

O diálogo inter-religioso: experiência da linguagem humana, do sentido e dos sonhos nos guaranis

Victor René Villavicencio Matienzo*

RESUMO

Os guaranis ensinam que o diálogo inter-religioso é possível porque existe sentido, e existe sentido porque existe linguagem humana, e porque existe linguagem humana é possível sonhar, e porque existe o sonho, é possível dialogar no horizonte mais pleno cujos sentidos da humanidade podem celebrar uma festa universal.

Palavras-chave: Hermenêutica; Epistemologia; Religião; Guarani; Antropologia; Sentido.

ESTE TRABALHO pretende mostrar as circunstâncias hermenêuticas e epistemológicas do encontro e desencontro entre a tradição ibérico-ocidental e a tradição guarani na perspectiva da religião. Por isso mesmo, pretende-se abordar o desenvolvimento histórico, cultural e econômico a partir do significado religioso de ambas as tradições. Usa-se o conceito de “tradições” não no sentido de uma idéia “tradicionalista”, mas e, fundamentalmente, porque essa palavra está circunscrita no horizonte de sentido experienciado e comunicado na linguagem humana de uma comunidade. O diálogo de tradições considera a possibilidade de encontrar um horizonte comum de sentido, sem que isso signifique a perda de horizontes mas a “fusão de horizontes”, tal como afirma Hans Jorge Gadamer (1977, p. 372-373). Assim, este trabalho pretende encontrar um horizonte de diálogo a partir dos aportes guaranis, sem que isso signifique fazer uma apologia da tradição guarani nem uma justificativa da prática ocidental cristã. Pretende-se apenas entrar em diálogo para “enxergar”

* Doutorando em Filosofia, Tecnologia e Sociedade, professor de Cultura Religiosa – PUC Minas.

uma possibilidade: a linguagem humana como sentido e fundamento para o diálogo e o sonho como um ponto de partida.

A linguagem humana fundamental ou *Ayvu Rapyta*, como é pronunciada na tradição guarani, pode ser considerada a maior descoberta e o melhor elemento que a tradição guarani empresta ao ocidente para o diálogo inter-religioso. Também traduzida como a “Palavra”, representa uma densa qualidade conceitual que articula elementos fundamentais da experiência religiosa guarani em matrizes culturais e lingüísticas e configura vários horizontes de sentido dialogais com outras culturas, na base da onipresença do sagrado, do problema do mal e da natureza “mestiça” do ser humano. A Palavra articula novas formas de pensar e, sobretudo, de viver em relação ao sentido de pertença à humanidade na sua raiz sagrada (*Ayvu Rapyta*: fundamento da palavra ou palavra fundamental), historicamente realizada na humanidade (*ayvu* ou *ñe´ê*: humanidade ou porção sagrada na participação da origem), em relação ao seu espaço (*Yvy*: o território/meio ambiente sagrado) e tempo (*Arete*: festa ou tempo perfeito/eterno).

A dificuldade de exprimir o sentido da “Palavra” humana guarani e suas dificuldades dialogais encontradas ao longo da história de encontro com o universo ocidental obriga delimitar este trabalho em duas frentes:

- a) fornecer conceitos adequados para realizar uma migração semântica do guarani para o português;
- b) preservar fielmente a história vivida como pano de fundo das experiências “fundantes” de ambas as tradições em diálogo.

A GRANDE AVENTURA SEMÂNTICA AO OCIDENTE DO OCIDENTE

A grande descoberta do universo ocidental europeu do século XVI estava ao ocidente geográfico, cultural, histórico e religioso do mundo conhecido hoje como ocidental. Tratava-se de uma terra, denominada de *Yvypyte*, pelos guaranis, devido à riqueza semântica e criadora de sentidos; e conhecida inicialmente como Terra de Vera Cruz (LEITE, 1938, p. 3) pelo Império Ultramarino Português. Essa nova terra não foi apenas um desafio político, militar ou comercial, também foi uma grande oportunidade de afirmar o modo de ser ocidental da península ibéri-

ca. Por isso que “ser cristão” naquele tempo não era apenas uma afirmação cultural de relação com o reino, mas a confirmação da supremacia de uma tradição que tinha saído vitoriosa da expulsão dos judeus e muçulmanos em 1497, o que reforçava a identidade do modo de ser português e espanhol, ainda em processo de configuração, de antigos cruzados defensores de terra santa para colonizadores de continentes; de moradores de pacatas aldeias para conhecedores de mundos plurais e globalizados. Nessas condições, ser cristão era mais que uma religião do rei, era a encarnação do único sentido que tinham para viver, que modelou um modo de ser, entendido na mentalidade de hoje como consciência colonizadora do novo mundo.

Por isso que a consciência colonizadora surgiu não apenas como uma conquista política para o reconhecimento de um rei, nem apenas jurídica para aceitação das leis do novo território, mas surgiu uma consciência espiritual de conquista dos “índios” – assim os indígenas eram chamados na visão desinformada de ocidental daquela época – que estavam “tamquam tabula rasa” (LEITE, 1938, p. 5). Para isso, o padroado régio, que pressupunha os Reis como mestres da Ordem de Cristo, outorgava o poder do rei para nomear autoridades religiosas do novo empreendimento. E sob essa tutela, todo colono, além de ter o direito de posse de um território “pacificando” seus originários habitantes, tinha a obrigação de converter os “índios”, “evangelizando-os”.

As condições históricas estavam dadas para que, em 1549, os jesuítas chegados à primeira expedição dirigida por Nóbrega constituíssem a força religiosa mais organizada da incipiente colônia no Brasil. Eles entraram em contato com os guaranis e vieram inicialmente a considerar a impossibilidade da conversão, pois, os guaranis se apresentavam como seres selvagens, bestiais e ferozes. Como se isso não bastasse, o guarani era portador de uma linguagem insólita sem as consoantes F de “fé”, L de “lei” e R de “rei” (LIZÁRRAGA, 1968, p. 144, 149, 152). Nesse contexto, a Companhia de Jesus “tinha fracassado quase por completo em sua finalidade primeira converter os índios” (PALACIN, 2001, p. 18-21). Dessa forma, as primeiras idéias eram espalhadas, infelizmente promovendo o desencontro e preconceito em terras onde Antonio Ruiz de Montoya, em 1639, teria sonhado uma “conquista espiritual” (MONTROYA, 1989).

