

# Traduzir o trançado verbal do *Ayvu Rapyta* (cosmologia guarani mbyá) à luz da nova filologia

Adalberto Müller\*

## I. Introdução ao trançado verbal Guarani Mbyá

Dentre as grandes cosmologias ou mitologias ameríndias publicadas em livro, o *Ayvu Rapyta* – da tradição Guarani Mbyá – ocupa um lugar singular, e ao mesmo tempo muito próximo do *Popol Vuh* e do *Chilam Balam*, outras grandes cosmologias americanas, ao menos pelo fato de haver originado diversas versões e traduções. Embora o *Ayvu Rapyta* tenha sido transcrito bem mais recentemente (1959), e seu primeiro editor, León Cadogan, tenha apresentado uma transcrição aparentemente inquestionável dos textos das artes verbais mbyá, as inúmeras versões e traduções que se seguiram à publicação de Cadogan têm gerado cada vez mais a impressão de um labirinto textual, que nada deve ao criado por aqueles textos mesoamericanos, na medida em que apresentam grandes variações de forma e, conseqüentemente, de conteúdo – como sói ocorrer com textos clássicos da tradição ocidental que apresentam inúmeras leituras, versões ou traduções, como a obra de Homero (BORGES, 2008).

Neste estudo, apresentamos uma nova tradução anotada de um dos “capítulos” do *Ayvu Rapyta* (que eu prefiro chamar de cantos). Trata-se aqui da proposta de uma edição filológica, em que o conjunto textual é composto por tradução e notas expandidas, num trabalho que não pretende ser exclusivamente antropológico nem puramente literário, e nem pertencer a algum “lugar de fala” indígena, mas que, antes, reivindique uma *nova*

---

\* UFF

*filologia* (*sensu* LOCKHART, 1992) capaz de ler as artes verbais indígenas através da análise textual, e de, mais do que ler, entender e traduzir também suas características estéticas, sem deixar de situá-las em seu contexto cultural ou cosmológico. Para tanto, como fez Lockhart, proponho aqui um trabalho no qual a tradução e a anotação (ou comentário filológico) dialogam com a antropologia e também com uma série de fontes linguísticas e etnográficas auxiliares (dicionários, gramáticas, estudos etnográficos e etnolinguísticos), além da minha própria pesquisa etnográfica de campo, de modo que o leitor possa ter uma visão ampla sobre as múltiplas dimensões que atuam nos mecanismos formais do texto, sem nunca desconsiderar o entrelaçamento entre texto e contexto – lembrando que a noção de contexto aqui inclui tudo o que se configura como cosmologia no sentido antropológico: crenças e ritos; organização (cosmo)política e modos de subsistência, habitação e transporte; artefatos (inclusive os verbais); costumes e práticas sociais. É preciso ressaltar ainda que a cosmologia mbyá está impregnada de muitas características linguísticas e culturais que coincidem ou se assemelham a outras cosmologias tupi-guarani, de maneira que a filologia não deve prescindir da comparação. Digo isso tendo em mente também que a comparação, assim como a tradução, são elementos constitutivos da própria epistemologia antropológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

Os textos que compõe o que se intitula *Ayvu Rapyta* (CADOGAN, 1959; CADOGAN, 2015) foram comunicados pela primeira vez ao etnógrafo paraguaio León Cadogan no início dos anos 1950 por lideranças guarani mbyá da região do Guairá, Paraguai. Em 1974, eles foram traduzidos ao francês por Pierre Clastres e publicados na França (*Le Grand Parler*), em Portugal (*O Grão-Falar*, 1977) e voltaram ao Brasil traduzidos a partir do francês (*A fala sagrada*, 1990). A partir daí, algumas novas traduções se seguiram – como as de Sara Delicia Villagra-Batoux (1996); de Josely Vianna Baptista (2012); e de Douglas Diegues (2022) –, ora se aproximando mais da versão de Cadogan, ora da versão de Clastres, ora criando uma síntese das duas, a partir deste ou daquele critério estético, pois em todos esses casos tratava-se de ressaltar o caráter “literário” dos rezos ou cantos dos Guarani Mbyá. Nos últimos anos surgiram, no Brasil, novas traduções e versões do *Ayvu Rapyta* feitas por membros das comunidades Guarani e Mbyá, como Kaká Werá Jecupé (2001) e Geraldo Moreira com Wanderley C. Moreira (2020), Timóteo Verá Tupã Popygua (2022), além do coletivo de autores

formado por Ariel Ortega Kuaray Poty, Leandro Kuaray Mimbi, Patrícia Ferreira Pará Yxapy e Sophia Pinheiro, que produziram a belíssima edição ilustrada *Teko Hypy: A origem do mundo. Uma Narrativa Mbyá Guarani* (Kuaray Poty *et al.*, 2022). Também recentemente duas teses de doutorado defendidas no Brasil apresentam traduções muito diferentes de todas as anteriormente citadas: a de João Paulo Ribeiro (2022) apresenta uma nova proposta de tradução poética do texto mbyá, ao passo que a de Joana V. Mongelo (2024) traz uma versão dupla para o guarani nhandeva e o guarani mbyá brasileiro atual. O estudo comparativo de todas essas traduções ainda está por se fazer, embora já haja alguns inícios (CESARINO, 2014; ZUBIZARRETA, 2022).

Ao propor uma nova tradução do *Ayvu Rapyta*, levo em consideração esse acúmulo de versões e traduções. Quando falo de versões, devo deixar claro que se trata ou de um tipo de publicação produzido através de uma *re-oralização* (ou uma nova performance, se se quiser) do que podemos chamar de *texto primevo*<sup>1</sup>, como aquela feita por rezadores ou mestres<sup>2</sup> guarani mbyá que já tiveram conhecimento da edição apresentada por Cadogan (MOREIRA, 2020; POPYGUA, 2022); ou se trata de novas organizações textuais do “mito original” (do qual nada se sabe antes da versão de Cadogan), tal como feito pelo coletivo guarani mbyá em *Teko Hypy* (KUARAY POTY *et al.*, 2022). Esse conjunto de traduções e versões tem se acumulado sem que tenha havido muito interesse em pensar a relação entre elas, ou seja, sem que tenha havido um estudo filológico comparativo. Observando esse conjunto textual de pelo menos *dez* versões e traduções distintas, a impressão que se tem é que elas se apresentam amiúde como se

<sup>1</sup> O texto primevo não deve ser confundido com a noção de “original” usada em literatura e tradução. É antes um texto que só existe em potência (ou virtualmente) dentro de uma cultura em que as artes verbais e outras artes (como a pintura corporal ou a cestaria) são transmitidas de geração em geração através de dispositivos de ensinamento. Prefiro falar em artes técnicas da memória e da tradição ao invés de usar o termo “oralidade” e “cultura oral”, que me parecem não contemplar a diversidade de práticas (ou artes) que fazem parte da memória coletiva. No caso dos Mbyá, demonstro (MÜLLER, 2024b) a relação das artes verbais com a cestaria e com as práticas religiosas e cosmológicas dos Mbyá, para sustentar que a tradução não deve limitar-se apenas aos aspectos verbais dos textos cantados e/ou performados em contexto ritual.

