

# Os Guarani Mbyá e a categoria tempo\*

Luiz Carlos Borges

**Resumo:** No âmbito da proposta de investigar os sistemas de representação (imaginário e ideologia) que colaboram na sustentação da organização social e do estar-no-mundo guarani mbyá, a questão da cosmologia e, no interior dessa, os problemas relativos ao saber e ao fazer do tempo emerge como um ponto importante a ser estudado, dada a sua centralidade tanto no que respeita ao cotidiano histórico, como às questões concernentes à formação religiosa desse povo. Este trabalho resulta, no entanto, de considerações parciais e aproximativas de uma análise acerca de alguns elementos constitutivos da temporalidade guarani mbyá, com base principalmente em sua mitologia, e como uma tentativa de equacionar essa questão à luz de uma abordagem discursiva, para a qual obviamente contribuem as discussões etnográficas e filosóficas.

**Palavras-chave:** Cosmologia - Temporalidade - Guarani Mbyá.

**Abstract** Within the scope of the investigations into the systems of representation (imaginary and ideological) which help to sustain the Mbya Guarani social organization and their very being-in-the-world, the question of cosmology and the problems relating to knowledge and know-how of time, stand as an important issue to be analysed, due to its centrality both for the historicity of their every day life, and for their religious formation. This paper is, therefore, an outcome of some partial and even approximate considerations derived from an analysis of some constitutive elements of the Guarani Mbyá temporality, which are mainly based on their mythology, and as an attempt to size this question up according to a discourse approach, to which obviously some ethnographic and philosophic discussions contribute.

**Key words:** Cosmology - Temporality - Mbyá Guarani.

---

\* Versão ampliada da Comunicação apresentada no 8º *Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia*, promovido pela Sociedade Brasileira de História da Ciência/SBHC, realizado no Rio de Janeiro, de 1 a 3 de outubro de 2001. Para maior comodidade gráfica, o trema sobre e, i, u, y também assinala nasalidade.

Linguísta, pesquisador do Museu de Astronomia e Ciências Afins do Rio de Janeiro e do Programa de Estudo dos Povos Indígenas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

## 1. Ara yma: do tempo e seus percursos

Este trabalho constitui uma aproximação preliminar em direção à problematização e à compreensão da temporalidade no interior dos sistemas de representação dos guarani mbyá, em uma perspectiva teórico-metodológica da Análise de Discurso. Evidentemente que essa questão, para ser bem equacionada, deve ser correlacionada às demais esferas da formação imaginária e ideológica dessa sociedade, tais como a cosmovisão e as relações céu/terra, os mitos, os tempos socioeconômicos, as novas gestões e tensões de temporalidade provocadas pelas fricções interétnicas, as novas práticas educativas trazidas pela escola, bem como as novas relações entre as doenças e as práticas curativas, em vista do posto de saúde, etc.

Neste sentido, meu limite se circunscreverá a uma discussão acerca do tempo como categoria operativa e representacional no contexto sócio-histórico e discursivo dos guarani mbyá, na tentativa de esboçar uma ontologia mbyá do tempo. Como um ponto de partida, avanço a seguinte hipótese: se o fato de que não se conhecem sociedades em que não tenham sido encontrados quaisquer registros (ou vestígios de registros) relativos à temporalidade, é verdadeiro, então, isso permitiria, por sua vez, uma outra generalização: a de que o tempo se nos impõe como elemento constitutivo, instituinte e inextrincável da formação, do funcionamento e do modo de ser (**eidós** e **etos**) de toda e qualquer sociedade.

As passagens, bem como as representações ou as significações do e sobre o tempo, deixam inúmeras marcas ou sinais: dia/noite; floração; envelhecimento; marés; crescimento de animais e vegetais; mudanças no céu, nas condições do meio ambiente, etc. – ciclos, calendários e memória. De forma que, conforme assegura Castoriadis (1992), cada sociedade cria, para si mesma e consubstancial ao seu modo próprio de ser, um tempo que lhe é próprio e que lhe confere a sua especificidade no conjunto das demais sociedades.

O conjunto desses fenômenos forma uma dêixis temporal que indica, em cada caso, o momento propício para a realização das atividades individuais ou coletivas, sejam elas produtivas ou de lazer. Se há uma dimensão temporal nas coisas e se há uma dimensão temporal socialmente instituída, há, ainda, uma dimensão temporal no corpo, uma vez que este é simultânea e complexamente dominado por aquelas duas instâncias.

Também parece inegável que toda sociedade manifesta uma dada concepção de mundo. Mais do que isso, toda sociedade constrói para si

mesma uma cosmovisão, mediante a qual a própria sociedade imaginariamente se constrói. Essa concepção de mundo, por seu turno, só pode ser produzida e mantida em consonância com os tipos de relação que esta mantém com o (seu) mundo: produção, apropriação e transformação da natureza. Ora, um dos componentes indispensáveis à formulação de um dado modo de conceber e ser no mundo é, sem dúvida, a temporalidade. Pois é no tempo e com o tempo que as sociedades existem, organizam-se e se (re)produzem.

Entretanto, se essa constatação parece óbvia e pacífica, ela implica uma questão bastante controversa acerca da própria noção ou categoria Tempo. Parece evidente à observação que existem diversas categorias e modalidades temporais, ou nas palavras de Lispector (1977, p. 146), coexistem fluxos e contradições subjetivo-temporais nos quais “eu me contorço para conseguir alcançar o tempo atual que me rodeia, mas continuo remota em relação a esse mesmo instante”. Mas, existiria o tempo como e enquanto tal?; o tempo em si mesmo?; uma espécie de tempo-ser universal, no qual e a partir do qual todas as modalidades temporais fossem deriváveis? As respostas, no tocante a essa questão, são muitas (da física, da religião, da filosofia) e, não obstante, encontram-se longe de serem conclusivas. Obviamente, em termos discursivos, a questão posta não diz respeito à existência de um tempo próprio das coisas (o tempo cósmico, por exemplo) independente de qualquer consciência. O que se problematiza, a partir da constatação mesma dessa diversidade temporal, é a concepção desse tempo-ser, desse tempo absoluto.