APROXIMAÇÃO ETNO-HISTÓRICA AO ENCONTRO DO OCIDENTE COM OS GUARANIS

Nos séculos XVI e XVII, espanhóis e portugueses iniciaram expedições exploratórias de conquista, deparando-se com sociedades com organizações sociopolíticas, expressões culturais e formas lingüísticas semelhantes. Essas sociedades ocupavam grandes conjuntos territoriais – atualmente ocupados pelos estados nacionais da Argentina, Bolívia, Brasil, Paraguai e Uruguai – e foram conhecidas pelo nome genérico de Guaranis.

Estudos recentes descobriram que essas sociedades mantiveram a mesma unidade desde o século XVI, não obstante as diversas transformações históricas que enfrentaram. Essas transformações hoje podem ser colocadas basicamente em quatro situações sobrepostas no tempo e no espaço:

- 1) a primeira é a “invasão territorial”, desde o tempo da colônia, passando pelo surgimento das repúblicas, até os processos globais hoje conhecidos. As fazendas e os empreendimentos exploratórios no território foram incentivados pelos grandes ciclos econômicos que o continente atravessou (ciclo do pau-brasil, ciclo do ouro...). Ironicamente, os invasores apresentam-se como populações sem lei, sem deus e sem rei, de feroz alma e causadores de grandes sofrimentos, exílios e genocídios. Da Província do Guairá, que tinha aproximadamente 200.000¹ guaranis, ninguém sobreviveu para contar sua história, mas tristes notícias testemunharam os profetas e homens-tupã Chiriguano, Apopakuva, Tukano (SCHADEM, 1989, p. 48, 52, 55), entre outros, até os nossos dias;
- 2) a segunda situação são as “práticas missionais”, que surgem na época da colônia e no início da república, de forma paralela às cidades, e têm sua maior expressão nas missões religiosas, que pretendiam que as sociedades indígenas fossem “reduzidas a povos”. Na prática, a sociedade guarani, expulsa dos seus territórios, encontrava nas missões um lugar seguro para não morrer de vez, apesar de a comunicação religiosa do seu modo de ser (*nhande reko*) era antagonicamente diferente tanto no campo lingüístico como religioso (MELIÀ, 1991, p. 17). São tempos de confusão e de substituição da religião guarani pela religião cristã; mas também tempos de repensar a origem guarani,

¹ Melià atreve-se afirmar que essa província poderia ter aproximadamente 800 mil habitantes (1991, p. 16).

apropriando-se das potencialidades econômicas que a missão oferecia (MELIÀ, 1988, p. 71);

- 3) a terceira situação está marcada pelo surgimento dos “estados nacionais” e suas novas metrópoles alimentadas pelos territórios de expansão nas fronteiras agropecuárias. O horizonte de sentido religioso dos guaranis tinha perdido o seu território, lugar sagrado de realização da terra-sem-males (*yvy imarãe*), e o guarani foi obrigado a abandonar sua identidade tradicional para viver na periferia dos novos estados nacionais, naturalizados como Argentinos, Bolivianos, Brasileiros, Paraguaio e Uruguaio. Os empreendimentos dos novos estados pareciam estar isentos de cobranças de ordem religiosa ou moral das antigas terras coloniais dos reis ibéricos, daí que a exploração foi mais agressiva. A frase de um delegado regional brasileiro define melhor esse sentimento: “ou se acaba com os índios ou esses acabam com a civilização” (NIMUENDAJÚ, 1982, p. 244).² Os “índios” eram um acidente nas novas nações que pretendiam civilidade ocidental. Contudo, o espírito romântico de Rousseau e seu “bom selvagem” levaram para uma consciência patrimonial parecida a consciência de preservação ambiental, porém, aplicada aos “índios” para evitar sua interferência com centros urbanos e viver “reservado” no tempo e no espaço recôndito naquilo que mal lembra o “território sagrado” (*Yvypyte*);
- 4) o quarto momento coloca o guarani no “encontro com as sociedades contemporâneas”, herdeiras de grandes traumas humanos, em especial após a 2ª guerra mundial. É um tempo de novo diálogo e nova consciência a respeito do universo guarani. Também de novas descobertas como os já famosos textos sagrados guaranis e a revelação da Palavra Fundamental guarani. São novos olhares sobre aquelas visões antigas que consideram a filosofia como patrimônio exclusivo de ocidente e a teologia como um monólogo de uma única experiência de Deus.

² Outros exemplos trágicos em NIMUENDAJÚ (1982, p. 33 seguintes).

O OCIDENTE E SUA MISSÃO POLÍTICA: A CONQUISTA ESPIRITUAL DO GUARANI

A presença de missionários foi, no início, tolerada e orienta-

da pelo diálogo aberto e claro, mas com o tempo tornou-se difícil porque os guaranis perceberam que eles eram parte do sistema colonial e pretendiam permanecer nas suas terras, atuando como líderes religiosos e questionando o poder das suas lideranças religiosas, ao grau de confundir-se com elas. Finalmente, os guaranis entendiam os sacramentos, em especial o batismo, como um rito de entrada na sociedade colonial (PIFARRPE, 1989, p. 67).

Em 1592, o Padre Alonso Barzana descreveu a religião guarani. Só uma leitura atenciosa pode revelar nessa descrição uma boa síntese da religiosidade guarani, deixando de lado alguns preconceitos cristãos da época. Esse texto é importante porque registra a forte inclinação religiosa do guarani, do profetismo (o uso da Palavra), da festa (*Arete*) e o culto aos antepassados, além de demonstrar uma facilidade de “guaranitização” de elementos cristãos:³

³ A aparição do Anjo Santiago, em 1570, na *Cordillera Chiriguana*, é outro grande exemplo da capacidade guarani de guaranitizar outros universos religiosos.

