

Boletim Gaúcho de Geografia

<http://seer.ufrgs.br/bgg>

O TRANSCENDENTE COMO TEMPO-LUGAR DO SENTIDO NUMA COMUNIDADE INDÍGENA

Graciela Chamorro

Boletim Gaúcho de Geografia, 20: 100-103, dez., 1995.

Versão online disponível em:

<http://seer.ufrgs.br/bgg/article/view/38185/24568>

Publicado por

Associação dos Geógrafos Brasileiros



Portal de Periódicos
UFRGS

UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO GRANDE DO SUL

Informações Adicionais

Email: portoalegre@agb.org.br

Políticas: <http://seer.ufrgs.br/bgg/about/editorialPolicies#openAccessPolicy>

Submissão: <http://seer.ufrgs.br/bgg/about/submissions#onlineSubmissions>

Diretrizes: <http://seer.ufrgs.br/bgg/about/submissions#authorGuidelines>

Data de publicação - dez., 1995

Associação Brasileira de Geógrafos, Seção Porto Alegre, Porto Alegre, RS, Brasil

O TRANSCENDENTE COMO TEMPO-LUGAR DO SENTIDO NUMA COMUNIDADE INDÍGENA

Graciela Chamorro *

Deus, História e Tempo – A história, enquanto ciência da modernidade, organiza o tempo delimitando de modo preciso passado, presente e futuro, fiel à tradição que se desenvolve desde fins da Idade Média (LE GOFF; 1963), passa por Descartes e se afirma no século dezoito (LYOTARD; 1985, p.559-60). Assim, “pela primeira vez, e definitivamente, o tempo ‘se estendeu’ em linha reta, indo do passado ao futuro passando por um ponto chamado presente” (GOUREVITCH; 1975, p.281); nesta temporalidade, a ciência histórica perdeu a dimensão profunda do presente, que “ficou comprimida e chegou a ser apenas um ponto continuamente fugidio sobre a linha que vai do passado ao futuro e que transforma o futuro em passado” (GOUREVITCH; 1975, p.282). Ao tornar-se o presente um tempo efêmero, irreversível e inapreensível, a temporalidade linear acabou suplantando a temporalidade enraizada no transcendente.

Assim, ignorando o manejo cultural do tempo, a história acabou pressupondo que a maioridade do ser humano (KANT; 1974 p.100-8), em termos de senhorio sobre o tempo, era uma idade universal. Com isto acabou inventando um anti-mito, a evolução ocidental. Colocado como determinante da história universal, referido anti-mito se tornou paradigma para todas as culturas, “havia a Europa, e nisso se resumia a história” (MONIOT; 1976, p.99).

Para as sociedades indígenas da América isto significou a caricaturização da sua história. Colonizadores e missionários serviam, na historiografia européia, de paradigmas para dizer o outro. Os povos indígenas aparecem apenas como antecedentes, que forçosamente *vão desaparecendo* à medida que *vão se humanando*, para usar a expressão do jesuíta que descreveu a conversão do pajé Guyraverá (CORTESÃO I; 1951, p.302). Nestes labirintos se esconde a outra face do senhorio moderno sobre o tempo, na irracionalidade do projeto colonial, na dominação, no etnocídio, na invasão e na própria consciência histórica como conquista. Paródias de racionalidade! A estas paródias da maturidade moderna, podem aplicar-se as palavras de JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, “o humanismo pressupôs a história universal e inscreveu nela a comunidade particular como um momento dentro do devir universal das comunidades humanas” (1985, p.566). Mas as concepções de tempo correspondem à própria essência da vida cultural. A descoberta desta informação problematizou a própria raiz da História ligada à idéia de evolução e mudança como sinais de tempo.

A Antropologia pode ser apontada como a grande responsável por esta mudança, a relativização da hegemonia que se arrogava a ciência ocidental. Na História isso quer dizer que o historiador deixou de falar de uma perspectiva absoluta. PIERRE NORA interpreta bem essa nova situação ao dizer:

Hoje, o relativismo tornou os historiadores mais modestos (...) já não há como outrora um campo tradicional da História, mas tipos de histórias (...) há uma profunda crise do assunto histórico. Deixou de haver um assunto unitário, englobante de memória coletiva global a partir da qual a História trabalha. Hoje, o historiador tem razões para perguntar: mas em nome de quem, em nome de quê é que eu falo? À crise do assunto vem se juntar uma crise do estatuto do saber (1986, p.51).