<sup>2</sup> Uso os termos rezador e mestre para nomear genericamente uma série de posições ocupadas pelo xamã guarani mbyá. Na literatura etnográfica, ora o xamã é chamado pajé, de *karaí* ora de *pa'i* (termo usado também para padre). Outras vezes é chamado de *yvyra'ija*. Os Kaiowá os chamam de *nhanderu* e, no feminino, *nhandesy*. Xamã, como sabemos, é uma palavra de origem siberiana, e, apesar de ser a mais usada, prefiro os termos rezador e mestre para designar, pois, em minha ainda que pequena experiência etnográfica, esses foram os termos que mais comumente ouvi dos indígenas.



fossem os verdadeiros “representantes” do texto primevo da tradição dos Guarani Mbyá, o qual, contudo, só existe virtualmente (isto é, na memória dos rezadores guarani mbyá). Evidentemente, não se pode negar que esse texto primevo é propriedade intelectual dos Guarani Mbyá, e por eles deve ser mantido vivo em seu espaço natural, a aldeia (*tekoa*) ou a casa de reza (*opy*). Por outro lado, supondo-se que um tal texto primevo exista, e que ele esteja em constante movimento, nada impede que se observe criticamente as suas manifestações impressas, e que estas sejam submetidas ao crivo de uma leitura crítica. E nada impede também que a primeira manifestação publicada desse texto primevo – aquela transcrita e traduzida por León Cadogan – seja considerada não mais a partir do âmbito do sagrado, mas a partir de um estudo filológico, como o que propomos, e, a partir daí, retraduzido a partir de outros critérios. Acredito que isso em nada afeta a existência e os direitos daquele texto primevo, que circula entre os Guarani Mbyá, em seus ritos e em sua memória cultural. Esse texto deveria ser considerado, em si mesmo, intraduzível, enquanto permanece *vivo*, ou seja, em constante performance e movimento. Por outro lado, as múltiplas versões e traduções apenas o tangenciam, deixando entrever uma imagem do seu movimento interno, tal como ocorre com a relação entre o movimento da cobra-coral e a vontade de representar suas formas ondulantes, como se lê naquela canção tupinambá citada por Montaigne em “Des Cannibales”, e retraduzida tantas vezes (MÜLLER, 2022), inclusive por Wally Salomão:

Para de ondular, agora, cobra-coral:  
a fim de que eu copie as cores com que te adornas,  
a fim de que eu faça um colar para dar à minha amada (...)  
(SALOMÃO, 2014)

Isto dito quanto ao texto-fonte e quanto à metodologia geral, cabe dizer que o processo de tradução está atento ao caráter sociocósmico e multimodal das formas de escrita indígena (MÜLLER, 2024b), e, também, ao modo de constituição dos versos e da estrutura rítmica, que em outro estudo, associo aos métodos empregados na cestaria pelos Guarani Mbyá (MÜLLER, 2024a). Mais do que a contagem silábica (ou a marcação acentual) dos versos, interessa observar no canto guarani a repetição e o deslocamento de certas palavras ou sintagmas ao longo das estrofes, palavras e sintagmas que, por

se repetirem de forma paratática, paralelística e modulada, podem ser consideradas como as células rítmicas dos rezos ou cantos. Para destacar ainda mais a construção paratática/paralelística dos versos – que eu chamo de *trançados verbais*, pensando nos métodos mbyá de trançar cestos e tecidos. Justamente pensando numa forma de ressaltar esse trançado, crio um novo sistema de pontuação, que mantém apenas o travessão (–) e abole todas as demais formas de pontuação, por acreditar que essa uniformização da pontuação dá maior destaque ao modo de entrelaçar as células rítmicas e as ideias dos versos, e pode possibilitar também uma leitura/performance mais arejada.

Uma última nota sobre a tradução: em alguns casos, mantive palavras mbyá em itálico, no texto traduzido, do seguinte modo: em composição com hífen (ex: assento-*apyka*; Sol-*Kuaray*; ipê-*tajy*); como apostrofo, geralmente separado por um travessão (as flores do cocar – *jeguaka* – ; frescor de ossos – *ñemokandire*); e enfim no caso de nomes de ancestrais ou animais mitológicos (Ñanderu Tenonde; Urukure’a). Acredito ser importante manter essas palavras na língua mbyá, pois elas são núcleos fundamentais da cultura mbyá guarani, e geralmente as traduções acabam reduzindo o seu feixe de significados e a sua importância dentro do sistema cosmológico. Por exemplo, se traduzisse *ñemokandire* por ressurreição (CADOGAN, 2015, p. 27) ou pela força regenerativa da primavera (BAPTISTA, 2011, p. 29), excluiria ao mesmo tempo a relação com os ossos dos rituais fúnebres e a possibilidade de se transcender em vida, que se encerra no núcleo dessa palavra, o *kandire*, estudado por Hélène Clastres (1978). Ao mesmo tempo, creio que é importante que o leitor possa pronunciá-las, ainda que imperfeitamente, para sentir um pouco do sabor dessa língua que nos é tão próxima e tão distante. Falo de proximidade e distância tendo em mente que os povos indígenas, em cujo território habitamos, não podem ser considerados estrangeiros do mesmo modo que os europeus ou os americanos do norte. Pois afinal (e sobretudo no caso guarani) somos também seus parentes, ainda que distantes, ainda que não desejados – por diversas razões históricas que não cabe recordar aqui. Ao trazer para o texto traduzido algumas palavras da língua indígena que me parecem fundamentais para a cosmologia mbyá, penso que estou trançando também um tecido verbal em que o *desfamiliar* ou estranho se familiariza, sem jamais perder a sua estranheza.

## II. *Ayvu Rapyta*: texto e tradução

O que apresento a seguir é uma tradução do primeiro “capítulo” do texto transcrito e traduzido por León Cadogan ao castelhano (CADOGAN, 2015, 48-64). Esse “capítulo” (que prefiro chamar de canto) foi intitulado por Cadogan como “Maino’i reko ypykue”[Cadogan: “Las primitivas costumbres del Colibrí”]. Outros cantos ou capítulos do *Ayvu Rapyta* por mim traduzidos e anotados estão em vias de publicação na forma de livro<sup>3</sup>. A posição deste canto no conjunto de textos do *Ayvu Rapyta* é fundamental, não apenas porque ele corresponde ao momento inicial da Criação (ou Gênese), mas porque ele apresenta os traços mais essenciais da cosmopoética guarani mbyá, na qual a ideia de criação – no sentido cósmico ou no sentido prático – deve ser entendida sempre como processo, como desdobramento (*ombojera*). Da criação do primeiro “deus” (ou ancestral, como eu prefiro chamar) à criação da linguagem e dos primeiros animais, tudo é processo na ontocoscologia<sup>4</sup> guarani mbyá. Nesse sentido, as ideias ocidentais de substância e permanência, bem como a ideia de um centro ou de uma unidade fundamental (o Um) parecem ser alheios ao pensamento e às práticas guarani mbyá. Antes, o mundo mbyá parece ser regido pelo movimento e pela multiplicidade. É o que depreenderá, assim espero, pela leitura da minha tradução do Canto I do *Ayvu Rapyta*.

AYVU RAPYTA  
(tradução direta do Guarani Mbyá)

CANTO I

*O primeiro modo de ser do Colibri*

AYVU RAPYTA  
(texto em Guarani Mbyá)

CANTO I

*Maino’i reko ypykue*

<sup>3</sup> No momento de entrega deste artigo, o livro *Ayvu Rapyta: cosmopoética guarani mbyá*, contendo cinco cantos anotados e um estudo crítico, encontrava-se em fase de publicação pela editora Todavia, com previsão de publicação em fevereiro de 2026.

<sup>4</sup> Em diversos artigos e trabalhos (MÜLLER 2022), venho usando o termo ontocoscologia para definir um conceito fundamental dos povos tupi-guarani: *teko*. *Teko* é modo de ser, lei, vida, ordem, cosmos, e também Ser (no sentido de Parmênides). Poderia ser traduzido por Ser-Mundo, e por isso a sua analítica pede que se leve em consideração dois domínios epistemológicos: de um lado, a cosmologia, no sentido antropológico do termo; de outro lado, a ontologia, no sentido filosófico. Todo o *Ayvu Rapyta* pode ser considerado como a matriz do pensamento sobre o *teko* guarani mbyá.