Es toda esta nación muy inclinada a religión, verdadera o falsa, y si los cristianos los hubieran dado buen ejemplo y diversos hechiceros no los hubieran engañado, no sólo fueran cristianos, sino devotos. Conocen toda la inmortalidad del alma y temen mucho las anguera, que son las almas salidas de los cuerpos, y dicen que andan espantando y haciendo mal. Tienen grandísimo amor y obediencia a los padres, si los ven de buen ejemplo, y la misma y mayor a los hechiceros que los engañan en falsa religión, tanto, que si lo mandan ellos, no sólo les dan su hacienda, hijos e hijas, y los sirven pecho por tierra, pero no se menean por su voluntad. Y esta propensión suya a obedecer a título de religión, ha causado que no sólo muchos indios infieles se hayan fingido entre ellos hijos de Dios y maestros, pero indios criados entre españoles se han huido entre los de guerra, y unos llamádose papas, y otros llamádose Jesucristo, y han hecho para sus torpezas monasterios de monjas quibus abutuntur, y hasta hoy, los que sirven y los que no sirven (a los españoles) tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles que bailen de día y de noche, por lo cual vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras... Bailes tienen tantos y tan porfiados, fundados en su religión, que algunos mueren en ellos. (MONUMENTA PERUANA V, 1970, p. 589-590)

Certamente a situação descrita obrigava evangelizar, mas a partir da língua guarani, como Ruiz de Montoya bem tinha entendido até o momento da sua morte, em 1652. Tratava-se de ensinar quem é Deus, no sentido que a língua guarani expressava a religião, linguagem que podia dizer que “Deus” era o “tu” (admiração) e o *pã* (interrogação), *Tupã*, no qual não poderiam existir ídolos, porque para o guarani “ao verdadeiro Deus nunca

fizeram sacrifício, nem tiveram um simples conhecimento dele...” pois nesse povo, segundo Montoya (1639-1989), ficou a predicação do Apóstolo São Tomé que “lhes anunciou os mistérios divinos” (p. 76-77). Montoya levanta a questão da língua porque nela se expressa a experiência religiosa, porque sem língua não existe sentido, nem Deus.

São esses mistérios que fizeram pensar que os guaranis eram “finos ateístas” (LOZANO, 1754, I, p. 110) e grandes teólogos comunicadores de um saber intransferível mas dialogal, pela riqueza do tesouro da língua guarani. Dessa forma, a conquista espiritual mais parece uma abertura para o outro. Melià (1991, p. 25) diz que, apesar dos fragmentos opacos e obscuros escritos pelos missionários, esses são dos poucos legados que nararam matrizes religiosas originárias guaranis para o ocidente.

EVANGELIZANDO OS GUARANIS: O SONHO REALIZADO NAS REDUÇÕES JESUÍTICAS

Para o guarani a mestiçagem biológica como cultural não era rejeitada porque não significava alienação do seu ser, mas possibilidade de diálogo. A capacidade de absorver outra cultura e guaranitizá-la estava na base do seu modo de ser.⁴ Essa capacidade também seria a grande oportunidade para evangelizar dos missionários cristãos, que entraram num processo dialogal.⁵

O projeto jesuíta parte da tese que o guarani deveria ser convertido e a melhor forma era “reduzi-los” a uma “vida política e humana”. Como? Era preciso ter um sonho, um sentido. E foi isso que gerou o projeto mais sucedido “quem sonha sabe e pode mais daquele que não sonha”. O guarani sonha e dialoga com seus antepassados, assim orienta sua vida. Os jesuítas também sonhavam e acreditavam nos seus sonhos. Nas Cartas Anuais (1615) da Companhia de Jesus, fala-se dos sonhos e seus efeitos maravilhosos. Os sonhos abriram o espaço de diálogo inter-religioso cujas “doutrinas” cristãs e as “crenças” guaranis o fechavam (MELIÀ, 1991, p. 101-117). Os sonhos geraram um novo modo social de viver na colônia e acabaram sendo uma grande ameaça aos reinos de Espanha e Portugal. Por isso que as Reduções do Paraguai, a conquista espiritual mais sonhada, acabaria num pesadelo, após o decreto de expulsão dos jesuítas em 1767.

Montoya, embora seja sacerdote cristão, estava seduzido pela

⁴ Os guaranis apresentam “curiosas formas de sincretismo religioso. É que, na maioria dos casos, os elementos cristãos por eles adotados não passavam de simples exterioridades” (SHADEM, 1989, p. 53).

⁵ Veja os “Diálogos das coisas de fé” e a função dos “catecismos” do Padre Anchieta (GOPEGUI, 2001 p. 54; 59 e seguintes).

cultura guarani e demonstrou que para se trabalhar nas fronteiras onde as religiões se encontram, não apenas precisava de boas intenções, fundadas na adesão à própria religião, mas também necessitava de profunda adesão à linguagem humana em que se comunica uma religião, pois era a melhor forma de enxergar o modo de sentir. Com essas preocupações, Montoya encontrou a linguagem comunicada dos sonhos guaranis. Para o guarani, o sonho era uma atividade para viver e fazer com que o outro sonhe comigo e possa ser encontrado (MELIÀ, 1991, p. 105). Mas é difícil encontrar-se quando se falam línguas diferentes porque o sonho tem significado e é sentido no berço de uma língua. Por isso, o domínio das línguas indígenas era uma exigência para evangelizar, já reclamada no II e III Concílios Limenses e no Sínodo de Assunção de 1603, que não eram outra coisa senão confirmar a idéia do Rei de Espanha, Felipe II, na Cédula Real do 2 de dezembro de 1578, que ordenava que: “no fuesen admitidos al sacerdocio los que primero no supieren la lengua general destes Reinos”.

O TEMPO DA REPÚBLICA: DO PESADELO PARA O ESQUECIMENTO

Os possíveis projetos religiosos cristãos tiveram que ser reformulados, orientados pelos empreendimentos políticos governamentais. São tempos de grandes transformações que colocam extremos no tratamento com os “índios”. Isso quer dizer que se passa a considerar o “índio” como uma ameaça selvagem para o mundo “civilizado”; ele passa a ser considerado uma criança tutelada pelo amparo governamental. Nem se fala mais de sociedades ou tradições, apenas se indica um indivíduo perdido na história, chamado “índio”, que tem seu programa e vive nas aldeias remotas de um passado estranho às modernas sociedades republicanas. Nesse contexto, absorção social e econômica também coloca a religião oficial ofuscando as tradições que não são modernas. Apenas pesquisadores do peso de Curt Unkel Ni-muendaju, Erland Nordenskiöld, Afred Metraux, Egon Shadem, Leo Cadogam, afincados num trabalho etnográfico e antropológico, pareciam descobrir um passado bem presente nas sociedades sudamericanas. Eles já tinham a certeza da unidade geográfica guarani como anterior a todos os estados, com a maior base historiográfica do continente não apenas em número – mais de

1.100 títulos, e radicalmente atual. Melià (2003) diz: “Ningún otro pueblo se identifica tanto con el Mercosur geográfico como el Guaraní y ningún otro de América presenta una profundidad y una continuidad histórica mayor”.