Poder-se-ia, é claro, defender uma concepção substancialista ou essencialista do tempo. Entretanto, considerando as argumentações de Castoriadis (op. cit.), bem como a complexidade inerente à questão da temporalidade, poder-se-ia responder de duas maneiras a esse tipo de concepção. Por um lado, conceber a existência de uma categoria epistemológica *tempo-em-si-mesmo* – como expressão da substancialidade da temporalidade – apenas responde a um construto que, se enveredamos por uma perspectiva que leva em conta a materialidade do processo histórico-social e, segundo a qual, o mundo não se apresenta “como um conjunto de coisas acabadas, mas como um conjunto de processos” (ENGELS, 1975, p. 105), torna-se apenas uma expressão destituída de significação real.

A partir desse lugar de interpretação, não cabe pensar um tempo-em-si-mesmo, à semelhança de uma coisa acabada (uma espécie de sempre-já-lá), especialmente quando se advoga metodologicamente que a totalidade das coisas sujeita-se a processos contínuos, desiguais e com dominante de transformações; e que é, justamente, nesse conjunto con-

traditório de processos que nos deparamos com a história. Mas, por outro lado, não podemos negligenciar o fato de que pensar o tempo, como categoria, implica pensar algo que, nas esferas filosófica e epistemológica, manifesta uma inegável ontologia. Isso significa que, examinando a constituição categorial do tempo, deparamo-nos com o fato de que ele apresenta uma estrutura conceitual que mantém certas similaridades com a noção de Ser.

Assim sendo, como não há respostas conclusivas, permito-me também avançar as minhas interpretações. Preliminarmente, é preciso deixar claro que não estou seguro se poderíamos constatar fisicamente a existência desse tempo absoluto. Entretanto, é inegável que ele significa para nós em nossa con-vivência e, portanto, tem existência em e por nosso imaginário instituinte. Isto é, imaginariamente, da mesma forma que procedemos para construir uma unidade de existência psíquico-social na forma de um Eu que, na superfície comunicativa, se identifica com o sujeito (verbal, jurídico e social), também podemos, para darmos unidade e ficarmos confortáveis frente à multiplicidade temporal, construir esse tempo-ser. Ainda assim, embora nos reportemos substancialmente sempre a um tempo em geral, somos obrigados a lidar no cotidiano com as suas várias modalidades. Ou seja, ainda que possamos constituir um tempo abstrato em geral, é com a sua dispersão que materialmente convivemos: tempo do calendário, tempo psicológico, tempo litúrgico etc.

Em conseqüência, falar sobre e do tempo significa, sobretudo, falar de um tempo para ou em nós (tempo para um sujeito, ou tempo subjetivo) e de um tempo no e do mundo (tempo para ou nas coisas, ou tempo objetivo). Isso, por sua vez, implica duas concepções pelas quais falamos do e sobre o tempo. De um lado, temos o tempo coisificado, o tempo mensurável, o tempo como repetição do idêntido (periodicidade, eterno retorno), a que Castoriadis (op. cit.) chama de tempo identitário, cujos entes temporais seriam: o tempo cósmico, o tempo cronológico, o tempo histórico, o tempo lingüístico. De outro, o tempo vivido, também chamado de tempo imaginário, relativo à experiência na consciência do sujeito, o qual pode ser tanto um tempo público como um tempo cósmico.

Desse modo, aquilo que Castoriadis (idem) denomina de tempo identitário caracteriza-se por ser marcado por um conjunto de ciclos de eventos (atmosféricos, celestes, históricos ou cívicos), cuja função é estabelecer a totalidade das referências e durações temporais individuais e coletivas. Esse tempo é marcado fundamentalmente pela repetição, pela recorrência e pela equivalência, portanto, trata-se de um tempo que pode e deve ser escandido e controlado. Ademais, há um tempo imaginário

ou social, aquele que institui uma unidade e uma identidade sociais, sem os quais os sujeitos e as sociedades estariam em permanente estado de dispersão; e que, enquanto tal, é construído com referência ao tempo cósmico (calendários, rituais, festividades). É este tempo que institui em cada sujeito e em cada sociedade os fatos de consciência do e sobre o tempo. E é desse modo que cada sociedade constrói a sua própria temporalidade; ou, em outros termos, sua concepção e categorização do tempo. Conseqüentemente, se o tempo nunca é neutro ou exterior a uma dada sociedade, mas apresenta-se sempre como um lugar de significação, o tempo imaginário comparece, então, como aquele que, além de ser significativo, estabelece-se fundamentalmente como o tempo da significação.

Deve ficar claro que entre o tempo identitário e o tempo imaginário há solidariedade e diferença. Solidariedade uma vez que, aquilo que constitui a nossa consciência e a nossa existência, é a cadeia indefinida e indeterminada de entrecruzamentos envolvendo essas duas modalidades; diferença porque cada uma delas apresenta escopos e propriedades particulares. De modo que, para analisar a constituição temporal de uma sociedade, é necessário perceber “a alteridade fundamental dos tempos imaginários instituídos por outras sociedades, opostos à relativa homogeneidade e comensurabilidade de seus tempos identitários” (CASTORIADIS, 1992, p. 266).

Isso remete, então, a uma nova categorização das instâncias temporais: o tempo instituinte e o tempo instituído. Atribuo a categoria de tempo instituinte ao tempo-ser do imaginário, o tempo primário, no sentido de que ele se estrutura e funciona nas formações imaginárias de todas as sociedades tendo por base o tempo cósmico objetivo. Trata-se, pois, de um tempo-base que atravessa a sociedade e lhe serve de referência fundacional, como uma espécie de interdiscurso ou memória temporal. O tempo instituído é aquele que é local ou socialmente produzido ou, ainda, representado na forma de esferas temporais que balizam o cotidiano das sociedades e de seus sujeitos, atravessando-lhes o corpo (físico e social): o tempo da linguagem (tempo das falas e das significações), o tempo dos rituais, o tempo psicológico, tempo de pesca, caça ou colheita, o tempo do sagrado e do profano.