01  
Ñande Ru Tenonde – Último Ancestral –  
desdobra o seu corpo –  
da antiga treva –

02  
Arco do pé celeste –  
assento-*apyka* redondo –  
no centro da antiga treva –  
vai desdobrando –

03  
Visão da ciência celeste –  
ouvido de ouvir estrelas –  
vara-*yvyra'i* – palma da mão celeste –  
flor do ramo – palma da mão celeste –  
vai desdobrando – Ñamanduĩ –  
no centro da antiga treva –

04  
Bem no topo da cabeça celeste –  
as flores do cocar – *jeguaka* –  
olho do orvalho –  
entre as flores do cocar celeste –  
o pássaro antigo – *Maino'i* –  
flutua voando – o Colibri –

05  
Ñande Ru – Último Ancestral –  
enquanto desdobra o corpo celeste –  
por velhos ventos anda ainda –  
antes de conceber o leito da terra –  
seu céu futuro – sua terra futura –  
antigamente eram assim –  
antes de conceber-se –  
o Colibri – a Ñamanduĩ –  
com a divina seiva – erva-*kaa* –  
o Maino'i – ceva –

06  
Ñande Ru Ñamandu – Ancestral –  
antes de desdobrar o céu futuro –  
Ele não via o escuro –  
Apesar de não brilhar o Sol-*Kuaray* –  
No espelho do peito – Ele pairando –  
com ciência celeste –  
ia solando o sol em si –

01  
Ñande Ru Papa Tenonde  
gueterã ombojera  
pytũ ymágui.

02  
Yvára pypyte,  
apyka apu'a i,  
pytũ yma mbytére  
oguerojera.

03  
Yvára jechaka mba'ekuaa,  
yvára rendupa,  
yvára popyte, yvyra'i,  
yvára popyte rakã poty,  
oguerojera Ñamanduĩ  
pytũ yma mbytére.

04  
Yvára apyre katu  
jeguaka poty  
ychapy recha.  
Yvára jeguaka poty mbyterupi  
guyra yma, Maino i,  
oveve oikóvy.

05  
Ñande Ru tenondegua  
oyvára rete oguerojera i jave oikóvy,  
yvytu yma íre oiko oikóvy:  
oyvy ruparã i oikuaa'eỹ mboyve ojeupe,  
oyvarã, oyvyrã  
oiko ypy i va'ekue  
oikuaa'eỹ mboyve i ojeupe,  
Maino i ombojejuruei;  
Ñamanduĩ yvarakaa  
Maino i.

06  
Ñande Ru Ñamandu tenondegua  
oyvarã oguerojera'eỹ mboyve i,  
pytũ A'e ndoecháí:  
Kuaray oiko'eỹramo jepe,  
opy'a jechakáre A'e oiko oikóvy;  
oyvárapy mba'ekuaápy  
oñembokuaray i oiny.



07

Ñamandu Ru Ete – Ancestral –  
por velhos ventos anda ainda –  
neles acha pouso e leito –  
Urukure’a – a Coruja – seu úo –  
ecoando no escuro leito –

08

Ñamandu Ru Ete – Ancestral –  
antes de desdobrar o céu futuro –  
antes de desdobrar a Primeira Terra –  
por velhos ventos Ele andava ainda –  
velho vento de Ñande Ru –  
novamente advém –  
sempre advém o tempo velho – *ara yma* –  
sempre advém – frescor de ossos – *ñemokandire* –  
quando termina o tempo velho –  
flore o ipê-*tajy* –  
o vento vira – novo tempo – *ara pyau* –  
novo vento vige – novo tempo – renovo –  
revoa – dos ossos – *ñemokandire* –

07

Ñamandu Ru Ete tenondegua  
yvytu yma íre oiko oikóvy;  
opytu’ui oiny ápy  
Urukure’a i omopytũ i oiny:  
omoñendúma pytũ rupa.

08

Ñamandu Ru Ete tenondegua  
oyvarã oguerojera’eỹ mboyve i;  
Yvy Tenonde oguerojera’eỹ mboye i;  
yvytu yma íre A’e oiko oikóvy:  
Ñande Ru oiko i ague yvytu yma,  
ojeupity jevýma  
ára yma ojeupity ñavõ  
ára yma ñemokandire ojeopity ñavo.  
Ara yma opa ramove,  
tajy potypy,  
yvytu ova ára pyaúpy:  
oikóma yvytu pyau, ára pyau,  
ára pyau ñemokandire.

### III. Notas filológicas

Algumas notas farão referência a outros cantos do *Ayvu Rapyta* em que os termos são detalhados nas notas correspondentes (ex: II.01 ou IIIb.08). Alguns autores serão citados constantemente, e para evitar repetir as referências, elenco-os a seguir: Cadogan (1959, 2015); Pierre Clastres (1974b); Baptista (2012); Jecupé (2001); Dooley (2006); Montoya (1639); Gatti (1985). Recorri também à *Bíblia Wycliff* (traduzida pala o guarani mbyá brasileiro) para comparar os usos que os evangélicos fizeram de termos mbyá. Abreviações: g. = guarani paraguaio; t. = tupi antigo. A ordem de aparição das palavras e expressões analisadas nas notas (em português e em guarani mbyá) corresponde ao número das estrofes onde ocorrem pela primeira vez. Vale lembrar ainda, quanto à pronúncia das palavras que: exceto quando acentuadas, todas as palavras do guarani mbyá são oxítonas; o r se pronuncia sempre como em arara; o y se pronuncia como o u do inglês *shut*.





## TÍTULO

**Colibri**

*Maino i* – colibri (g. *mainumby*). Cadogan, que se refere ao colibri como “Maino”, nem sempre marca a diferença entre o verbo ser (-i) e o sufixo de diminutivo (i, g. ‘i), que, em alguns casos, se incorpora a substantivos com apóstrofe (*mitã’i*, *yvyra’i*) ou antecedido das consoantes -m ou -mb. No meu texto, faço a distinção gráfica onde é possível, e de modo facilitar a leitura do texto mbyá no Brasil hoje. Adiante, quando da aparição do *Maino’i*, daremos mais informações sobre a função desse pássaro na cosmopoética mbyá. Dooley registra as formas *maino* e *maino’i*: “*maino’i yvoty re okambu va’e* o beija-flor que suga as flores” (Dooley, verbete *kambu*). Observe-se que nos trechos do *Ayvu Rapyta* em que o termo ocorre, ou está na posição de sujeito, ou de adjunto adnominal anteposto (como aqui, no título), o que por si dispensaria o *i* do verbo ser. Ana Paula Silva usa a forma *maino’ĩ*, referindo-se aos Mbyá do Rio de Janeiro, que consideram a ave uma espécie de mensageiro (SILVA, 2011, p. 62). Efetivamente, o -mai- é a raiz do verbo -*momaitei*, que hoje significa saudar, cumprimentar). O rezador-ñanderu Atanasio Teixeira corrobora com essa ideia ao dizer que, para os Kaiowá, o colibri (*Mainomby*) é o “mensageiro da palavra das divindades” (TEIXEIRA, 2021, p. 97). Assim sendo, e também por motivos rítmicos em alguns verbos, mantenho a forma *Maino’i*.

**primeiro**

*ypykue* – *ypy* e *yma* são dois termos que remetem ao antigo e ao ancestral. *Ypy* tem no g. o sentido primeiro de fundo, ou de extremidade: “principio, punto que se considera primero en la extensión de una cosa” (Gatti), e daí deriva a relação com a ideia de ancestralidade e linhagem. Já *yma* tem o sentido temporal, de antigo e ancestral, e também de origem mais antiga, arcaica, anterior à criação da terra atual. No g. se usa *ymaguare* para antigamente. Na *Bíblia Wycliff* (Gênesis 1:1), usa-se a forma adverbial *jypy’i*, no comecinho, e lê-se assim o primeiro versículo “*Jypy’i ma Nhanderuete ojapo raka’e yva ha’e yvy*”. Falaremos abaixo desse “*ojapo raka’e*” (criou).