Enquanto as ciências humanas e suas descobertas se aproximavam da tradição guarani, as tradições cristãs iam sendo afastadas do diálogo. Paralelamente, fundam-se instituições para proteger “índios”, com nobres apelos à preservação do patrimônio cultural humano em extinção, porém, no limite onde as tradições são tratadas como objetos a serem conservados, sem entender que tradições vivem e se reformulam, não apenas como memória, mas como realização histórica. Erros históricos persistem nessa nova forma de ver o guarani, apenas como um genérico “índio”, caracterizado pelas vestimentas assemelhadas dos indígenas norte-americanos, polinésios ou havaianos, estilizados nos filmes. Os “índios” do “sonho americano” são melhores que o pesadelo da nossa história, sem mocinho, mas com muitos anti-heróis no palco de um canto novo: a ópera **O Guarani**.

APROXIMAÇÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA PARA O DIÁLOGO TEOLÓGICO

Para melhor entender esta parte, é sempre necessário ter presente que não se trata apenas de uma visão geral de um povo, mas fundamentalmente das pessoas que vivem nesse povo.

A grande experiência guarani é de ser povo que caminha na história em busca do seu princípio e fundamento. Os conflitos encontrados nesse caminhar, em relação à autoridade, à doutrina e à sociedade ocidental, ajudam neste trabalho, para aprofundar os temas da religiosidade guarani como abertura ao diálogo.

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: UM POVO QUE CAMINHA

Um povo “a caminho” é um povo com horizontes em busca de sentido. Na mitologia dos irmãos gêmeos, a humanidade encontra-se a caminho do seu fundamento e princípio de todo princípio, *Nhande Ru Vuçu*, Nosso Grande Pai, que fecundou nessa realidade a humanidade deixando sua Palavra (*Ayvü*) como o legado do sentido. O sentido que se fez eterno dentro do tempo

de encontro e comunhão, a festa (*Arete*) e que prossegue na estória cíclica como a lua (*Jase*) costuma apresentar-se no céu, mas progressiva como o caminhar para um lugar santo (*Mba'e Marangatu*). Por isso que o guarani é um povo santo que caminha espiritualmente em busca do lugar sagrado afastado de infelicidades (*yvy imarãe*), onde é possível entrar em comunhão com seu sentido, o Nosso Grande Pai. Esse caminho converte-se em migração necessária quando o território entra em colapso e a crise ameaça converter o território sagrado, centro da cultura guarani e morada de seres divinos (*Yvypyte*), em território do mal.

O território é a condição para o caminhar. Sem território não há caminho e sem caminho não se sabe do sentido. Mas quem colocou a noção do sentido? O sentido “se faz ver” a partir da experiência do sagrado (*marangatu*), não como fruto da vontade humana e sim como a invasão do eterno no passageiro tempo e inesperado momento da vida, como uma luz “reflexo de divina sabedoria” (CADOGAN, 1992, p. 24-25) e “iluminado pelo reflexo do seu próprio entendimento... o vento original”, que reconstrói o espaço-tempo original (*Arayma*) (CADOGAN, 1992, p. 29-31) para a humanidade e que “vem primeiro e deixa-se conhecer no meio das trevas primogênicas” (MELIÀ, 1991, p. 51). Trata-se do Sagrado que se revela primeiro e invade o ser humano como uma totalidade (OTTA, 1966, p. 23 e seguintes; PIAZZA, 1983, p. 18) para reordenar o sentido do caminhar.

Assim, o território é mais que uma terra, um espaço sagrado (*Yvypyte*) onde se caminha no tempo reconstruído para a eternidade (*Arete*), o que é possível entender pelo sentido que a palavra fundamental (*Ayvu Rapyta*) ilumina e deixa pronunciar. Alguns ritos guaranis costumam representar esse caminhar para o encontro com o Pai. O caminhar não é periférico, ao redor do território, é um caminhar que integra a pessoa humana como um todo no processo de interiorização como pessoa, comunitário como povo e humano como morador do espaço e tempo. O caminhar torna-se evidente quando a pessoa é capaz de declarar o grande canto – a capacidade de pronunciar a Palavra que lhe foi encomendada, que lhe vincula com a essência do seu próprio ser – que coloca a pessoa em condições de aperfeiçoamento pessoal (*aguyje*) (MELIÀ, 1991, p. 67 e seguintes; CADOGAN, 1959, p. 49; SUSNIK, 1984-85, p. 96-102).

DO TERRITÓRIO SAGRADO PARA A TERRA-SEM-MAL

Para os *Mbya* Guarani, o território se engendra na base da vara do *Nhande Ru Vusu*, na morada dos seres divinos e onde se origina o espaço e tempo primogênitos. Isso também é conhecido como o centro da terra (*Yvypyte*) porque seu fundamento não é a natureza em si, mas o ato religioso que a gerou e a sustenta. A terra é o fundamento em que se conserva acesa a memória da Palavra colocada na humanidade, a qual se pode cantar, rezar, celebrar o *Arete* e deleitar-se dos seus frutos e aperfeiçoá-la. Por isso a terra do centro é o grande território do sagrado, *Yvypyte*.

A experiência histórica mostrou que esse território sagrado foi invadido pelo mal. O *Arete* ficou impossível e o caminhar não era mais seguro, diante do prenúncio da destruição da terra (NIMUENDAJU, 1987, p. 67-71) que se torna evidente. A maior experiência desse medo foi encontrar-se desterritorializado, experiência largamente constatada historicamente que confirma aquelas evidências.

Por efeito dessa constatação, surge a tradição da *Yvy imarãe*, terra-sem-mal. Essa imagem, amplamente divulgada e de profundo significado, fascina, ainda hoje, os teólogos cristãos que assemelharam-na com o lugar e o momento teológico no horizonte de sentido.