A escansão do tempo, como não poderia deixar de ser, resulta das observações e da acumulação de saberes que são relativas a uma postura topo-etnocêntrica, de modo que diferentes concepções e representações da temporalidade remetem a diferentes modos de estruturação histórico-ideológica, assim como de organização e de memória sociais que se instituem em cada sociedade, para o que concorrem os diversos marcadores

de tempo, sendo que uns são celestes, ao passo que outros são sociais.

A implicação disso é que o tempo participa da constituição da totalidade do sócio-histórico e implica questões referenciais (o tempo como referência), questões comunicativas (o tempo como horizonte de evento e transmissibilidade) e questões discursivas (o tempo como significação). Mas é nessa última condição que, de fato, a ordem da temporalidade nos interpela e demanda interpretação. Um aspecto relevante a ser levado em consideração diz respeito ao fato que “o tempo designa o nome de uma das faltas de totalidade”, de maneira que, “pela via da memória, [que] o tempo enquanto influenciado pelo sentimento, não pode ser medido” (VESCHI, 1996, p. 215-6). E, no entanto, esse vazio (a falta, o silêncio) deve ser interpretado como potência, pois do vazio decorre a possibilidade de preenchimento, deriva a significação, as quais são condições fundamentais do dizível e do interpretável.

Há, ainda um outro aspecto a considerar: a relação tempo e espaço. Diferentemente do espaço (o lugar das coisas), que pode ser concebido como multiplicidade simultânea e, portanto, como diferença; o tempo (dimensão do movimento e da duração) apresenta-se como multiplicidade sucessiva e, portanto, como alteridade. Se a diferença se dá como resultante de sucessivas transformações a partir de uma forma da qual o diferente pode ser dedutível (paráfrase); só podemos falar em alteridade quando ocorrer criação/destruição de formas; quando há a emergência de dois objetos e, entre eles, não se aplicar nenhum conjunto de transformações determinadas que possa deduzir um do outro. Isso significa que, entre si, esses objetos são outros; são, nesse sentido, novos (duas novas formas: polissemia), uma vez que a sua existência não pode ser produzível nem dedutível como derivada de outras formas. Então, se o tempo é, por excelência, a emergência da alteridade, ele se consubstancia como criação e destruição de formas. É a isso que (CASTORIADIS, op. cit.) chama de emergência radical do novo.

## **2. Ara ha'e teko: a temporalidade mbyá**

Estou ciente de que, posta essa discussão preliminar acerca da questão conceitual do tempo, passar a discorrer sobre o status de sua representação na sociedade guarani mbyá impõe-me, para não adotar uma atitude algo pretensiosa, uma dificuldade incontornável: não sou guarani, por conseguinte, não me é possível falar de um lugar social e imaginário já ocupado pelos sujeitos guarani. Portanto, é de um lugar de

alteridade e exterioridade que inevitavelmente a temporalidade guarani se põe para mim, enquanto matéria de análise. E é dessa exterioridade que pretendo analisar aquilo que, da temporalidade e do modo de vida mbyá (*ara* e *teko*, ambos aqui entendidos enquanto processos discursivos), comparecem como fatos a reclamar sentido. Sendo assim, diante de certos recortes da materialidade lingüística (palavras, narrativas), disponho-me a tratar o tempo em sua dimensão ontológica, deixando à margem as questões referentes à sua mensurabilidade, isto é, o tempo socialmente produzido e cuja expressão mais recorrente são os calendários e o ciclo das ritualidades.

Nesse cenário analítico, o centro da ação é a relação e a representação do tempo na sociedade mbyá, relativamente à formação histórico-ideológica desse povo. Isto é, conquanto entremeie os campos da Antropologia, História da Ciência, Lingüística e Etnoastronomia, a posição enunciativa e, por conseguinte, analítica deste trabalho, é a da Análise de Discurso, sendo, portanto, o seu objeto deslocado em relação a essas disciplinas. Destarte, não procederei a uma etnografia do tempo mbyá. Mas, ao focar as práticas discursivas mbyá relativas à temporalidade, e é nesse sentido que falo de representação do tempo, procuro compreender a totalidade desse processo como um conjunto de relações de sentido(s) que se estabelecem entre o sujeito mbyá e a sua temporalidade, e cuja fonte imediata são as narrativas míticas contidas no *Ayvu Rapyta* (CADOGAN, 1992). Adianto que o pressuposto que orienta minha interpretação considera que, à semelhança de outras esferas sócio-históricas, o tempo também participa do processo de constituição da forma-sujeito mbyá.

Mas de que guarani estou falando? Trata-se dos Mbyá, uma parcialidade do povo Guarani que é um dos membros mais importantes da família lingüística tupi-guarani, com uma ampla distribuição pela América do Sul, e que no Brasil vive em cerca de 10 estados, inclusive no Rio de Janeiro e Espírito Santo. Os dados especificamente etnográficos sobre os guarani, em geral, os quais orientam minha leitura das formações discursivas desse grupo, encontram-se em Cadogan (1992), Clastres (1978), Clastres (1990), Lifaiiff (1996), Schaden (1974), Unkel (1987) e Viveiros de Castro (1987) aos quais remeto. O fundamental acerca da análise concernente ao discurso mítico mbyá encontra-se em Borges (1999).