**modo de ser**

*teko* – ser, vida, modo de ser, lei, costume etc. Trata-se de uma das palavras mais importantes das etnias do tronco Tupi (o radical é -eko ou -iko). A

gradação semântica de *teko* vai de *vida* a *ser*, e também modo de ser em relação a outras formas de vida, em relação aos costumes antigos, e em relação ao sagrado. Esse modo de ser dá também à palavra *teko* o sentido de regra, de norma e de lei. *Reko* é uma das formas gramaticais de *teko*, pois o Guarani possui substantivos diformes ou triformes, que se modificam no início de acordo com a posição sintática. Assim na função nominativa, isolada (em orações predicativas do tipo  $X = Y$ ), a palavra se inicia por um *t-* (*teko*); na função de núcleo do sintagma posposto a um adjunto adnominal ( $YX = Y$  de  $X$ ), é grafada com *r-* (*ñande reko*, nossos costumes; *mbyá reko*, o modo de ser dos Mbyá, etc.); o terceiro modo (que não é o caso de *teko*, que é apenas biforme) é a função de possessivo: nesse caso, a palavra é grafada com *h*, como em *maino'i hesa*, os olhos do colibri, que pode também ser substituído por um sufixo *i-*: *iresa*, seus olhos ou *ij-* antes de vogais: *ijao*, sua roupa.

01

### Ñande Ru Tenonde

*Ñande Ru Papa Tenonde* – *tuu* (aqui = *Ru*) é a designação mais geral de pai, enquanto a forma *-ru* ocorre sempre antecedita por um pronome (*xeru*, meu pai). Cadogan traduz, literalmente, por: “Nuestro Padre Último-último primero”, no que é seguido, de certo modo, por Pierre Clastres (“Notre père le dernier, notre père le premier”) e Vianna Baptista (“Nosso primeiro pai, sumo, supremo”). Há controvérsias sobre o termo *papa*, que pareceria cristão, mas também pode vir do verbo contar (no sentido numérico), ou por influência cristã (do esp. *papá* ou de Papa). Em outro contexto, Gregorio Gómez Centurión (2012, 39) recorda que *papa* é um termo antigo relacionado à palavra e ao discurso de quem “tem o poder da palavra” (ideia que sobrevive no guarani atual: poeta se diz *ñe'ẽpapára*). Sobre o poder da palavra com função de poder entre os Guarani, ver P. Clastres (1974a, 131). Assim, “papa” tanto pode referir-se ao matemático ou ao poético, ou a ambos. Entre os Kaiowá, um *nhanderu* (feminino: *nhandesy*) é um xamã ou rezador; se somarmos essa informação aos atributos e aparatos que aparecem nas estrofes 01-04, pode-se aventar que se trata aqui também do primeiro xamã. *Tenonde* é o que vai na frente ou o que vem primeiro, e desse sentido espacial deriva o numeral ordinal (primeiro). Mantive essa duplicidade na ideia de Ancestral, também pensando que a maior parte dos cantos dos povos

guaranis no Brasil se iniciam pela evocação de um ancestral: “Ñanderãmoi’i Karai Poty”, ou “Oreru Ñamandu Tupã”. “Último Ancestral”, na biologia, é o nome que se dá à origem comum da primeira forma de vida na terra.

### o corpo

*gueterã* – *gu-* (sufixo possessivo, equivalente ao *i-* e ao *h-* possessivos no g. = seu, sua) + *-ete* (corpo).

O sufixo *-rã* possui duas funções sintáticas que às vezes se confundem no texto do *Ayvu Rapyta*: por um lado, é um modificador nominal que lembra o supino latino, indicando finalidade: “*ou huvixarã*, veio para ser um líder” (Dooley). Essa forma do *-rã* contaminou o espanhol paraguaio, mas sem o sentido forte de dever ou finalidade: “Compré para mi camisa” (g. “ajogua che kamisarã”), em vez de “me compré una camisa”.

Como modalizador temporal de futuro ou de possibilidade característico das línguas guaranis: “*nemerã oo kuri ka’aguy re*, seu futuro marido foi há pouco à mata” (Dooley), onde *nemerã* é composto de *ne-* (teu) *me[na]* (marido) e *-rã*. No g. se usa o *-rã* para criar diversos substantivos, como *rembirekorã* = noiva (ou seja: futura esposa). No caso temporal, a ideia de futuro tem um valor processual, daquilo que ainda não é, mas será. Por isso, para não criar um sintagma estranho como “corpo futuro”, poderia usar o verbo no presente do indicativo com valor processual (desdobra = está desdobrando), seguido do “ainda” após “corpo”.

Os Kaiowá do MS chamam hoje de *tekoharã* o território (*tekoha*) que está em vias de demarcação, traduzindo assim o termo retomada.

### desdobra

*ombojera* – a raiz dessa forma verbal é *-ra*, que significa desatar, desamarrar, mas quase sempre se apresenta na forma pronominal (com o sufixo *je-*), *-jera*. Esse verbo pronominal *-jera* é usado tanto para desamarrar, desatar, quanto para o desabrochar (das flores). Nesse sentido, Cadogan (2015) anota: “*ojera yvoty*: se abren las flores” (p. 29). O prefixo verbal *-mbo-* muda a transitividade dos verbos: “*kuarahy ombojera yvoty*, el sol hace que se abran las flores”, conforme exemplifica Cadogan (p. 29); ou em: *-vy’a*, alegrar-se e *-mbovy’a*, v. t. d. alegrar alguém.

Dooley (2006) registra o verbo *-mbojera* como criar (inclusive no sentido do cultivo de plantas e animais) ou transformar. Observe-se que entre os atuais

Mbyá do Brasil, a forma *-mbojera* é mais usada que a forma *-japo* (fazer, criar), quando se faz referência ao tipo de criação dos realizada pelos “deuses” ou ancestrais antigos, como num relato colhido por Adriana Q. Testa: “*Ou ma vy, yvy onhono ta ma vy. Ombojera raka’e yvy tenondegua / Vindo, ele deitou a terra. Ele criou a primeira terra*” (Testa, 2018, p. 118). A *Bíblia Wycliff*, contudo, usa a forma *-japo* no primeiro versículo do *Gênesis*: “*Jypy’i ma Nhanderuede ojapo raka’e yva ha’e yvy*”. Esse *raka’e* é posposição indicativa de passado pretérito, o que a linguagem do *Ayvu Rapyta* quase sempre dispensa. Por isso mesmo, mantive o verbo no presente do indicativo, que, mais que um mero presente histórico, indica um processo que se desdobra do tempo das origens ao tempo em que o canto é atualizado no ritual.

Vale lembrar que o termo hebreu do antigo testamento é *bara’ בָּרָא*, dar forma, recortar, criar, construir, e, em alguns contextos, engordar (<https://biblehub.com/bdb/1254.htm>). No versículo 26, quando se trata da criação do primeiro homem, usa o verbo *asah אָשָׁה*: fazer, criar, mas também produzir frutos, alimentos (*Isaías* 5:2) – ou preparar comidas (*Gen.* 18:7,8). No segundo canto do *Ayvu Rapyta* (II.01) usa-se o verbo *-moñemoña*, este sim no sentido de criar. No tupi antigo encontrado em Anchieta encontramos o verbo *monhang*, fazer, verbo que dá origem a *karaimonhanga* traduzido no contexto jesuítico como feitiçaria, ou fazer santidade, encantamento (NODARI, 2024). No mbyá, *-moñemoña* tem também o sentido de criar plantas ou animais.

