Como as missões jesuítas, cidades como Buenos Aires, Assunção, São Vicente entre outras também foram erguidas sobre espaços anteriormente ocupadas por grupos de cultura guarani. Os últimos dados arqueológicos (M.A. de Masi, comunicação pessoal, 1999) atestam que os Guaranis já estavam presente na região sul e sudeste do Brasil desde 750 DC, e não 1400 DC, como se afirma correntemente. Estas informações confirmam então que os Guaranis ocupam estas terras há mais tempo que se pensava, atestando a continuidade de sua presença também sobre a costa brasileira.

Como os mitos, todas as sociedades e culturas humanas estão em constante transformação. Considerando a extrema capacidade de adaptação desenvolvida pelos Guaranis no decorrer dos séculos de contato, acreditamos que, a partir dos dispositivos internos que garantem a continuidade do seu modo de ser, estes povos permanecerão resistindo diante dos constantes assaltos da sociedade envolvente. Os mitos hoje fazem parte de um verdadeiro “arsenal” cultural de resistência étnica. Nesta perspectiva, o discurso sobre a “tradicionalidade”, o conceito de *Yvy mara ey* e outras crenças, constituem categorias emergentes de uma teoria autóctone do contato. Finalmente, o conceito de “Terra sem Mal” pode ser visto aqui como uma tentativa de retorno ao espaço ecológico anterior à conquista européia, assim como o personagem *Kesuíta* é uma tentativa guarani de re-apropriação de sua história, alienada pelo violento processo ocidental de colonização.

BIBLIOGRAFIA GUARANI

BALDUS, Herbert. Breve Noticia sobre os Mbya-guarani de Guarita. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, v. VI, São Paulo, Brasil, 1952.

CABEZA DE VACA, A. N. **Relation et commentaires du gouverneur Alvar Nunez Cabeza de Vaca, sur les deux expéditions qu'il fit aux Indes**. Paris: Mercure de France, 1980 (1552):

CADOGAN, Leòn. Les reducciones del Taruna y la destruccion de la organizacion social de los Mbya-guarani del Guaira (Ka'yguã o Montes). *Estudios antropológicos*. México: Publicados doctor Manuel Gamio, 1959.

_____. En torno a la Avulturacion de los Mbya-guarani del Guaira. *América Indígena*, v. XX, México, 1960

_____. **Diccionario Mbya-guarani - castellano**. Biblioteca Paraguaya de Antropologia - v. XVII. Asunción: Fundacion Leon Cadogan, CEDUC, CEPAG, 1992

CLASTRES, Pierre. **La Société contre l'État. Recherche d'anthropologie politique**. Paris: Minuit, 1974

DIAZ-MARTINEZ, N. La migration Mbya. In: *Dédalo*, n. 24, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 1985

GARLET, Ivori J. **Mobilidade mbya: história e significado**. Dissertação de Mestrado, PUC-RS, 1997.

KERN, Arno A. **Missões: uma utopia politica**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

LADEIRA, Maria I. M. **O caminhar sob a luz: o territorio Mbya e a beira do oceano.** Programa de Pos-graduação em Antropologia da Pontificia Universidade Catolica de São Paulo, 1992

LITAIFF, Aldo. **Religião e etnicidade: a volta da caça às bruxas.** **Boletim de Ciências Sociais, PPAS, n. 47** (outubro-dezembro), Florianopolis, 1987.

_____. **“Etnicidade e ambiente: a questao da terra guarani-mbya”.** **Boletim da ABA, n.21,** Brasilia, 1994

_____. **Representações étnicas dos Mbya-guarani do Rio de Janeiro.** Florianópolis: UFSC, 1996.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS I. **Jesuitas e Bandeirantes no Guaira (1549-1640).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS II. **Jesuitas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952

MELIA, Bartolomeu. **“O Guarani reduzido” Das reduções latino-americanas às lutas atuais.** São Paulo: Paulinas, 1982

_____. **O Guarani, uma bibliografia etnografica.** Santo Ângelo: Fundames-Fisa, 1987

_____. **“A Terra sem Mal dos Guarani, economia e profecia”.** **Revista de Antropologia, v. 33,** Faculdade de Ciencias Humanas, Editora da Universidade de São Paulo, Brasil, 1990

MÉTRAUX, Alfred. **Migrations historiques des Tupi-guarani.** Paris: Maison-neuve frères, 1927

_____. **A religião dos Tupinambá.** Editora Nacional, brasileira, v. 267, Universidade de São Paulo, 1979.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista espiritual.** Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985 (1639):

_____. **Arte vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guarani.** Leipzig: Teubner, 1876 (1639)

NOELLI, Francisco S. **Sem Tekoha nao ha Teko.** Programa de Pós-graduação em Antropologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil, 1993.

ROULET, F. **La resistencia de los Guaranis del Paraguay, a la conquista española.** Editorial Universidad Nacional de Misiones, 1993 (1537-1556).