Mais particularmente reporto-me às aldeias mbyá localizadas no litoral sul-fluminense, uma em Angra dos Reis, no distrito de Bracuhy, a Tekoa Sapukai; uma em Paraty Mirim, a Tekoa Itatim e outra em Patrimônio, a Tekoa Araponga, ambas no município de Paraty. A

ocupação dessa região, por levas sucessivas de guarani oriundos de aldeamentos do Paraná e de Santa Catarina, deu-se a partir de 1940, sendo que as terras foram demarcadas na década de 1990. Atualmente, a composição populacional das 3 aldeias distribui-se da seguinte maneira: a aldeia de Itati é formada por 26 famílias em um total de cerca de 162 indivíduos, a aldeia de Araponga é formada por uma única família com cerca de 30 indivíduos; já a aldeia de Sapukai, cuja formação remonta aos anos de 1980, tem cerca de 400 indivíduos (Temporalidade, memória e saber..., 2001).

Devido a sua intensa religiosidade, a qual se institui como o núcleo fundador de seu etos e, ao mesmo tempo, vem-se constituindo na condição de sua sustentabilidade cultural, a sociedade mbyá, do ponto de vista do objeto que analiso, se estrutura tendo a ordem cosmológica como fundamento. Nesse sentido, e de acordo com o modo dos guarani se representarem (endo-imagem), verifica-se que a ordem sócio-histórica encontra-se subsumida pela ordem cosmológica, de maneira que o mundo espiritual se sobrepõe à vida terrena, determinando-a.

Um conceito essencial para compreendermos a relação dos guarani com o tempo, ou com as diversas esferas que compõem a sua temporalidade, é *oguerojera* (o: 3<sup>a</sup>p, *guero*: prefixo comitativo, *je*: prefixo reflexivo e *ra*: radical do verbo criar ou desenvolver – criar ou desenvolver por si mesmo participando dessa criação) pela qual eles descrevem um movimento autogerado, desdobrando-se indefinidamente.

[...] *oguerojera* Ñamandui pytu ymã mbyte;  
Ñamandu Ru Ete tenondegua oyvarã *oguerojera*’e? mboyve i;  
Yvy Tenonde *oguerojera*’e? mboyve i;  
Yvytu yma ire A’e oiko oikovy<sup>1</sup> (CADOGAN, 1992, p. 24, 26).

Uma vez que essa expressão corresponde a fazer surgir; fazer com que se desenvolva à medida em que se expande; criar no curso de sua evolução, como desdobramento do próprio movimento de desdobrar-se, ela implica um processo contínuo de criação/destruição de formas. Esse termo-movimento, que pode ser comparado ao de expansão universal (o Big Bang), alerta-nos não apenas para o modo pelo qual o ser criador mbyá faz sua emergência como alteridade originária, mas, igualmente, mostra a concepção Mbyá acerca de seu devenir.

Nesse sentido, *oguerojera* é um conceito que deve ser entendido como uma compactação do modo guarani de conceber o universo, pois ele sintetiza tanto a errância de seus deslocamentos territoriais, como o esforço místico individual e coletivo em busca da madurez acabada

(*aguyje*), quanto à elaboração de uma complexa metafísica que constitui o seu *arandu porã* (o belo saber: o conhecimento).

Assim, com base em textos míticos mbyá, é possível deduzir que o tempo e o espaço nos quais se desenrola a vida mbyá encontram-se determinados pela relação Céu/Terra, na qual o tempo-espaço vivencial (manifesto pela terra) configura-se como um reflexo imperfeito da unidade cosmológica Tempo-Espaço, a qual, por sua vez, manifesta-se como emergência da expansão universal de *Nhamandu* (o ser criador).

[...] oyvárapy mba'ekuaágui, okuaararávyma opopygua rapyta íre yvy ogueromoñemoña i oiny.

[...] a'anga i tema ñande yvypy ãngy oiko va'e: a'ete i va'e oi ãngy Ñande Ru yva rokáre<sup>2</sup> (CADOGAN, op. cit., p. 48, 50).

De acordo com o relato mítico, *Nhamandu* participa da *arché* (“princípio” ou força que gera e participa do movimento, isto é, *oguerojera*), pois ele se encontra na origem do movimento e da vida. No antes do tempo (*pytu yma, yvytu yma*) não há movimento, existe apenas uma massa indistinta e igual a si mesma. É a manifestação corpórea de *Nhamandu* que, se de um lado, provoca a ruptura desse estado de inércia e, por conseguinte, a emergência do novo; de outro, instala-se como o tempo-zero de um evento, aquele que é movimento, diferenciação e criação da vida; mas, igualmente, criação do devir.

Segundo D’Olne Campos (1995), ao verificarmos as múltiplas relações do par, antagônico e complementar, Céu/Terra, podemos construir redes de relações significativas que subsistem no par **homem/universo** - base para a construção das cosmovisões. Desse modo, partindo da dicotomia **sagrado/profano**, uma relação do tipo **terra/céu**, seria correlata ao campo **domínio humano/domínio não humano** (da natureza). Já uma relação do tipo **terra** (entendida como território, lugar de habitação e existência)/**Céu** (entendido como lugar divino) remeteria à relação **humano ou profano** versus **divino ou sagrado**.

De volta à cosmovisão mbyá, verificamos que a relação **terra** (histórica)/**Terra** (mítica) remete-nos a uma noção fundadora de sacralidade, como vimos acima. Para os Guarani Mbyá, a terra é considerada o lugar da infelicidade e das cópias imperfeitas, ao passo que a Terra representa a verdadeira morada dos homens verdadeiros. Em decorrência disso, percebemos que, no que se refere à episteme mbyá, ou melhor dizendo, a uma concepção teko-lógica (LITAIFF, op. cit.), o lugar da verdade só pode ser instituído em conexão com a ordem do sagrado, que se expressa pela relação Céu e Terra.

Tereo yvypy, cge ra'y: opa marãngua reecha va'erãvy jepe,  
reropy'a guachu va'erã,  
e'i aguéramo Ñande Ru Tenondekuéry jaecha.  
A'évare, teko porã ijapy'e? vare ñañemomburu va'erã<sup>3</sup> (CADOGAN, op. cit.,  
p. 150).