A opção pelo verbo desdobrar ao invés de criar tem a ver com a compreensão de que é necessário esvaziar o *-mbojera* de um sentido subjetivo, ou de pelo menos atenuar a questão da criação ligada a uma força subjetiva.

Pierre Clastres traduz *ombojera* como “[*fait que son corps*] surgisse” e *oguerojera* como “*déploie se déployant lui-même*” (1974b, 18). Villagra-Battoux entende que *ombojera* é “*déployer*”, mas traduz o verso como “*fait que son corps surgisse*”. Kaká Werá Jecupé intensifica mais a subjetividade do criador: “Nosso Pai Primeiro / criou-se por si mesmo / na Vazia Noite iniciada”.

Cf. I.02, *oguerojera*.

### antiga treva

*pytũ ymágui* – *pytũ* (escuridão, escuro, treva; noite, breu); *yma* (antigo, velho; originário; antigamente); *-gui*, sufixo modificador de origem, ou genitivo: de.

A tradução mais coloquial seria algo como “escuro de antigamente”. No guarani atual e no mbyá, ou em sintagmas do tipo substantivo + adjetivo (+ adjetivo etc.), o sufixo modificador (modalizador) cai sobre o último termo. Por razões rítmicas, vario, adiante, na tradução de *pytũ*, entre escuro e treva, embora gostasse de usar breu, que parece mais poético. No entanto, acho importante manter a clareza assombrosa do que esse sintagma significa em termos físicos.

Kaká Werá Jecupé (2001) traduz como “Vazia Noite”, seguindo uma linha de pensamento segundo a qual Ñande Ru Tendonde seria “a Suprema Consciência, cujo corpo é o espaço imanifestado e cuja essência manifestada é o ritmo, o Espírito-Música, ou Grande Som Primeiro, também vislumbrado pelos grandes como a Eterna Música, geradora de vidas... O Vazio que se manifesta como espaço entoa sua vida eterna como vento, música primeira e última.” (Jecupé 2001, 28).

Josely V. Baptista opta por uma referência meio bíblica, meio grega: “foi desdobrando a si mesmo/ do caos obscuro do começo”. A tradução do versículo 1 do Gênesis usa uma perífrase para substituir o que está vazio e informe – ou no estado do caos originário, o sem forma, o nada, o *tôhûw* hebraico (תהו). Lê-se na *Bíblia Wycliff* (Gênesis 1:2): “*Yvy ma nda’itui porãi teri*” (a terra ainda não estava bem assentada na posição horizontal, isto é, não estava ainda firmada).

02

### celeste

*yvara* – de *yva* céu (g. *yvaga*) + *-ra* (sufixo formador de nomes, cf. t. *igara*, canoa), do céu, celeste (ou: *yva* + *-ary*, acima; o que está acima do céu). Cadogan (2015), Clastres (1974b) e Baptista (2012) usam “divino”, por extensão semântica. A observação do céu é fundamental para o *teko* guarani, e dela dependiam tanto as colheitas quanto os ritos de passagem (v. LIMA, 2013; DA ROSA, 2022). Geraldo Moreira e Wanderley C. Moreira (2020), na apresentação que fazem da cosmografia Guarani, distinguem os seguintes elementos: *ara*, “céu, organização do universo”; *apyka*, “lugar, onde tudo se encontra (onde os ancestrais se reuniram)... centro do universo” (ver abaixo); *amba* (v. IIIa.02), ligação entre o céu e a terra; *apyka mirim*, “pequeno calendário” que organiza as colheitas (tendo como centro o sol e a lua); *yva*:

estrela que está no centro do universo; *aguydje*, cuja variante Kaiowá é *araguyje* (v. ELIEL BENITES, 2022), iluminação, transformação, que vem da observação do céu e do *teko joja*, o alinhamento com o céu (BENITES, 2022, 95). Além desses elementos, os povos guaranis descreveram as distintas constelações e galáxias, e observaram sua influência no *teko*. Daí porque os cantos guaranis ainda hoje guardam um aspecto cosmográfico e cosmogônico, como nos cânticos dedicados a *Ñamandu Mirĩ*, a estrela d'alva (ou Vênus). Para muitos povos da família guarani, acordar é começar uma nova vida, uma renovação, e o primeiro agradecimento que se faz é a *Ñamandu Mirĩ*, que é sinal iluminador para as ações que vão se desenvolver durante o dia. Por isso também às vezes traduzo *yvara* por “de estrelas” ou “estrelar”.

### arco do pé

*pypyte* – Sola ou planta do pé; de *py* (pé) + *mbyte*, meio. Cadogan: “Las divinas plantas de los pies”. Mongelo (2024) acredita que *pypyte* = *mbyte*, e traduz o sintagma como “No centro do paraíso”. “Planta del pie, mas particularmente lo escavado en la planta del pie” (Gatti). Na geométrica fanopeia/logopeia *mbyá*, o arco da sola da planta do pé pode ser a imagem da abóbada celeste, e, no centro, está a estrela celeste mais distante e central – o próprio *Ñande Ru Tenonde*.

### apyka

*apyka* – Assento, banquinho ritual, geralmente em forma de algum animal; banquinho que os meninos usam no ritual de passagem. Ainda hoje, anota G. Chamorro “esse assento representa, na cosmologia kaiowá, o lugar firme que a palavra-alma precisa ter para se assentar na vida do menino e se desenvolver” (2011, 48). Segundo Nimuendaju (1987), os Apapocuva viam no *apyka* o assento de Tupã em forma de canoa, com a qual ele viajava no céu. No instante de nomeação da criança, o rezador devia saber se a criança provinha do “caminho do leste” (*tapeju*) ou do “caminho do oeste” (*ñapyka*), sendo, nesse caso, filho de Tupã (*Id.*, 33). Levcovitz (1988, 75) registra a tradução feita por um Kaiowá: “Banco que Alumia”. Para os Ava-Chiripá/Chiriguano, o *apyka* é a vasilha de chicha, onde se depositam os ossos dos mortos (PERASSO, 1992, p. 10).

No *Dicionário Kaiowá-Português* (2022), *apyka* também é a palavra que

designa o útero, por ser o “assento de embriões e fetos”.

### redondo

*apu'a i* – *apu'a*: redondo, esférico. Como vimos (I, *Maino'i*), o “i” que aparece em muitos momentos do texto transcrito de Cadogan cumpre duas funções. No primeiro caso, trata-se da forma em 3ª. pessoa do verbo *-i* (ser, estar, ficar), e é quase sempre expletivo, com função meramente predicativa. No segundo caso, é partícula indicadora do grau diminutivo (às vezes com acento nasal) ou de seres e animais pequenos, como em *Maino i*. O guarani atual faz incorporar esse *i* nas palavras, *mainumby*, ou sempre o separa com um *puso* (apóstrofe), *mitã'i* (menino).

### centro

*mbytére* – do adv. *mbyte* (no meio, em meio) + *-re* (*rehe*): em, por, a partir.

### vai desdobrando

*oguerojera* – trata-se do mesmo verbo reflexivo *-jera* (v. I.01), mas aqui antecedido de *guero*, prefixo verbal que, em geral, transfere a ação do verbo para o objeto: “*ava ogueronha kavaju*, o homem fez o cavalo correr, montado nele” (Dooley). Na estrofe seguinte (03), como veremos, fiz questão de manter Ñamanduĩ no final da oração e de não pontuar, para manter a ambiguidade: não se sabe quem cria quem (o “sujeito” – a forma – e o “objeto” – a matéria – resultam num “superjeto” (segundo a filosofia de Whitehead)).