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

_____. **Aspectos Fundamentais da cultura Guarani.** São Paulo: Edusp, 1974.

STADEN, Hans. **Dois viagens ao Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia/USP, 1988 (1557).

TANGERINO. C. Ciccarrone (org.) **Revelações sobre a terra: a memória viva dos Guarani.** Vitória, UFES, 1996

VELLARD, Jean. “Une Mission Scientifique au Paraguay” **Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série, Tome XXC,** Paris, 1933

BIBLIOGRAFIA SOBRE MITOLOGIA

CADOGAN, Léon. “Las Tradiciones Religiosas de Los Mbya-guarani del Guaira” in: **Revista de la Sociedade Cientifica del Paraguay**, VII - 1, Asuncion. 1946

_____. Contos de Los Jeguakava (Mbya-guarani) del Guaira, Paraguay. **Centro de Estudos Antropologicos de la Facultad Nacional de Filosofia del Paraguay**, VII Série de Publicaciones - Doc. 8, Asunción, 1950

_____. “La encarnacion e la eonception, la muerte y la resurrecion en la poesia sagrada Mbya-guarani”. **Revista do Museu Paulista**. Nova Série IV, São Paulo, 1950b.

_____. “Ayvy-Rapyta (fundamentos da linguagem humana)”. **Revista do Museu Antropológico**, v. 1 e 2, São Paulo, 1953-1954.
CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto et alii. Mito e linguagem social. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1970.

CARNEIRO da CUNHA, M. M. “Logique du Mythe et de L'action, le mouvement messianique canela de 1963” in: **L'Homme**. vol. XIII, Paris, 1973

CLASTRES, Hélène. **La terre sans mal: le prophetisme tupi-guarani**. Paris: Seuil, 1975.

CLASTRES, Pierre. **Le grand parler: mythes et chants sacrés des indiens Guarani**. Paris: Seuil, 1974

CRÉPEAU, Robert R. **Le chamane Achuar: thérapeutique et socio-politique**. **Chamanisme des Amériques**, v. XVIII, n. 2-3, Université de Montréal. Québec. 1988

_____. La continuité du vécu et la capacité transformatrice du rite: un exemple amazonien. *L'Éthnographie*, n. 89, 1. Université de Montréal. Québec, 1993

_____. Mythe et Rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional. *Religiologiques*, n. 10, UQAM. Québec, 1994

DUBUISSON, Daniel. *Mythologie du XXe Siècle*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993

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

GIBEAU, Guy. Actualité du Mythe. *Religiologiques. Sciences humaines et religion*. Université du Québec à Montréal. 1994
LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Librairie Plon, 1958

_____. *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.

_____. *Anthropologie structurale II*. Paris: Librairie Plon, 1973

_____. *Le Regard éloigné*. Paris: Librairie Plon, 1983.

_____. *La potière jalouse*. Paris: Librairie Plon, 1985.

_____. **Histoires de Lynx**. Paris: Librairie Plon, 1991.

LITAIFF, A. **Les Fils du Soleil: mythes et pratiques des Indiens Mbya-guarani du littoral du Brésil**. Thèse présentée à l'Université de Montréal, Québec, 1999.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapoduva-guarani**. São Paulo: Hucitec, 1987 (1914)

POUILLON, Jean. **La fonction mythique**. in: **Le cru et le su**. Librairie XXe siècle. Paris: Seuil, 1993

SCHADEN, Egon. **A mitologia heróica de tribos indígenas brasileiras**. São Paulo: Edusp, 1989

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

BAZIN, J., BENZA A.. **Avant-propos** in: GOODY, J. **La raison graphique**. Paris: Minuit, 1979

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

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

_____. **Raisons pratiques: sur la théorie de l'action**. Paris: Seuil, 1994.

CRÉPEAU, Robert R. **Mobilité économique et sédentarité en Amazonie**. in: **Recherches Amérindiennes au Québec**, vol. XXVIII, n.4. Québec, 1993b

_____. Une écologie de la connaissance est-elle possible?
Anthropologie et Sociétés, v.20, n.3, Québec, 1994.

_____. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? **Recherches Amérindiennes au Québec**, vol.XXVII, n.3-4, Québec, 1997a.

_____. Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo.
Anthropologie et Société, vol.21, n.2-3. Québec. 1997b

_____. La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional: une brève comparaison avec le chamanisme bororo.
Quatrième conférence internationale de la International Society for Shamanic Research (ISSR), 1997c

DAVIDSON, Donald. **Paradoxes de l'irrationalité**. Paris: Éditions de l'éclat, 1991.

_____. **Enquêtes sur la vérité et l'interprétation**. Mîmes: Editions Jacqueline Chambon, 1993.

_____. The social aspect of language. in: **The Philosophy of Michael Dummet**. Boston: Dordrecht, 1994a.

_____. La mesure du mental. in: ENGELS, Pascal. **Lire Davidson, interpretation et holisme**. Paris: Éditions de l'éclat, 1994b.
DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. Montréal, Québec: Les Éditions Variétés, 1946

DESCOLA, Ph. L'explication causale. in: _____. **Les idées de l'anthropologie**. Paris: A. Colin Editer, 1988

DURKHEIM, Émile. **Les règles de la méthode sociologique**. Paris: Presses universitaires de France, 1968.