A *Yvy imarãe* encarna o sentido de pertença e identidade do guarani, não apenas como uma questão cultural e/ou antropológica, mas, sobretudo, teológica e religiosa. Isso é conhecido pelos guaranis como *teko guarani*, ou “modo de ser”. Esse sentido, no horizonte da terra sem mal, chama ao cuidado dos territórios onde caminhar, e uma experiência privilegiada no tempo e no espaço sagrado. O caminhar sugere que o *teko guarani* não é um plano de normas no qual estão predeterminados os caminhos para peregrinar, mas é um processo de busca de sentido, no qual o caminho é feito ao caminhar para encontrar-se com o Nosso Grande Pai. Nessas experiências, fundamentam-se os empreendimentos econômicos, sociais e religiosos. A qualidade específica desse modo de ser com a terra se exprime no termo *tekoha*, ou o lugar onde o modo de ser se realiza, tanto ritualmente como historicamente traduzido como o respeito ao meio ambiente e suas relações humanas.

TEMPO SAGRADO: A FESTA

A festa é o tempo mais que perfeito para concretizar a experiência de encontro com *Nhande Ru Vuçu*. Ela retorna à origem cujas estruturas produtivas e relações sociais comunitárias da tradição se espelham. É um tempo em que a *yvy imarãe* se “historifica” na harmonização entre humanidade, divindade, território e sentido. Isso significa que as pessoas podem entrar em contato com seus antepassados; que o sagrado e o humano partilham o mesmo espaço da terra do centro (*Yvytyte*); e que isso faz sentido porque pode ser revelado na Palavra cantada.

O tempo sagrado é o tempo originário da recriação, em que se reinicia a fecundação e o destino da humanidade no território sagrado. A festa é o tempo sagrado liturgicamente que perpassa toda história humana, mas é celebrado no horizonte da linguagem humana fundamental (*Ayvu Rapyta*).

Festa é tempo de encontro privilegiado eternizado na convivência recíproca e na participação comunitária dos benefícios da terra. Nela se redistribuem os frutos elaborados das colheitas. Mas se torna um tempo pleno porque o ser humano consegue celebrá-lo com a máxima e mais comovedora experiência da recepção do dom da Palavra feita canto místico, narração de uma verdade existencial como pessoa, povo e humanidade.

PALAVRA SAGRADA: A LINGUAGEM HUMANA E CANTO SAGRADO

Foi nas reduções que a linguagem humana mostrou o seu grande poder simbólico e semântico, em grande parte ao serviço da conversão cristã. Melià diz que apesar de sua utilização pelo cristianismo, muitos guaranis tentaram uma “repalavración”, na qual a “gramática religiosa” permanece guarani, apesar do impacto de novos conceitos religiosos que orientavam sua semântica, porque o guarani sempre intentou entender o todo, desde a sua Palavra Fundamental (*Ayvu Rapyta*), que organiza o sentido do seu universo sagrado. Assim, muitas formas religiosas significavam pouco ou nada para o guarani, porém a gramática e a semântica religiosa guarani era, no fundo, preservada para indicar a verdade do sagrado guarani.

A adesão à Palavra fundamental orienta a vida toda, cobrindo-a de sentido. Por isso se diz que a Palavra é todo, isto é, que

está presente em toda a atividade humana desde o pensar até a possibilidade de sonhar. Ela revela o sentido positivo da vida e mantém uma especial densidade inspiradora presente em momentos de crises existenciais, provocando um espaço para poder proferir e até emitir seu canto sagrado.

O campo semântico da Palavra inspirada guarani está ligado ao profetismo religioso, quer dizer, a capacidade de comunicar a verdade acerca da situação existencial humana e seu destino último. Todo humano é profeta e portador de uma palavra original cantada como o sentido de sua existência.

CONFLITOS E ENSINAMENTOS DA HISTÓRIA

Do ponto de vista guarani, os principais choques com a tradição cristã vieram a confirmar e desenvolver melhor o sentido do *teko guarani* (modo de ser). Três situações iluminam os choques de tradições, mesmo se o sentido aberto da palavra guarani e a conseguinte pluralidade de discursos colocavam a palavra guarani como isenta de dogmatismos ou repetição doutrinária:

- a) em relação à autoridade, discute-se o princípio de autoridade ocidental e fundamenta-se teologicamente em defesa da liberdade da vida;
- b) em relação às doutrinas, o discurso aberto e criativo do guarani colocou o doutrina da salvação cristã no nível de uma interpretação possível e praticável, porém a matriz guarani reorganizava esses discursos;
- c) em relação à estruturação de uma sociedade, o guarani apela aos anseios e modelos míticos de atualização da terra sem males, negando outro tipo de sociedade que não privilegiasse o espaço e tempo primogênitos.

A AUTORIDADE E A LIBERDADE

O território guarani, em especial o chiriguano-guarani, é terra natal de messias e profetas e homens-tupã, nenhuma região conta com tantos movimentos místicos que determinam o modo de ser autoridade (METRAUX, 1967, p. 23). O orgulho guarani era ser livre, porque nessa condição fundamentava-se seu poder de decisão inalienável, que era o poder delegado para autorida-

des por meio de assembleias. A comunidade é a célula de poder máxima e nela se delegava, baseado no princípio intocável da liberdade, o representante que nas assembleias cuidaria pelos interesses da sua comunidade local no conjunto das comunidades organizadas em nação. Mas a liberdade não foi apenas um conceito histórico, era principalmente uma condição para descobrir sentidos e significados dos tempos.

Os espanhóis afirmaram que “no existe entre ellos superior... y cada uno hace lo que quiere” (MONUMENTA PERUANA VI, 1974, p. 63-64). Considerados indômitos,⁶ que vivem “em brutal liberdade” (COMAJUNCOSA-TAMAJUNCOSA, 1836; 1971, p. 99-100) descaracterizaram sua liberdade como apenas uma questão social ou política. É simbólico o caso dos cristãos missionários que exortavam para que alguns grupos guaranis renunciassem a sua identidade de *Yjambae*, que quer dizer “homens sem dono” (PIFARRÉ, 1989, p. 176) e reconhecessem a autoridade colonial que tem a tutela de Deus. Essas tentativas fracassaram e só o poder da guerra aplacou o desejo de liberdade.

Mas a liberdade guarani fundamenta-se no desejo de estar por perto da Palavra que o Pai entregou para fundamentar o sentido humano. Isso foi transposto na certeza guarani de ser um povo “dono do saber” (*Arakuaa Ija*) entregue pelo Pai no território como lugar sagrado de uma experiência intransferível de liberdade, porém compreensível desde qualquer tradição mesmo não sendo a própria guarani. O território é sentido como máxima expressão de liberdade para buscar o princípio que fundamenta a existência humana. Assim, o território é abertura de sentidos e de possíveis interpretações. Por isso é normal encontrar-se, desde o século XVI, com releituras guaranis usando elementos do cristianismo. O caso mais típico narra as aparições do Anjo Santiago, de Jesus Cristo e sua mãe Maria, nas comunidades guaranis ocidentais, cujos santos e o próprio Jesus Cristo praticamente revelam figuras messiânicas da mitologia e dos homens-deuses guaranis, que causavam comoção em muitos cristãos recém-chegados ao novo mundo, ao grado de esses cogitarem a possibilidade de organizar romarias para o interior do território guarani.