Cadogan traduz analiticamente esse verso como: “*los creó, en el curso de la propia evolución*”, tentando justificar essa tradução por meio de uma analogia sintática: os verbos *jupi* (subir) e *guejy* (baixar), ao receberem o sufixo *-guero*, transformam-se em “*el hacer subir mientras él aciende*” e “*hace bajar mientras él descende*” (p. 30). Nas entrelinhas, percebe-se que para Cadogan a evolução é uma forma de “subida”, uma ascensão – o que significa uma forma de verticalizar um pensamento que parece ser bem mais horizontal, ou simplesmente multivetorial.

03

### ciência



*mba'ekuaa* – *mba'e*, coisa(s) + *-kuaa*, saber, conhecer; saber das coisas, ciência, conhecimento. Cadogan: “divina sabiduría”. O termo *mba'e* (na forma contraída *mba'*) forma numerosos substantivos compostos quando combinado com verbos e substantivos, como *mba'eapo* (g. *mba'apo*, trabalho), *mba'achy* (doença). *Mba'e kuaa* aqui é um saber concreto (da concrecência, diria A. N. Whitehead), ao passo que *arandu*, que aparece em IIIb.04, é um saber proveniente dos sentidos (cf. *-andu*, sentir) da tradição, da memória. Embora seja mais comum falar-se hoje de “saberes tradicionais”, para referir-se ao tipo de conhecimento produzido por povos indígenas, insisto na palavra ciência para salientar que o corte ciência/saber não deveria fazer esquecer as múltiplas derivas de *ciência* na nossa língua – que podem ter como referência tanto os usos antigos dos termos *tekhne* e *ars*, quanto a própria etimologia de *scientia*, ligada ao mesmo verbo *scio*, *-re* que dá origem ao nosso saber. Na tradição da Jurema fala-se de uma “ciência encantada”. Além do mais, há fartos exemplos na nossa poesia sobre ciência que não apontam para a ciência moderna, mas para uma forma de saber mais próximo ao sentido antigo de *tekhne*:

*A aranha tece puxando o fio da teia*  
*A ciência da abeia, da aranha, e a minha*  
*Muita gente desconhece*

(João do Vale, “Na asa do vento”)

### visão

*jechaka* – de *-echa* (g. *-hecha*), ver, precedido do *je-* reflexivo e do nominalizador *-ka*: pode ser “o que vê” (a visão, no sentido perceptivo) ou “o que se vê”, reflexo ou espelho (não o artefato, mas a superfície que reflete). Cadogan traduz: “*El reflejo de la divina sabiduría*”; Clastres materializa e literaliza ainda mais: “*Divin miroir du savoir des choses*”, ao passo que Josely V. Baptista poetiza: “*O lume dos seus olhos de céu*”. Uma primeira opção de tradução seria manter espelho, inclusive com duplo sentido: é matéria que reflete (absorve e produz luz simultaneamente), mas é também modelo, exemplo, como Dom Quixote: “Espelho da andante cavalaria” (ver H. Clastres, p. 107). Calharia bem pensar nos espelhos com os quais os xapiri Yanomami viajam pelos céus. Diz Kopenawa que “não são espelhos para se

olhar, são espelhos que brilham” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 119). O tema dos espelhos e da intensidade luminosa e a relação com as formas de “disjunção do humano e do não-humano” é analisada por Viveiros de Castro no ensaio “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos” (2006).

### ouvido de ouvir

*rendupa* – de *-endu* (ouvir, sentir) + sufixo modalizador *-pa* (totalmente, tudo); o *r-* é um morfema nominalizador de termo na função de complemento nominal: ouvido *de ouvir* tudo (= para/capaz de ouvir tudo). Aproveitei para fazer ecoar aqui o famoso verso de Olavo Bilac, “Ora (direis) ouvir estrelas! Certo”, porque o poema também associa o ouvir ao entender.

### *yvyra’i*

*yvyra’i* – (*yvyra*, árvore + *’i*, suf. Diminutivo, cf. *Maino’i*, I.04, v. IIIa.04) bastão sagrado de Ñamandu, que é também usado pelos rezadores ou xamãs nos ritos – justamente rezador é chamado de *yvyra’i ja*, ou seja, o senhor/dono da vara sagrada, ou do bastão sagrado (*yvyra’ija*, entre os Kaiowá, é o aprendiz de rezador). Vemo-los na *opy* (casa de rezas) de uma aldeia mbyá, na descrição de Hélène Clastres: “...três bastões cravados no chão e enfeitados no alto com um buquê de penas: os *yvyra’i*, bastões-insígnias que os homens utilizam para dançar” (CLASTRES, 1978, p. 86). Na cosmogonia ava-chiripá/chiriguano, o corpo de Ñande Ru Pavẽ é representado na *opy* (casa de reza) com um conjunto de varas em formato octogonal, sendo a vara central a representação de Ñande Ru, e a partir dela se formam os pontos cardeais, chamados de *yvyra’i poty* (v. PERASSO, 1992, p. 9).

### flor do ramo

*rakã poty* – esse verso traz uma sequência de dois sintagmas nominais sem posposições (que serão inferidas por Cadogan e Clastres), é de caráter bastante elíptico – de onde se vê a importância da questão rítmica.

### Ñamanduĩ

*Namanduĩ* – Cadogan e P. Clastres acreditam que se trata do mesmo Ñamandu que surgirá abaixo. Mas talvez se possa pensar num ser-transição

entre Ñande Ru Tenonde e Ñamandu. O sufixo *-ĩ* aqui aponta justamente para essa transição, ele ainda é um pequeno Ñamandu – uma semente. Mongelo (2024) acredita que se trata de um “pequeno sol”. O primeiro sol da manhã é chamado normalmente de Ñamandu Mirĩ, conforme a canção “Ñamandu Mirĩ”.

### no centro

*mbytére* – do adv. *mbyte* (no meio, em meio) e posposição *-re* (rehe), por, a partir.

04

### Bem no topo da cabeça

*apyre* – Cadogan transcreve *apyre*, mas anota a forma *apyte*: “Coronilla. Es por la coronilla que la sabiduría divina penetra en la alma humana” (2015, 30; v. IIIb.04). Em espanhol, “coronilla” é a parte superior da cabeça (o topo), que nas crianças se chama fontanela ou moleira, mas depois passa a ser designada de cocuruto, um termo que, aqui, pode soar excessivamente coloquial ou regional. O importante é que os Mbyá – e devo essa informação a Adriana Queiroz Testa – consideram que é preciso abaixar a cabeça receber a sabedoria das palavras sagradas ou da fumaça do cachimbo. Parece-me importante ressaltar, ademais, que a palavra *apyre/apyte*, que tem a mesma origem de *rapyta* (*apy*, extremo, ponta), também é o meio ou o recheio de alguma coisa. Daí porque mantive *topo da cabeça* neste verso, mas no canto IIIb.04 usei *miolo*, pois me parece ser a melhor solução ali, uma vez que, além de ser a parte interna, é sinônimo de cabeça e do seu “recheio”, o cérebro. O *katu* que aparece nesse sintagma é intensificador, e não o adjetivo bom.

### jeguaka

*jeguaka* – adorno de plumas usado pelos rezadores e por alguns chefes ou guerreiros em rituais. A palavra compõe-se de *je-* (reflexivo), *-gua-* (adorno) e *-ka* (de *akã*, cabeça, ou apenas *-ka* nominalizador). Os Mbyá se definem como os *jeguakava*, os adornados.