Ninguém, na morada terrestre das coisas imperfeitas [...] ninguém melhor do que eles saberá  
sacudir para longe de si as coisas más.

Eis porque você, que vai morar sobre a terra,  
tenha lembrança da minha bela morada (CLASTRES, op. cit., p. 113).

Retornando à relação tempo/formas sociais, deparamo-nos com o fato de que não há o tempo puro, pois ele se incorpora como uma propriedade do sujeito e das sociedades, uma vez que se “o tempo é sempre dotado de significação”, então, “o tempo imaginário é o tempo significativo e o da significação” (CASTORIADIS, op. cit., p. 275). Segue-se, pois, que a sociedade mbyá, como de resto qualquer outra sociedade, é a gestora de tudo aquilo que compreende o seu próprio mundo. Mas esse mundo só se institui como tal se for plenamente dotado das significações imaginárias sociais, as quais devem presentificar-se em todas as como um girassol... instituições sociais particulares (CASTORIADIS, idem). Sendo assim, tanto a construção do mundo quanto de suas significações ocorre com base em dois eixos: o do espaço social e do tempo social.

Como isso se expressa na materialidade lingüística mbyá? Obviamente há inúmeras formas e maneiras pelas quais os guarani dão conta da temporalidade, especialmente mediante o emprego de marcadores temporais: a) indicação de futuro: *arã* (exemplo: *ranguarã* ‘época em que irá acontecer’); b) indicação de passado: *ere* (exemplo, *ranguare* ‘época em que já aconteceu’); c) hoje: *a?*; d) ontem: *kuee*; e) amanhã: *ko?rã* (literalmente, ‘futura manhã’); f) antigo, primitivo ou originário: *yma*, etc. Essas indicações temporais, na língua, podem ser genéricas ou específicas, determinadas ou indeterminadas. Em todos os casos, todas elas remetem ao princípio estabelecido acima, do tempo como magma de significação.

Os dêiticos temporais também podem ser não-verbais (ainda que expressos lingüisticamente), como os marcadores celestes (astros etc.), os marcadores meteorológicos, os marcadores sazonais (florescimento, plantio, nascimentos), e os marcadores rituais (colheitas ou festas, por exemplo, o batizado) etc. Em comum, verificamos que esses dêiticos funcionam como operadores de uma concepção totalizante do tempo. Discursivamente, os marcadores temporais têm a função de estabelecer uma ordem ou permanência na transitoriedade das coisas. A temporalidade

cerca-se, assim, de fatores de homogeneidade no interior de uma heterogeneidade constitutiva.

Obviamente, a interconexão e a sobredeterminação das n-variáveis temporais formam redes de significações temporais orientadas para a polissemia, pela própria definição de tempo como a emergência radical do novo. De todo modo, será o conjunto desses marcadores que configurará o complexo temporal mbyá. Sempre entendendo essa operação como uma forma de apropriação social de um tempo integralizador, o qual, numa sociedade como a dos guarani mbyá, conjuga-se como tempo sagrado ou cosmológico e como tempo profano ou histórico. E, em que pese haver a predominância do sagrado sobre o profano, a constituição da sociedade e, evidentemente, do sujeito mbyá não dispensa os intercâmbios sucessivos entre essas duas modalidades temporais (por exemplo: a relação tensa entre a casa de reza, a escola e o posto de saúde, conforme já pôde ser observado na Tekoa Itati, de Paraty Mirim).

Devo ressaltar que os rituais, especialmente em sociedades tribais, são marcadores privilegiados de tempo, uma vez que funcionam como elementos de celebração, de escansão, de preenchimento do tempo e lugar de memória. Segundo Veschi (op. cit.) os rituais, que atualizam a vivência, têm a função de preencher a angústia humana frente a um não-começo. É nesse sentido que, apontando para o tempo por vir, o ritual pode ser entendido como nostalgia do devir, pois remete ao futuro cíclico cósmico, do qual, afinal, também depende o equilíbrio da vida cotidiana. Contudo, para os efeitos desta análise, creio que o lugar privilegiado para observarmos a significação do tempo entre os Guarani é as narrativas míticas. Especialmente considerando que “o tempo originário, mítico, é colocado antes, mas constituído depois. Seu estabelecimento é análogo ao da teoria, ou seja, serve para dar sentido a um conjunto de acontecimentos lhes fornecendo uma causa com sentido” (VESCHI, op. cit., p. 127). Os trechos abaixo, extraídos do Ayvu Rapyta, mostram a constituição ontológica (ou ainda, teko-lógica) da temporalidade mbyá.

Ñande Ru Pa-pa Tenonde/gueterã ombojera/pytũ ymágui/[...]/pytũ yma mbytére/oguerojera.

Ñande Ru oiko i ague vyvutu yma,/ojeupity jevýma/ára yma ojeupity ñavõ./ára yma opa ramove, tajy potýpy,/vyvutu ova ára pyaúpy:/oikóma vyvutu pyau, ára pyau/ára pyau ñemokandire<sup>4</sup> (CADOGAN, op. cit., p. 24, 26).

Assim como o termo *oguerojera* nos remete à concepção de um tempo-em-transformação (cíclico, mas nunca fechado ou igual a si mesmo, porque em deriva e em transformação), um outro termo, *ara*,

indica que os Mbyá concebem uma unidade tempo-espacial. Trata-se de um acontecimento a um tempo discursivo e cosmológico: a indivisibilidade entre tempo e espaço. *Nhamandu* ou *Nhande Ru* é o criador desse tempo-espço novo, o qual aparece como emergência de alteridade e superação (transformação/destruição) da noite primitiva (o espaço-tempo originário, o estado-caos primitivo, o tempo igual a si mesmo que dominava antes que irrompesse essa nova criação). Esse é o tempo-espço próprio criado pela corporificação de *Nhamandu* e por seu movimento de expansão universal.