A liberdade não se determinava na autoridade de uma doutrina, mas na possibilidade de sonhar a Palavra que *Nhande Ru Vucu* deu como sentido à humanidade. Isso, ao parecer, foi bem entendido por Montoya nas reduções jesuíticas do Paraguai.

⁶ Opinião do Lic. Juan de Matienzo no século XVI (FINOT, 1978, p. 60).

A DOCTRINA: O MODELO DE SALVAÇÃO

A mitologia guarani apresenta as primeiras pistas para uma doutrina salvífica que tenta dar razões às certezas. As Primeiras Palavras guaranis contam da origem da humanidade no espaço e tempo primogênitos, no *Arete* (festa) e no *Yvy* (território), na realidade de ser filhos do Nosso Grande Pai e de Nossa Mãe abandonada na terra, na dramática situação ontológica de achar-se jogados no mundo, mas ensinados pelo poder do conhecimento da Palavra Fundamental (*Ayvu Rapyta*), que existe um sentido para o existir, tematizado na idéia de estar a caminho do Pai. O Pai é salvação, mas também criador do mesmo Tupã, que ao mover-se pelo céu trova e relampagueia. O universo então é uma única criação, a Palavra é a testemunha mais evidente, pois também os homens são Palavra colocada em pé, e isso aponta a possibilidade que os homens também sejam divinos pela sua origem. A condição divina da humanidade está confirmada pelos homens-divinos (SHADEM, 1989 p. 39-59), guias espirituais de muitos movimentos messiânicos em busca da terra-sem-males, em que atuavam como os heróis sagrados da mitologia guarani, realizando prodígios maravilhosos e assustadores.

Essas tradições, difundidas em grande parte da América do Sul, vêm confirmar uma importante matriz doutrinal de dois ou mais milênios, que definem a salvação na afirmação categórica da felicidade humana, não como modelo escatológico projetado ao futuro após a morte, mas como realização histórica em processo de aperfeiçoamento, que é compreensível não apenas dentro do horizonte de sentido guarani. Assim, a felicidade, como realização plena da salvação, realiza-se em eventos e sinais salvíficos como a festa, a produção do território, a possibilidade de encontrar o Pai e dar um fim ao mal no mundo e, principalmente, tendo o direito de poder ter e buscar um sentido na vida. A salvação, entendida como esse tipo de felicidade, abre as portas ao diálogo inter-religioso como uma nova forma de preocupação humana: a necessidade de sentido e do modo como se propõe alcançá-lo, além de barreiras culturais e históricas.

A SOCIEDADE: O MODELO DE RECIPROCIDADE (JOPUEPY, JOPOI)

A sociedades guaranis, organizadas em comunidades, esta-

beleceram-se baseadas no poder de um representante da comunidade, cujo prestígio era medido pelos benefícios que as comunidades alcançavam, espelhados no anseio da terra sem males. Isso significa que as realizações proferidas pelos representantes religiosos tinham eficiente eco no dia-a-dia. O sistema social e conseqüentemente o econômico eram da reciprocidade e do convite. Esse sistema recíproco interfere em todos os processos econômicos e em todas as relações sociais existentes no processo. A reciprocidade se fundamenta na oferta de um dom gratuito com desejo de agradar, sem criar obrigações no receptor do dom, sem exigir recompensas. A reciprocidade era um convite generoso, intercambiando dons com generosidade. O sistema é uma referência análoga à experiência do povo guarani, receptor do dom da Palavra entregue pelo Nosso Grande Pai. Daí o prestígio das comunidades e suas lideranças ser medido pela capacidade de serem recíprocos na realização de convites, festas e trabalhos comunitários. Nesse sistema, os pobres eram aqueles que tinham poucos parentes e não tinham a solidariedade obrigatória dos parentes para poder realizar convites (PIFARRÉ, 1989, p. 49).

A chegada dos europeus quebrou a tradição do modelo de reciprocidade. Os espanhóis e portugueses sentiam-se felizes pelos dons recebidos, e de graça!, mas os guaranis não entendiam sua lógica concentradora de bens e perigosamente estruturada na tributação à colônia. Por isso que os modelos sociais não eram os mais adequados para um diálogo.⁷ A reciprocidade guarani era entendida pelos espanhóis como a “religião da vingança... motor de sua dinâmica interna” (SAIGNES, 1985, p. 1-2).

O SENTIDO DOS SONHOS

A história de portugueses, espanhóis e guaranis deixou feridas ainda não cicatrizadas. No entanto, os diálogos quebrados peremptoriamente – primeiro, com a chegada dos europeus; segundo, com a expulsão dos jesuítas; terceiro, com o surgimento dos estados nacionais; quarto, com o processo moderno de organização das sociedades industriais e pós-industriais – não eliminam a possibilidade de um encontro a partir do desejo de sonhar. Essa possibilidade parece confirmar que o sentido de autoridade, a doutrina que a sustenta e os projetos de sociedades decorrentes não foram elementos dialogais. A experiência históri-

⁷ A obra de Dominique Temple (1986) “La Dialéctica del Don” consegue explicitar a lógica da reciprocidade como uma dinâmica convidativa e reorganizativa das sociedades tradicionais ameríndias.

ca mostrou, pelo menos no caso das reduções jesuítica, embora com deficiências pedagógicas, que o diálogo de sentidos despertados pelos sonhos foi um sonho que hoje não conseguimos realizá-lo. Quem sabe os cristão tenham que aprender a sonhar como os guaranis o sabem fazer para encontrar um sentido maior de humanidade? O Sonho vem expresso em três experiências: a experiência do Sagrado como onipresente em todas as realidades que a humanidade conhece; a experiência convicta de que o bem vence o monólogo eliminador de sentidos, dando o direito a ter sentido da existência além do mal; e a experiência da mestiçagem, que está na gênese das experiências religiosas.