### olho do orvalho

*ychapy recha* – *ychapy* = orvalho; *recha* = olho: a anteposição de um substantivo

a outro, com função de adjetivo, tal como ocorre com a língua inglesa (*moon sand*, areia da lua), é a forma sintática mais corrente das línguas tupi-guarani. Como no inglês, essa forma de sintagma nominal também serve para formar metáforas sintéticas do tipo YX (*moon skin*, pele de lua): assim, o Guarani diz algo como “ressaca olho” para olho de ressaca ou olhos de ressaca (ou olho da ressaca, já que em Guarani não há artigo definido). Algumas vezes essa forma de metáfora é usada para criar novas palavras, como em *pirapire* (dinheiro, composto de *pira*, peixe + *pire*, pele). O que temos aqui, então, é uma bela metáfora, “olhos de orvalho” (como traduz Josely Vianna Baptista, seguindo Clastres) que determina o termo anterior (*jeguaka poty*, cocar de flores). Cadogan traduz por “gotas de rocío”, transformando a metáfora numa metonímia: olho=gota, logo gota de orvalho. O significado de *ysapy resa* como “gota de rocío” é confirmado por Krivoshein de Canese em seu *Dicionario Guarani-Castellano*, no verbete *ysapy* (=rocío, orvalho), mas não aparece em Montoya. Fürstenau considera que a palavra *ysapy* já contém a raiz de olho, *hesa*, -sa- (o que se confirma pelo uso de -cha- no termo *mbyá*, pois olho se diz *techa/recha*). Na cosmologia Apapocuva de Nimuendaju (1987), se diz que Ñanderuvuçu cria o orvalho (ou se manifesta no orvalho e na neblina).

Em *Ayvukue Rape: El Camino de las Almas*, Perasso (1992) descreve as várias camadas do céu (*yva*) para os Guarani, sendo que na terceira delas se encontra a *yvyra ysapy*, árvore do orvalho, onde o orvalho, que segundo xamãs é transmissor da energia dos raios lunares, é um *ysapy poty*, orvalho florido.

Em *mbyá*, a palavra olho, *techa* (g. *tesa*), é um substantivo triforme (*hecha*, *recha*, *techa*), e posposto ao adjunto adnominal, como núcleo do sintagma, sempre aparece na forma *r-* (como em *ayvu rapyta*, cerne da alma-língua). Enfim, acredito que “olho do orvalho” é uma forma de reverter à metáfora de origem, a qual, depois, pode ter-se convertido em metonímia, ou melhor, em catacrese.

Ychapy Mirĩ é também o nome de uma “divindade” posterior ao dilúvio (v. CADOGAN, 2015, p. 105).

#### entre

*mbytérupi* – advérbio composto, (*mbyte* = meio + *rupi*, conj. causal), pelo meio, quando estava/por estar entre

**flutua voando**

*oveve oikovy* – *oveve* = voa; *oiko* (está) + *-vy* (sufixo ou modalizador de inacabamento, ou gerúndio).

**Maino’i**

*Maino i* – (ver acima) Descrito como “pássaro antigo”, ou seja, coevo do próprio Ñande Ru, o Colibri é também uma importantíssima constelação, que, como o animal, representa um mensageiro, entre Ñande Ru e Ñamandu, um anunciador. Os gregos chamaram essa constelação de κύκνος (latim *Cygnus*), imaginando o pássaro em voo.

Vista do Hemisfério Sul, a constelação cisne lembra um beija-flor, e é diametralmente oposta à do Kuruxu (Cruzeiro do Sul), sendo que as duas correspondem aos extremos opostos do Tapi’i Rape, o caminho da Anta, ou Via-Láctea. O cisne, ou o colibri, torna-se mais visível (e parece estar flutuando como um colibri) pouco antes do nascer do sol – daí porque ele parece anunciar e ao mesmo tempo dar vida ao sol – que será identificado com Ñamandu.

05

**corpo celeste**

*oyvara rete* – em mbyá, o *o-* é prefixo de flexão de 3ª. pessoa verbal (*ojapo*, ele faz), mas também equivale ao *-iljl* (possessivo) do guarani, associado a um nome ou verbo flexionado, indicando posse na 3ª. pessoa, conforme Dooley: “*imaendu’a oyvy re*”, lembrou-se da terra dele.

*jave* – conj. quando, enquanto.

**anda ainda**

*oiko oikovy* – o verbo *-ko* (estar em algum lugar, morar) é usado como auxiliar do mesmo verbo, *oikovy*, aqui com a posposição *-vy*, sufixo que indica processo, inacabamento. Na estrofe seguinte, uso o verbo pairar, uma vez que é uma morada entre as estrelas.

**antes de conceber**

*oikuaa’eĩ mboyve i ojeupe* – adiante traduzimos *oikuaa ojeupe* por conceber; a

posposição -'ỹ (aqui com um e eufônico) indica negação e privação (ela aparece no termo Yvy Marãe'ỹ, a Terra sem Mal, ou Terra sem Impurezas); *mboyve* é a loc. conj. antes de. Nas estrofes seguintes, essa estrutura sintática será usada novamente, com outros verbos (v. II.02).

### leito da terra

*oyvy rupa*ã – o- (pref. possessivo) + *yvy* (terra) + *rupa* (leito, cama, superfície) + -rã (mod. futuro), ou seja: sua futura terra, a Yvy Tenonde (ver abaixo). Yvy Rupa é o nome que os Mbyá do Brasil dão atualmente à Terra, mas a expressão é metafórica na origem, “leito da terra”. *Tupa* (*rupa*, *hupa*) designa atualmente cama (e ninho, segundo Gatti), contudo é uma palavra que entra na composição de diversas outras palavras em que uma superfície serve para descanso ou pouso de alguma coisa, como se lê em Montoya: “Guitupá, *lecho*, *cama*, *lugar*. Chepyrupaba, *estribos*, *y alfombra*, *o cosa en que estan los pies*. Acangupába, *almohada*. Tupã quatia rupaba, *atril* [ou seja, o púlpito onde se colocava a bíblia, *Tupã kuation*]. Igarupaba, *puerto donde estan las canoas*”. Em araweté, *Maĩ rypa* é o “suporte-leito para os Maĩ” (V. DE CASTRO, 1986, p. 530).

### seu futuro céu – sua futura terra

*oyvarã*, *oyvyrã* – v. acima “corpo celeste”: *yvara* (céu) e *yvy* (terra) estão precedidas pelo sufixo possessivo o- e terminam com o sufixo de futuro -rã. *va'ekue* – posposição de passado (perfeito); a posposição que indica o futuro é *va'erã*. Muitas vezes, apenas o *va'e* equivale ao -i, ou ao *ha'e*, para frases afirmativas, declarativas, e é bastante frequente em mbyá, aparecendo em várias passagens do *Ayvu Rapyta*.

### ceva

*ombojejuruei* – verbo-valise formado a partir dos prefixos verbais o-mbo- + -je- (ver I.01, *ombojera*) + -juru (boca) + -ei. Desse último verbo (-*juruei*), não há registo em Dooley, mas em Montoya se encontra *uheĩ*, apetecer, desejar comer; *ambojuheĩ*, “hazer que lo apetezca”. Levando em consideração que o h cai nos verbos e nomes em mbyá (como em *e'i*, por *he'i*, e a'e, por *ha'e*), e que a repetição de u também é evitada, temos *ombojejuruei*, fazer com que a boca dele deseje (comer), fazer com que lhe apeteça.

O colibri “abre a boca” de Ñamanduĩ com a erva, isto é, o faz bebê-la.

Mongelo (2024) atribui a ação a um sujeito oculto, “lavou a boca do beija-flor com uma água da erva,” mas para isso deve acrescentar um novo sintagma, como se vê na sua tradução ao guarani-nhandeva: “*mainomby ombojejuruhei jave ka’arykuerépe*”, que seria seguida de um aposto “*ñamanduĩ yvarakaa*”. Parece-me que essa construção fica sintaticamente truncada.