A textualidade da formação histórico-ideológica mbyá aponta para a hipótese de que o tempo-espço originário (*ara yma*) não emerge como resultado de um ato de vontade, mas pela intervenção direta (movimento de desdobramento contínuo e incessante: *oguerojera*) da divindade sobre a antiga ordem cósmica (*pytu yma*), de forma que, entre os Mbyá, tempo e ser, ética e política são partes do ato de *Nhamandu*.

Aipoké, Ore Ru tenondegua, ndee rang?ngatúma ore reko kuaa tendonde'i. Ndee rang?ma ayvu rapytarã reikuaa nde jeupe yvy rupa rerojera'e?rã"<sup>5</sup> (CADOGAN, op. cit., p. 156).

Você, o primeiro existente,  
fez de suas palavras as normas futuras  
sobre a terra dos adornados (CLASTRES, op. cit., p. 123).

Se considerarmos que o tempo sagrado e o tempo profano – ou em outros termos, o tempo instituinte e os tempos instituídos – estão referidos à dicotomia terra verdadeira/terra sombra; ou ainda à contradição entre a terra má (essa em que vivemos) e a terra sem males (aquela que se apresenta como objeto obsessivo da busca Mbyá), verificamos que a sociedade mbyá funda-se imaginariamente sobre uma base de oposição e complementação entre o tempo cosmológico e o tempo histórico. De forma que tanto o tempo subjetivo ou fenomenológico, quanto o tempo objetivo ou cosmológico encontram-se sobredeterminados pelo tempo sagrado mbyá, sendo que o tempo mítico ou o tempo no e do mito se configura como uma de suas expressões mais relevantes.

Sendo fundamentalmente um tempo cíclico, cujo desenrolar forma uma espiral, não posso deixar de observar que o tempo imaginário (o tempo identitário ou o tempo social) interage com o tempo cósmico. É essa interação, em diversos níveis, que permite, por exemplo, o tempo da volta (dos antepassados, do evento criador original: *ara pyau nhemokandire*), responsável, entre outras coisas, pela alteração e conservação do etos e do eidos sociais.

Finalmente, deparamo-nos com outro aspecto importante do tempo:

a irreversibilidade, a qual constitui o núcleo duro dos eventos e dos processos temporais. De acordo com Heller (2000, p. 3, grifos da autora), se o tempo se caracteriza pela “irreversibilidade dos acontecimentos, **o tempo histórico é a irreversibilidade dos acontecimentos sociais**”, de forma que “todo acontecimento é irreversível do mesmo modo”. Assim, além de constituir-se como alteridade, o tempo constitui uma irreversibilidade. Avanço, em relação a essa assertiva, a hipótese de que podemos encontrar aí um dos elementos que estão na origem e na sustentação da crise originária e instituinte da sociedade guarani, especialmente no que tange à sua auto-representação e desejo de retorno, ou ultrapassagem, à terra sem males: não há como reverter o tempo; não há, portanto, como reverter às origens, ao tempo verdadeiro de *Nhamandu* – ou seja, a crise instala-se devido ao fato de que não é possível aos humanos reencenar o ato original fundador de *Nhamandu*. Daí a sociedade mbyá manifestar uma espécie de ferida narcísica não suturável.

De certo modo, o princípio fundador de *Nhamandu* permanece como um fantasma a significar, negativamente, o tempo sócio-histórico do sujeito cindido da ontologia mbyá. A crise, a que me referi acima (apontada, entre outros, por CLASTRES, op. cit.; UNKEL, op. cit. e por SCHADEN, op. cit.), é a que conduz ao messianismo e ao profetismo do tipo apocalíptico, característico dos guarani. Crise permanente que os impulsiona em direção à existência ou presença fantasmática da terra sem males. Mas que contribui, igualmente, para a reafirmação da identidade mbyá.

### 3. Ara pyau nhemokandire: tempo e identidade mbyá

Parece claro que, de modo geral, a instituição dos calendários relaciona-se a uma concepção cíclica e homogênea de tempo. Contudo, isso não significa, em absoluto, que esse tempo homogeneizante, considerado como um tempo-ser, tendo por base a formação de um tempo identitário, deva inexoravelmente apresentar-se, no imaginário, com as características de um eterno retorno, tal como propõe Eliade (1985 e 1989). Ou seja, o fato de que o calendário espelhe um tempo cíclico não permite, a priori, caracterizá-lo como um tempo circular, a repetir-se indefinidamente como um eterno mesmo. O calendário, de fato, materializa a representação de um tempo cíclico que, por sua recorrência e previsibilidade, possibilita a inteligibilidade e a ordenação da temporalidade e dos eventos a ela relacionados. É dessa maneira que a temporalidade, social e ritualmente concebida e processada, insere-se na ordem simbólica de um povo

e comparece através de um sistema instituído de regras, na forma de marcadores (lingüísticos, ritualísticos, naturais) que habilitam os membros de uma dada sociedade a reconhecerem a si mesmos e ao mundo.