ONIPRESENÇA DO SAGRADO: O POVO ESCOLHIDO NÃO É POVO QUE ESCOLHE

Toda tradição religiosa se presume eleita do sagrado que se revela dom gratuito. Isso essencialmente significa que a gratuidade surge não por méritos de um povo portador de uma tradição, mas porque o Sagrado foi experimentado como uma invasão na consciência da humanidade que lhe desperta um sentido. Isso também significa que gratuidade permite que existam vários tipos de experiência de sentido, e várias formas lingüísticas para comunicar, na linguagem humana, a experiência do sentido vivido. Essa visão permite que se observem as religiões como tradições verdadeiras porque surgem de reais experiências do sagrado. Por isso a gratuidade do Sagrado deve levar a uma visão de aceitação de outras formas sagradas de experimentar o sentido do existir. Os guaranis consideram que a *Ayvu Rapyta* (Linguagem fundamental) é gratuita na lógica recíproca estabelecida por *Nhande Ru Vuçû* (Nosso Grande Pai), na qual não existe uma escolha, mas um ser escolhido, do mesmo jeito que não existe “o santo”, mas alguém chamado a sê-lo. Essa Linguagem fundamental provoca os sonhos que são as mais importantes fontes do saber e do poder (NIMUENDAJU, 1914, p. 306; 1987, p. 34). Os sonhos abrem o espaço que leva ao interior do território sagrado onde o todo surgiu das primícias espaciais e temporais, na memória ancestral onde toda a humanidade fala, reza, canta e profere um modo de ser. O diálogo religioso é agora um chamado a escutar os sonhos da mesma forma que o fizeram os etnógrafos (BARTOLOMEU, 1977: *orekuéra rohendu*).

TENSÕES ENTRE O BEM E O MAL: O BEM VENCE

No meio das crises, acreditar na vitória do bem não é fácil. O grande esforço do autor do livro do Apocalipse foi fundamental ao anunciar a vitória do Enviado (O Cordeiro) em meio a tantas tensões (KONINGS, 2000 p. 165-166). Do mesmo modo que as narrações guaranis da destruição, dilúvio⁸ e reconstrução do território não foram pensadas para amedrontar as pessoas, mas para pensar, a partir da sua inegável experiência do mal na terra, é possível ter a convicção de que o bem vence. Por isso o fato de que as narrativas guaranis relatam os fatos nefastos e iminentes destruições, eles não revelam um espírito pessimista guarani (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 67-71), mas a certeza de que o território sagrado no centro da morada divina, e terra onde a humanidade conheceu o primogênito espaço e tempo, deixou de ser o lugar da festa (*Arete*) e tornou-se terra encoberta de males. Na noite das crises, uma chama (luz) e uma névoa vital – Atributos divinos – ficam preexistentes (CADO GAM, 1992, p. 45).

O modo de ser guarani (*teko guarani*), observando as tensões entre o bem e o mal, propõe uma experiência diferente caminhando em busca da restauração de um território onde a economia, sociedade, pessoa e seu fundamental sentido possam participar do espaço-tempo “nulificador” de tensões e “restaurador” de sentidos, isto é a festa (*Arete*).⁹ Essa experiência é como uma viagem pelos sonhos da humanidade,¹⁰ no diálogo de sentidos em que várias tradições se encontram, no território da felicidade.

EXPERIÊNCIA DE MISTIÇAGEM

As narrativas de um povo que caminha naturalmente enriquecem a identidade, porém, também recolhem elementos de outros povos e tradições e a mestiçagem é inevitável. Por isso que a Palavra guarani não tem apenas o canto, mas diversos cantos, todos estruturados na matriz guarani de sentido. Essa experiência foi social e historicamente experimentada, não no sentido de diluição de uma tradição em “outra”, mas no sentido de uma adesão que sempre está renovando-se ao apreender do “outro”. A dimensão sagrada, humana e cósmica espelha essa situação.

⁸ Muitas são as tradições que falam de catástrofes, dilúvios anunciando a instabilidade da terra e sua conseqüência negativa para o universo se deve, segundo os chiriguano-guarani, por excelência à guerra.

E a guerra era a grande acusação que os espanhóis tinham contra eles que “tem como religião a vingança” (MUJIA, 1912, anexos II p. 86) e “pasan su vida a hacerse la guerra” segundo o Corregido de Chayanta em 1614 (SAIGNES, 1982, p. 79).

⁹ Cf. A festa como instituição mais importante (SCHADEM, 1989, p. 161).

¹⁰ Meliá cita Viveiro de Castro (1986, p. 628, 630) na abertura dos comentários para a linguagem dos sonhos. Nesses comentários, sugere-se que o caminhar espiritual tem um especial marco de referência nos sonhos, o instrumento mais real para trabalhar o futuro e o destino de um povo (MELIÁ, 1991, p. 116).

Na ordem divina

Do sagrado tem-se apenas uma experiência vivida. A religião não é dona do Sagrado, apenas a preservadora dessa experiência. Por isso que o sagrado, segundo os guaranis, não é dominável, nem adorável em ritos, é um sentido maior comunicado pela Palavra, dialogal, além das religiões. Dessa forma, o guarani permanecia atento no desenvolver de outras culturas e tradições para encontrar nelas os sinais do sentido perdido nessa terra-de-males. A intuição de que o sagrado é mestiço e maior que as religiões fez dos guaranis cultores dos primeiros sinais cristãos sem perder a identidade experimentada na matriz guarani.¹¹

Na ordem humana

Nas narrativas guaranis o ser humano não é uma entidade pura oposta ao universo do sagrado. A humanidade é originariamente mestiça, flui no seu sangue a Palavra divina. Historicamente, o povo guarani está acostumado a lidar como “homens-divinos” na terra que revelam a origem humana como plenamente divina.

Na ordem cosmológica

A humanidade é uma realidade única e possível na ordem espacial e temporal. Isso significa que o ser humano é humano a partir de um território (*yvy*) que se encontra na grandiosidade do universo, participando dos ciclos universais marcados pelo sol, a lua e as estrelas. E isso significa, também, que a humanidade é parte de um grande processo de criação, cujo universo passa por ciclos de destruição e recriação. A humanidade, como memória do universo, testemunha na Palavra os seus cuidados. A Palavra, porém, está em tudo. O céu, a lua, as estrelas e os bosques são uma comunicação da qual se é parte. A entrada nos bosques e o contato com os animais estão encobertos pela oração e reconhecimento dessa Palavra. As imagens de pássaros com mensagens da Palavra, de guarás e o encontro com o mundo do além, da lua na noite de eclipse causado pelas onças, do nascente do sol, da fâisca de fogo preexistente na terra, e as águas que matam nossos medos são parte da realidade que *Nhande Ru Vuçu* colocou na consciência da palavra sonhada que se faz canto do universo. Tudo é apelo para saber sonhar.