_____. **Pragmatisme et sociologie**. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique, 1981.

DUMONT, Louis. **Hommo hiérarchicus**. São Paulo: Edusp, 1966, 1992.

GAUCHOTTE, P. **Le Pragmatisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1992

JAMES, Willian. **Le Pragmatisme**. Paris: Flammarion, 1968.

JAKOBSON, R. Le Langage commun des linguistes et anthropologues. In: _____. **Essais de Linguistique Générale**, v. 2. Paris: Minuit, 1963.

KANT, Immanuel. **Critica da razão pura**. São Paulo: Abril, 1974. (Col. Os pensadores)

KUHN, Tomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

LEACH, E.R. **Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie: analyse des structures sociales Kachin**. Paris: François Maspero, 1972.

LÉVI-STRAUSS, C. **La pensée sauvage**. Paris: Librairie Plon, 1962. _____. Introduction a l'ouvre de Marcel Mauss. in: MAUSS, Marcel. **Sociologie et Anthropologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

MAUSS, Marcel. **Sociologie et Anthropologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

MEYER, Michel. À quoi répond l'usage du langage? in: _____. **Questions de rhétorique: langage, raison et séduction**. Paris: Le livre de poche, 1993

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

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

_____. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

_____. **Écrits sur le signe**. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

RORTY, Richard. **Philosophy and the mirror of nature**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

_____. Dewey entre Hegel et Darwin. in: **Rue Descartes**, Collège international de philosophie, novembre, p. 5-6. Paris: Albin Michel, 1992

_____. **Relativismo: Encontrar e Fabricar**. in: _____. **O relativismo enquanto visão de mundo**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995

SAPIR, E. **Le Langage et litterature**. in: **Langage**, New York, Harcourt, Brace & Wald, 1921.

TIERCELIN, C. **Un Pragmatisme Conséquent?** **Critique**, 1994, Paris, p. 567-568.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. “La puissance et l’acte: la parenté dans les basses terres d’Amerique du Sud” in: **L’Homme**, XXXIII, 126-128, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993

_____. **Arawete, os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril, 1975. (Os Pensadores).

TITLE: Anthropology and language: a neo-pragmatist approach

AUTHOR: Aldo Litaiff

ABSTRACT

From the beginning of the twentieth century the Guarani moved from the interior of the southern forests of south America, where they had lived for centuries, towards the coast of Southern and Southeastern Brazil. They were in search of *Yvy mara ey*, a land without evil located near the sea. Recently this native people achieved greater visibility because of their struggle for land in these coastal regions, where they can continue to live according to their cultural values. This article proposes to: a) analyze the myths which are still in circulation among all the Mbya-guarani peoples along the Brazilian coast; b) show how mythology can justify and also guide practices through the study of myths, the movements of the Guarani population, and action theories.

Keywords: language, pragmatism, anthropology, Guarani people.

TITRE: Anthropologie et langage: une approche néo-pragmatiste

AUTEUR: Aldo Litaiff

RÉSUMÉ

Depuis le début du XXe siècle les Indiens guarani se sont déplacés des forêts méridionales de l'Amérique du Sud, où ils habitaient depuis des siècles, vers la côte sud et sud-est du Brésil. Selon eux, ils y étaient à la quête de *Yvy mara ey*, une "Terre sans Mal", un paradis environnant la mer. Depuis peu de temps ces autochtones ont réussi une plus grande visibilité à cause de leurs efforts pour s'assurer des terres dans ces régions où ils puissent continuer à vivre selon leur culture. Le propos du présent article est

de contribuer: 1. aux débats en anthropologie et en linguistique; 2. à une meilleure connaissance de la culture et de la société guarani.

Mots-Clés: langage, pragmatisme, anthropologie, indiens-guarani

TÍTULO: Antropología y idioma: una visión neo-pragmatista

AUTOR: Aldo Litaiff

RESUMEN

Desde el principio del siglo veinte los indios Guaraní se movieron del interior de los bosques del sur de América del Sur, donde ellos habían vivido durante siglos, en dirección a la costa del sur y del sudeste de Brasil. Ellos buscaban Yvy mara ey, una Tierra sin mal ubicada cerca del mar. Recientemente ellos lograron visibilidad mayor debido a esfuerzo en mantener como suyas la tierra en estas regiones, donde ellos pueden seguir viviendo según los principios de su cultura. Este artículo propone a: i. analizar los mitos de los que todavía están en circulación entre todos los pueblos Mbya-guarani en la costa brasileña; ii. mostrar cómo la mitología puede justificar y también puede orientar prácticas, a través del estudio de mitos, los movimientos de las poblaciones Guaraní y teorías de acción.

Palabras-Clave: Lenguaje, pragmatismo, antropología, indios Guaraní.