Como já vimos, os Mbyá concebem e representam um tempo de forma cíclica: a partir do tempo-espaço originário, como o tempo antes do surgimento de *Nhamandu* (o tempo do não-ser). É deste tempo-espaço do antes, e como sua negação, que sucede o tempo novo, o tempo-espaço do renascimento (o tempo do ser). O intervalo de vida plena decorre anualmente entre o retorno ritualístico ao evento fundador (o tempo/vento originário) e a passagem ao tempo (novo) do renascimento (ara *pyau onhemokandire*). De maneira que é possível representar esse ciclo contínuo pelo esquema abaixo:

**evento fundador** ⇒ **tempo-espaço novo**

↑ ← ----- ← ↓

Entretanto, o esquema acima não deve se esgotar em sua linearidade gráfica. Devemos, antes, considerar que, se “a natureza (...) não se move na eterna monotonia de um ciclo constantemente repetido, mas percorre uma verdadeira história” (ENGELS, op. cit., p. 40), então um esquema temporal do tipo eterno retorno não consegue dar conta da dinâmica e da complexidade das esferas temporais em que homem e sociedade coexistem. Prosseguindo com Engels (idem, p. 93), aproveito para argumentar que, conceber a temporalidade expressa pelo mito como um eterno retorno, significa, em suma, deixar de perceber que o mundo funciona “como um processo, como uma matéria sujeita a desenvolvimento histórico”. Na outra ponta desse mesmo pré-construído, impõe-se a concepção de que a natureza sujeita-se a um movimento eterno que “se fazia não menos perenemente, em órbita circular, razão pela qual não mudava de lugar e produzia [sempre] os mesmos resultados”. Isto para dizer que a concepção de um eterno retorno mítico reproduz-se, numa perspectiva essencialista e imobilista da historicidade ou, em outros termos, que é reveladora de uma posição interpretativa que desaloja da história os povos míticos; subordinando-os e condenando-os à eterna clausura da circularidade de um tempo sempre igual a si mesmo, sobre o qual não teria efeito o devir histórico.

Não resta dúvida à observação que o tempo, em qualquer de suas instâncias, se apresenta na forma de ciclos – nascer/morrer; dia/noite; plantar/colher, etc. Dessa maneira, ainda que cíclico, o esquema temporal

acima aponta para a emergência de uma alteridade fundadora: aquele que *Nhamandu* estabelece ao contrapor-se às trevas primitivas. Na vida humana, considerada pelos Guarani como sombra, imagem ou imitação da vida verdadeira (a divina), esse movimento de renovação também ocorre continuamente (o ciclo dos anos, o calendário, o ciclo da vivência) e isso se reflete no *mbyá reko* (o modo de vida guarani, a sua ética e seu modo de ser no mundo) e em suas práticas discursivas (verbais e não-verbais). Entretanto, na ordem sócio-histórica mbyá, o tempo-espaço se instaura como diferença. Há, a cada vez, o diferente, pois a vida se renova (*nhemokandire*), mas não se institui o novo. O ciclo temporal (o tempo identitário, o tempo imaginário, instituído) pertence a uma história marcada pela falta, delimita-se nela, determina-se e (re)produz-se nela.

Os Mbyá [...] migram em busca de terra de solo fértil e mata virgem, onde seja possível viver de acordo com as normas e valores de sua cultura, rezando e praticando os exercícios espirituais necessários para se alcançar o Paraíso [...]. Todavia, para a maioria de nossos informantes, a Terra sem Mal tornou-se um sonho impossível" (LITAIFF, op. cit., p. 127).

Nós sabe que não vai, porque temos certeza que vai morrer, ainda tem essa Usina, agente não tem mais tempo de fazer isso. A gente quer ir, mas eu não sei, é muito difícil (Luiz Eusébio, guarani de Bracuhy, citado por LITAIFF, idem, p. 129).

Aqui ainda ninguém fez, tem que rezar muito. Pra ir pro outro lado do mar ele não morre mais, não morre, mas tem de rezar bem certinho, então é difícil pra morrer, nem que venha fogo, nem água, não morre. Nanderu vem na beira da praia, buscar pro Paraíso (Júlia, guarani de Bracuhy, citada por LITAIFF, idem, p. 130).

Quando o espaço estiver desmoronado, quando o novo tempo tiver surgido, farei que novamente a Palavra corra nos ossos do portador do bastão-insígnia [...].

Não é aos seres doentes de vida imperfeita que é destinada a nostalgia dessas coisas [...] (CLASTRES, op. cit., p. 120-1) .

A partir desses elementos e especialmente dos conceitos de *oguerojera* e *nhemokandire*, assumo que o tempo cíclico mbyá não deve ser confundido com um tempo que seria sempre igual a si mesmo. Ainda que na forma de um tempo-sombra (um tempo fantasmático, tal como os demais entes que são cópias ou sombras dos entes reais que se encontram em território sagrado), a temporalidade mbyá é melhor caracterizada como tempo de renovação, aquele que, ao se repetir, transforma, retorna e avança, diferencia-se, faz-se outro: um tempo que se faz passagem, retorno e ultrapassagem.

Devemos lembrar que o gesto originário de *Nhamandu* de criação do novo (a do seu corpo e a do universo) deu-se na forma de uma expan-

são universal. Ora, se o tempo profano (o da história e o da sociedade) pode ser derivado e mesmo subsumido no tempo sagrado (o da divindade, o cosmológico), então não seria de todo absurdo supor que essa expansão continue a agir e a produzir seus efeitos na terra humana. Isto é, ainda que se considere que, no conjunto complexo da temporalidade mbyá, o tempo social não decorra paralelamente ao tempo cosmológico, é inegável que mantém com esse relações diversificadas.

No que se refere à relação tempo/instituição social, a discursividade mbyá centra-se na errância **terra** → **TERRA** que os impele em direção a um devir como eterno presente ou futuro adiado (BORGES, 1999). Errância que se configura no entremeio existencial próprio da sociedade mbyá, movimentando-se entre a terra e a TERRA, pois se a terra, como lugar de habitação e origem, é negada por ser mera cópia imperfeita; a TERRA é inalcançada, daí que o (re)encontro se acha permanentemente adiado, ainda que sempre tentado. Deriva também dessa estruturação simbólica a elaboração de uma racionalização sacralizante que, levada à ética, justifica o estado de descaso em relação a tudo aquilo que signifique permanecer preso à vida terrena, seja na esfera individual (o corpo: *tete*), seja na social (a territorialidade, a aldeia: *tekoa*). O movimento de ultrapassagem leva os Mbyá a significar-se no *logos* (*nhe'? porã*: 'as divinas palavras'); na permanência de um real (o sagrado ou verdadeiro) cuja origem e limite é a ordem divina: o tempo-espaco de *Nhamandu*, do qual o tempo cosmológico (como tempo instituinte), na forma de tempo-espaco do renascimento ou da renovação (*ara nhemokandire*), funciona como representação.