Essa crise do assunto histórico influenciou positivamente para uma história diferenciada. A noção de tempo histórico como passado estático desapareceu. A história passa a se ocupar com perguntas antropológicas, que procura responder a partir da memória tradicional do grupo e dos documentos que registrou o modo de ser desse grupo, ainda que desde outra perspectiva. Abandonam-se noções como sociedades estáticas, povos sem história e culturas estacionárias, pois

- * (...) todos os povos possuem e transformam, melhoram ou esquecem técnicas suficientemente complexas para lhes permitir dominar o seu meio, sem o qual teriam desaparecido há muito tempo. A diferença não é pois entre história cumulativa e história não cumulativa; toda a história é cumulativa, com diferenças de graus (LÉVI-STRAUSS; 1980, p.79).

Nas palavras de SAHLINS, as culturas diferentes correspondem diferentes historicidades pois ordens culturais diversas têm modos próprios de produção histórica (1987, p.11).

Nesta nova maneira de fazer história, recupera-se a importância da religião e, ao contrário daquilo que os idealizadores da *maioridade* humana pressupunham, a experiência religiosa não é sinal de infantilidade ou adolescência que deve ser desterrado pela razão. Ao contrário, a religião é fundamental na cultura dos povos. O estudo das culturas e das ciências das religiões vem mostrando que a distinção entre espiritual e material, concreto e abstrato, o saber especializado etc., estão longe da pretensão da universalidade. A experiência no plano transcendente ou a imposição do sobrenatural no cotidiano não exclui mas integra as idéias de realidade, verdade e significação (SAHLINS; 1970; ELIADE; 1972). Esta descoberta, constatada também em meios *civilizados*, questionou profundamente o conceito de *minoridade* com o qual a modernidade se referiu ao comportamento religioso (KANT; 1974, p.100-8).

A *maioridade* do ser humano trouxe consequências terríveis na teologia cristã ocidental. As imagens espaciais da Bíblia, por exemplo, foram transformadas em experiências históricas ou existenciais, na exegese histórico-crítica. O ser humano, desde então, não pode mais ler a Bíblia em categorias míticas. E, negando a preponderância das imagens espaciais das Escrituras, os teólogos falam em *Deus da História*, e da História como *Revelação de Deus*. Nestes conceitos, Cristo é o zero, o tempo se estende antes dele e depois dele. Deus *age* na História, é o *autor* da História e o curso do tempo é a sua *Heilsgeschichte* (a história da salvação), que terá seu ponto ômega na glorificação desse Deus e de seu projeto salvífico.

Contrária a esta apreensão sincrônica de Deus, constata-se que o povo não assimila os ensinamentos sobre Deus, nem sobre os fatos da Bíblia ou da Vida em imagens temporais mas, sim, em imagens espaciais. Isto me fez perguntar: por que na tradição teológica (ou nas academias, de um modo geral) sempre se fez uma reflexão trazendo Deus para o tempo do ser humano e não para o seu espaço, enquanto que na tradição popular e na própria Bíblia se faz o contrário, i. é, revivem-se as imagens espaciais em outras imagens ou dentro de outras imagens?

Esta pergunta nos aproxima do tema nucleador deste congresso e nos confronta com a nossa prática como educadores e educadoras, com nossas opções didáticas e nossas posturas pedagógicas. Não existimos só para criticar, também para criar. Como a Geografia (ciência do espaço) pode ajudar a História a transformar um passado morto num presente vivo? Parece que só o mito é capaz disso. Ele nos tira fora da nossa situação, nos livra da mistificação a-histórica e do positivismo histórico e luta para integrar as novas experiências carregadas de emoção aos esquemas anteriores do *eu*. Nós mesmos, como educadores e educadoras, necessitamos ser iniciados na lógica do mito para poder adotar referenciais mais diacrônicos e romper com os referenciais extremamente sincrônicos através dos quais lemos, analisamos e recontamos os fatos. Temos que *pegar as caravelas e fazer o caminho de volta*, como disse CALDERA (ad. tempora).

Ser fiel na reflexão sobre Deus, no estudo do tema *religião* ou na prática da fé a partir da realidade latino-americana, exige de nós capacidade para o diálogo inter-religioso e abertura para rearticular a tradição clássica da analogia de uma maneira explicitamente pluralista (TRACY). A analogia capacita a ouvir, a aprender e, eventualmente, a se apropriar parcialmente das visões culturais dos outros. A pluralidade de nosso continente deve animar-nos ao enriquecimento e ao auto-entendimento, não à ameaça.