¹¹ Veja exemplos de movimentos “cristãos” guaranis contemporâneos em Albó (1990, p. 363-494), e compare com os movimentos “cristãos” dos primeiros encontros no século XVI em Pifarré (1989, p. 69-76; 452 e seguintes).

ABSTRACT

The *Guaranis* teach us that inter-religions dialogue is possible because meaning exists, and meaning exists because there is human language, and as there is human language it is possible to dream, and dreams allow us to establish a dialogue in a wider horizon, whose meanings of mankind may celebrate a universal festivity.

Key words: Hermeneutics; Epistemology; Religion; *Guarani*; Anthropology; Meaning.

Referências

ALBO, Xavier. La comunidad hoy. In: **Los Guaraní-Chiriguano**. v. 3, La Paz y Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA), 1990. 433p.

BARTOMEU, Miguel Alberto. **OreKuera royhendú** (lo que escuchamos en sueños). Shamanismo y religión entre los Ava-Katu-ete del Paraguay. México: Instituto Indigenista Interamericano. 1977. 153p.

CADOGAN, Leon. **Ayvu rapyta**. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá. Asunción: Ceaduc/Cepag. Biblioteca Paraguaya de Antropología – v. XVI, Fundación Leon Cadogan, 1992. 321p.

CADOGAN, Leon. **Ayvu rapyta**. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá. São Paulo: Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim 227, Antropologia 5, 1959.

COMAJUNCOSA (TAMAJUNCOSA), Antonio; 1800; 1836; 1971. **Misiones al cargo Del colegio de Nuestra Señora de los Angeles**. Colección Pedro de Angelis. V. VII. Buenos Aires. Plus Ultra. p. 89-180.

FINOT, Enrique **Historia de la conquista del Oriente Boliviano**. 2. ed. La Paz: Librería Editorial “Juventud”, 1978. 391p.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade y método**. Salamanca: Sígueme, 1977. 672p.

GOPEGUI, RUIZ DE, Juan Antonio. A Catequese do Padre Anchieta. In: **Anchieta e Vieira Paradigmas da Evangelização no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 53-71.

KONINGS, Johan. **A Bíblia nas suas origens e hoje**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. 263p.

LEITE, Serafim. **Historia da Companhia de Jesus no Brasil**. T. II, v. XVI. Lisboa/Rio de Janeiro: Civilização Brasileira e Livraria Portuguesa, 1938. 653p.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de. **Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile**. Madrid: Ediciones Atlas, 1968. p. 1-213 (Biblioteca de Autores Españoles, tomo 216).

MELIÀ, Bartomeu. Del diario **ÚLTIMA HORA** (El Correso Semanal), 12 de enero de 2003. (Asunción, Paraguay).

MELIÀ, Bartomeu. **El guaraní experiencia religiosa**. Asunción: Ceaduc/Cepag. Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. XVIII, 1991. 127p.

MELIÀ, Bartomeu. **Ñande reko, nuestro modo de ser y Bibliografía general comentada. Los Guaraní-Chiriguano**. v. 2. La Paz: Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA), 1988. 222p.

METRAUX, Alfred **Religions et Magies indiennes d'Amérique du Sud**. Paris: Gallimard, 1967.

METRAUX, Alfred **Religión y Magias indígenas de América del Sur**. Madrid, Aguilar, 1973. Edición postuma establecida por Simone Dreyfus. Traducción del francés por Miguel Rivera Dorado. Madrid: Aguilar, 1973. 265p.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**, Madrid (2. ed. Bilbao, 1892). Nova edición: Rosário, 1989, 1639-1989. p. 76-77.

MONUMENTA PERUANA (ed. Antonio de Egaña S.I.). 7 vols. Roma: Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1954-1981. (v. VI (1596-1599) p. 61-70).

MUJIA, Ricardo. **Bolivia-Paraguay**. Exposición de los títulos que consagran el derecho territorial de Bolivia, sobre la zona comprendida entre los ríos Pilcomayo y Paraguay, presentada por el doctor Ricardo Mujia, enviado especial y ministro plenipotenciario de Bolivia en el Paraguay. Anexos Tomo II y Tomo III y La Paz y Empresa Editora "El Tiempo". 1914. La obra consta de 8 vol., de los cuales 4 anexos.

NIMUENDAJU, Curt (Unkel). **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apopacúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo, 1914/1987, 156p.

NIMUENDAJU, Curt (Unkel). **Textos Indigenistas**. São Paulo: Loyola 1982. 250p.

OTTO, Rudolf. **Il Sacro**. Milão: Feltrinelli, 1966. p. 23-39.

PALACIN, Gómez, Luis. Anchieta e a evangelização. In: **Anchieta e Vieira Paradigmas da Evangelização no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 9-28.

PIAZZA, Waldomiro. **Introdução à fenomenologia religiosa**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983. 351p.

PIFARRE, Francisco **Historia de un pueblo**. Los Guaraní-Chiriguano. v. 2, La Paz: Centro de Investigación y Promoción Campesina (Cipca), 1989. 542p.

SAIGNES, Thierry Métis et sauvages: les enjeux du métissage sur la frontière chiriguano (1570-1620). In: **Mélages de la Casa de Velásquez**, t. XVIII, 1, Paris, 1982, p. 79-101.

SAIGNES, Thierry. Guerra e identidade entre los chiriguanos (siglos XVI-XIX). I, Una cultura de conquistadores, II, La religión de la venganza. **Presencia**, La Paz: Segunda sección, 25 agosto 1985, p. 1-4; 1 y septiembre 1985, p. 1-2.

SCHADEN, Egon. **A mitologia Heróica de tribos indígenas do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989. 175p.

SUSNIK, Branislava, **Los aborígenes del Paraguay, VI. Aproximación a las creencias de los indígenas**. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1984-85.

TEMPLE, Dominique. **La dialectica del don. Ensayo sobre la economía de las sociedades indígenas**. La Paz: Hisbol, AUMM, R&C, 1986.