Não há, pois, como pensar a relação constitutiva sociedade/temporalidade mbyá sem considerar a formação heterogênea e heterônoma dessa sociedade. É o que depreendo das condições pelas quais os Guarani Mbyá constroem a sua sociedade e, igualmente, constroem as suas representações, inclusive no que se refere às representações temporais. Especialmente quando se verifica que é o tempo cosmológico, ou o tempo mítico-sagrado, que funciona como o tempo-base, a partir do qual o tempo histórico ou profano é estruturado. Essa constatação, por sua vez, nos leva à seguinte consideração. Se o futuro comparece como falta, no caso dos Mbyá essa falta só poderia ser preenchida pelo *kandire*, isto é, pelo passado que se faz futuro, negando e superando um presente vivido por imitações imperfeitas. Assim, o futuro mbyá (a nostalgia do devir) é ontologicamente concebido como um futuro daquele passado estabelecido pelo ato corporificador e transformador de *Nhamandu*.

Por conseguinte, essa formação histórico-ideológica mbyá produz um desejo de ultrapassagem (a busca da Terra Sem Males), cuja errância mostra-se, simultaneamente, movimento de ir (deslocamento: *oguerojera*) em busca desse futuro possível da promessa profética (a reversibilidade) e negação do tempo profano (o tempo-sombra do tempo expresso nos fundamentos e fixado na memória pela veracidade do testemunho mítico). Pois, como afirma Sartre (2001, p. 207) “o tempo da consciência é a realidade humana que se temporaliza como totalidade, a qual é para si mesmo seu próprio inacabamento”. Creio que se sustenta aí o funcionamento discursivo desses Guarani, no que tange à temporalidade, bem como ao fundamento de seu imaginário social instituinte, pelo qual eles se constituem como heterogeneidade-na-homogeneidade: TERRA e terra; *Nhamandu* e *jeguakava/jaxukava*; tempo divino e tempo humano.

“O erro é um dos meus modos fatais de trabalho... pois só quando erro é que saio do que conheço e do que entendo” (Clarice Lispector).

#### Notas:

<sup>1</sup> “criou[-as] Nhamandui no cursos de sua evolução, em meio às trevas primitivas”.

“Antes de haver o verdadeiro Pai Nhamandu, o primeiro, criado no curso de sua evolução, seu futuro paraíso; antes de haver criado a Primeira Terra; Ele existia em meio aos ventos originários”.

<sup>2</sup> “da sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude de sua sabedoria criadora, fez com que da extremidade de sua vara fosse engendrando-se a terra”.

“não é mais que sua imagem o que existe agora em nossa terra: a serpente originária genuína encontra-se nos confins do paraíso de Nosso Pai”.

<sup>3</sup> ‘Olha a terra, meu filho, e ainda que toda classe de coisas nefandas deverás ver, hás de enfrentá-las com grandeza de coração’;

Vemos aquilo que nossos primeiros pais disseram em palavras. Por conseguinte, devemos dedicar-nos com fervor à obtenção da vida imorredoura”.

<sup>4</sup> “Nosso Pai último-último primeiro/para seu próprio corpo criou/das trevas primitivas”.

“O vento primitivo em que existia nosso Pai/retorna/cada vez que volta o tempo-espaço primitivo/enquanto termina a época primitiva/durante o florescimento do lapacho/os ventos se transformam em tempo-espaço novo/já surgem os ventos novos, o espaço novo/o tempo-espaço do renascimento”.

<sup>5</sup> “oh Nosso Pai Primeiro, foste tu quem concebeu, antes do princípio, as normas para nossa conduta”. “Foste tu quem concebeu a origem da futura linguagem humana, antes de haver criado a morada terrena”.

## Referências bibliográficas

- BORGES, Luiz C. *A fala instituinte do discurso mítico guarani mbyá*. Campinas, 1999. Tese (Doutorado) – UNICAMP/IEL.
- CADOGAN, Leon. *Ayvu rapyta*. Assunción: Fundacion “Leon Cadogan”, 1992.
- CASTORIADIS, Cornelius. Tempo e criação. In. \_\_\_\_\_. *O mundo fragmentado. As encruzilhadas do labirinto III*. São Paulo: Paz e Terra, 1992. p. 261-94.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus, 1990.
- D’OLNE CAMPOS, Marcio (ed.). *Homem, saber e natureza: discussão teórico-metodológica*. Campinas: IFCH/Aldebarã – Observatório a Olho Nu-Unicamp, 1995. P. I-1- II-77. (Relatório final de Projeto Temático apresentado a FAPESP).
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos*. São Paulo: Edições Sociais, 1975. p. 5-60. V. 1.
- \_\_\_\_\_. Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã. In. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos*. São Paulo: Edições Sociais, 1975. p. 79-117. vol 1.
- LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras. Identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- HELLER, Agnes. Valor e história. In. \_\_\_\_\_. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 1-15.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo GH*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1977.
- SARTRE, Jean-Paul. A temporalidade. In. \_\_\_\_\_. *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis, Vozes: 2001. p. 158-231.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- TEMPORALIDADE, memória e saber nas práticas educativas em aldeias Guarani Mbyá no litoral sul-fluminense (RJ). Rio de Janeiro: UERJ/UFF/UNIRIO/MAST, 2001. (Projeto de pesquisa).
- UNKEL, Curt Nimuendaju. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apopocuva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.
- VESCHI, Jorge Luiz. *Nas espumas do tempo*. Rio de Janeiro: Butiá, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guarani. In. UNKEL, Curt Nimuendaju. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apopocuva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987, p. XVII-XXXVIII.