A seguir, gostaria de contar como tenho experimentado com um grupo indígena sua religião, bem como o modo em que tenho apreendido o espaço e o tempo, entre eles.

A vontade guarani de ser no tempo – Os povos chamados Guarani se caracterizam pelo fato de o ponto forte de suas criações confinar-se, quase que exclusivamente, à palavra. Considerados os cantos como textos formais, corresponde-lhes uma forma mais fixa que os textos coloquiais, podendo neles sobreviver trechos ou formulações míticas que na narrativa ou na linguagem coloquial já tenham desaparecido. Interessou-me achar a atualidade social que os cantos poderiam dizer em formulações extraordinárias e sobrenaturais. Pensei que era possível nelas espelhar-se, não a mentalidade de um passado remoto, mas o comportamento psíquico de um grupo que traduz suas condições históricas no plano de uma outra temporalidade.

As repetições de frases, palavras e sílabas que caracterizam os cantos geram um intermitente jogo de paralelismos, metáforas e sinédoques que, junto com as aposições, com o estilo salmódico das melodias e com o ritmo litânico das mesmas, induzem de maneira segura ao clima mítico, onde o movimento é perfeito porque parece imóvel. Podemos dizer, parafraseando Schökel ao falar da poesia hebraica, na repetição se encontra a tendência a perseverar, a prolongar-se, a raiz da temporalidade humana expressa na linguagem; assim, enquanto o conhecimento racional discursivo procede no tempo avançando por silogismos, deduções ou induções, a emoção tende a permanecer, a deter-se diante de seu objeto (1988, p.88-9).

Este *permanecer diante do objeto* sugere uma noção de temporalidade que conota e aponta a eternidade ou o plano transcendente, como lugar onde se enraíza a vontade de ser. Neste plano se origina e se reassume a história como verdade e fundamento. Nos cantos kaiová isso aparece no jogo de sinédoques e metáforas. No momento em que ambas figuras se confundem, em que não mais é possível distingui-las, é o canto a forma retórica em que a história do grupo aparece. De modo que quando tudo nos parece ser metafórico, abstrato e geral, nada pode estar sendo mais concreto, simbólico e particular, ou vice-versa, na poesia indígena. Na linguagem menos formal das narrativas nota-se, também, como a temporalidade do plano transcendente incide sobre o plano histórico e aparece como sua origem e sentido. Uma prescrição atual se legitima com um evento primordial.

Assim, a expressão “kunumi aupeguáko ore, he ‘i Verandyju” recebe a seguinte explicação:

Ñanderu e seu filho Ke’yuru nasceram prontos, somente Ñengaju nasceu sem tembetá, então ocorreu o primeiro kunumi pepy. Foi em Yvypyte, aldeia pai do Paraguai, ali nasceu Ñandejára, cujo nome é Ñengaju. Nasceu purinho, sem tembetá. Então Ñanderu falou para seu filho mais velho, Ñanderyke’y: ‘olha este aqui, não tem lábio furado, que vamos fazer? Temos que furar-lhe o lábio e você vai ficar cuidando do kunumi durante a festa, depois de nós irmos embora você ainda vai voltar para cá para guardar as festas...’ Por isso é que Mba’ejára, o Sol, esse que brilha fulgurante, Vera-ndy-ju, não quer que participem do kunumi pepy os misturados, nem as mulheres (PAULITO, 22.05.91).

O texto mostra como se fundem na configuração mental dos Guarani os planos histórico-concreto e mítico-transcendente de temporalidade.

Valorando uma vez mais as aposições como figuras que ordenam a sequência de idéias que aparecem nos cantos podemos dizer que elas estabelecem conexões entre episódios (diversas festas), tempos (passado e presente) e personagens (rezadores atuais do plano histórico e heróis culturais do plano mítico) confundindo os tempos, os planos de realidade e a identidade das personagens. Expressões como *vaekue*, passado remoto, *che ramõi*, antepassado, meu avô, *araka’e*, antigamente, *gypy, ypyru*, antiguidade, princípio, colocam as aposições traduzidas por “assim é dito...” (*kóva aipo he’i, he’i che réra, ombojusu che ramõi, ahhh Ñengaju, he’i Verandyju, he’i che ryke’y Ñengajuti*) em conexão com o plano das origens, onde a celebração, que é histórica, se reassume como verdade e fundamento da identidade do grupo. Nas palavras de LYOTARD,

Ser nomeado é ser recontado (...) cada repetição, mesmo como anedota da aparência, reatualiza os nomes e as relações nominais. No repetir, a comunidade se assegura da permanência e da legitimidade de seu mundo de nomes através da ocorrência deste mundo dentro de suas histórias (LYOTARD, 1985, p.565).

Mas não só a estrutura dos cantos, também os temas enfatizados mostram o transcendente como a

temporalidade guarani. O *kunumi pepy* é o *avatikyry* são duas festas irmãs que marcam ciclos de vida entre os Kaiová. Desses acontecimentos brota o tempo. Nessas festas, ativa-se a memória do grupo através dos cantos que unem passado e futuro na celebração da palavra dançada e cantada.

Para a comunidade kalevã, tudo o que se diz do milho se associa ao mundo sobrenatural, sendo motivo para rezas e danças rituais. O broto do milho é o brotar das divindades. O pé de milho se enfeita como se enfeitam os donos do ser. O milho deve ser dançado e cantado porque este é seu começo, sua história. O milho se distingue das outras plantas cultivadas pelo grupo por fornecer os marcos de um genuíno calendário econômico-religioso, a ponto de se poder quase falar numa *religião do milho* (SCHADEN; 1974, p.43). Neste sentido, o milho também é tomado como padrão de maturidade masculina. Seu broto é como um menino recém nascido. O menino prestes a ser iniciado é um milho crescido. Enfeitar os meninos é fazer chover sobre eles, é marcá-los para crescerem e se tornarem maduros como o milho. As festas são elo que liga a história do grupo ao tempo verdadeiro, à eternidade. Ao se realizar o mito, o passado e o futuro se baseiam no presente, num instante eterno cheio de um sentimento supremo (GOUREVITCH; 1975, p.282).

Mas não só os textos dos cantos e dos discursos (palavras-conteúdo), revelam o transcendente como tempo-lugar, *ára*, do sentido na comunidade guarani, também as celebrações onde eles ocorrem, mostram que a palavra ritualizada é mais do que repetição, mais do que um signo bem compreendido, é um ato fundante que reorganiza numa outra lógica os padrões e a vida do grupo. Nele, a temporalidade guarani aparece como alegoria do passado, de séculos de devastação, desterro e morte; como vivência da utopia na existência profunda do presente. O tempo produzido na convivência da palavra, *oñõe'e*, confunde a história; e sob algumas condições pode mesmo se falar numa anti-história. Assim, a festa dos meninos que para Schaden estava condenada a desaparecer (1974, p.90), quarenta anos depois ocasiona a construção de uma *oygusu*, casa tradicional, e reanima o discurso em torno daquilo que, dada as condições históricas do grupo, se considerava perdido.

Aproximando estes exemplos do tema que nos congrega neste evento, cabe dizer-se que o Guarani, ao construir seu hino (sua palavra), constrói sua própria lógica. Ele se dá sua própria racionalidade na forma como essa palavra começa. O Guarani é educado para participar da Palavra. Tudo o que ele pode construir na sua vida tem um cimento místico-espiritual. Essa mística não lhe será inspirada se ele não estiver na sua comunidade. A educação da Palavra é uma educação na comunidade. Todos os recursos que fortalecem a comunidade da Palavra são os recursos mais importantes que essa comunidade dispõe e assim como a produção do mito e do canto não se dão sem comunidade, também a comunidade não se dá sem mito e sem canto. É por isso que lugar é um conceito intimamente ligado ao conceito de palavra. Por ocasião do nascimento, se diz, "a palavra providenciou para si um lugar entre nós". E o que será a morte se não o perder esse lugar? o não reconhecer-se mais no lugar? Direito a um lugar é um direito à vida, não à prosperidade.

A educação guarani quer levar o ser humano à plenitude da Palavra, entendida como a culminação de uma série de aperfeiçoamentos, que inclui o ser um bom agricultor. Como MELIÁ costuma dizer: Nisto, eles não são como nós, que aperfeiçoamos a palavra e o resto que se dane!

* Bolsista da FAPERGS no Instituto Anchietano de Pesquisa