Cadogan substitui *yvarakaa* (v. abaixo) por “*productos del paraíso*”, e substitui o verbo-valise uma longa perífrase “*le refescaba la boca... sustentaba con productos*”. O verbo cevar, que uso na tradução, se origina do latim *cibus*, alimento e seiva. Além de alimentar, a palavra ceva é usada ainda na cultura gaúcha para o preparo do mate.

Enfim, se não pude restituir a força do verbo-valise, compensei-o em uma paronomásia que associa o nutrir ao vegetal enfatizando a erva sagrada e o gesto ainda atual de cevar o mate. Obs.: uso a terminologia verbo-valise pensando em *portmanteau-word*, mas na verdade, essa forma de aglutinação verbal e nominal é frequente no Guarani, não sendo usada com efeito estético.

#### divina seiva...erva

*yvarakaa* –de *yvara* (celeste, divina) e *kaa* (g. *ka’a*) em questão aqui é a erva-mate (*Ilex paraguariensis*), planta sagrada para os Guarani, usada em rituais como o de nomeação (v. CM). Seria mais coerente usar celeste, mas penso aqui no uso que se dá para “divino” no jargão da degustação gastronômica.

06

#### espelho do peito

*opy’a jechakáre* – *py’a* é a região que compreende o abdômen e o peito, onde se localizam a força e a coragem, e também os sentimentos (v. CHAMORRO, 2009). O substantivo é geralmente verbalizado (*che py’aporã*, estou consolado, me consolei). Como vimos acima, *jechaka* é visão, reflexo ou espelho, mas aqui vem com a posposição *-re* (*rehe*), por, em.

#### pairando

*oiny* – *-iny*, verbo auxiliar que indica continuidade de uma ação do verbo principal, equivalente ao nosso ficar (ficar falando, ficar pensando).



### solando o sol

*oñembokuaray* – aqui é o sol (*kuaray*) que é verbalizado na terceira pessoa (o-), na voz média (-ñe-) e com agente expresso (-mbo-); ao ser seguido de *oiny* (ver acima), tem-se, literalmente: fazia solarizar-se o que estava (em si), ou, pensando que Kuaray também é um ancestral (v. IIIa 11), fazia refletir a força de Kuaray dentro de si. Uma opção seria “ensolando” (para evitar a associação com sola), mas forcei um pouco a mão da língua, aqui, para obter uma analogia musical.

07

### pouso...escuro

*pytu'u...pytũ* – há um intrincado jogo entre *-pytu'u* (descansar) e *pytũ* (escuro, treva), que se perfaz também com o verbo derivado *om[b]opytũ* (escurecer), que procurei refazer jogando com leito (cama) e leito (de um rio), já que também a palavra *rupa* é usada nos dois sentidos. Como observou Josely V. Baptista, também há uma “notável sonoridade da estrofe... com os *uu* que se repetem, imprimindo ao trecho um tom soturno” (BAPTISTA, 2012, p. 65). O termo “úo” é usando por G. Rosa para descrever o canto da coruja, em *Buriti*.

Se porventura quiséssemos traduzir o pensamento mbyá em termos cosmológicos modernos, assim como a “antiga treva” (*pytũ yma*) poderia corresponder ao resfriamento estelar após o *big bang* (que criou uma escuridão cósmica), poder-se-ia associar os ventos antigos aos campos gravitacionais.

### Urukure'a

*Urukure'a* – Coruja. Segundo Gatti, o tipo de coruja mais comum no Paraguai é a *Speotyto cunicularia*, que no Brasil é conhecida como coruja-buraqueira, mas também como urucureá. Coruja é um nome genérico para as famílias das *Strigidae* (mochos, corujas) e das *Tytonidae* (suindara). Cadogan traduz como *lechuza* (g. *urukure'a*, que normalmente se aplica à ideia de mocho) e não por *búho* (g. *ñakurutu*, que normalmente se traduz como coruja). Josely V. Baptista aqui usa coruja, mas em IIIa.11 usa o nome *murucututu*, provavelmente para criar um verso de incrível efeito sonoro: “o nune do escuro é o *murucututu*” (BAPTISTA, p. 49). Há outros nomes bastante

sugestivos de origem Tupi-Guarani para as corujas grandes (murucututu) e pequenas (caburé, urucureá ou urucuera). Dooley registra *urukure'a* como coruja, e Popygua apenas se refere a “uma coruja” (2022, p. 22), daí porque preferi manter o nome genérico coruja. Segundo Nimuendaju, a coruja *Yrucureá* (Nimuendaju 1987, 38) era uma espécie de Caronte protegendo a porta do mundo dos mortos. Entre os Araweté, segundo Viveiros de Castro (1986, 189), a coruja caburé (*orokoro'ã*) rege a instalação da noite e a abertura do sol. Segundo Cassirer (2004, 329), é comum na zoolatria do pensamento mítico a presença de animais ancestrais ligados à vida e a morte. Se seguíssemos essa linha comparativa, poderíamos dizer que o Colibri-Maino'i representa o aspecto da vida (tanto que é ele quem nutre Ñande Ru Tenonde), ao passo que a Coruja Urukure'a preserva o *pytũ yma*, de onde Ñande Ru Tenonde se desdobra, e para onde retornará.

### ecoando

*omoñendúma* – o verbo *-endu* (ouvir), aqui na forma reflexiva, pode ser entendido aqui como pressentir (assim o traduz Clastres).

08

### Primeira Terra

*Yvy Tenonde* – a primeira terra, que será criada (v. IIIa e IIIb) e depois destruída por um dilúvio – e a partir de então será um ideal a ser alcançado, a *Yvy Marae'ỹ* (Terra sem Mal). Os leitores já terão notado a aparente semelhança de algumas palavras essenciais: *yva* (céu), *yvyra* (árvore), *yvy* (terra), *yvytu* (vento). Segundo Eliel Benites (2022), para os Kaiowá, o elemento fundamental da natureza é a água (*y*), e a partir dos seus diferentes “estados” se formam os demais – e isso implica uma correspondência cratílina e lucreciana entre a estrutura da linguagem e a estrutura do cosmos: *y*, *yva*, *yvy*, *yvyra*, *yvytu*. (Benites 2022, 114).

### tempo velho...tempo novo

*ara yma...ara pyau* – o tempo velho e o tempo novo são os termos usados para distinguir as duas estações mais comuns na região central da América do Sul: outono/inverno e primavera/verão. A *ara pyau* (g. *pyahu*) é o tempo da renovação, do crescimento. Moreira e Moreira (2020, 52) associam o termo *Arapyau* a *Araguydje* (de onde vem *aguyje*), “*Araguydje* é uma palavra antiga



e sagrada e tem o mesmo sentido que *Arapyau* (tempo novo). *Arapyau* significa o começo da transformação de um novo ciclo da terra, das plantas e dos seres vivos.”

Chamorro, no estudo que faz sobre a “Percepción del tiempo en el guaraní” (2006, p. 219), destaca que *ara* se utiliza em vários contextos relacionados ao tempo, como dia, tempo, estação do ano e modos de ser/sentir o tempo.

### **andava**

*oiko ague* – *-ague*, sufixo de pretérito, geralmente agregado a um vocábulo ou verbo (aqui a *oiko*), equivalente ao g. *-kue*, que nem sempre expressa tempo, mas um estado ou um pertencimento relativamente a algo sucedido ou existente: *aikoague ára* (o dia do meu nascimento); *tekoague*, o lugar onde morava, a moradia anterior.

### **sempre advém**

*ojeupity jevýma/ñavõ* – como *aguyje* (v. intro), *-(je)upity* é um verbo ligado à liturgia, e significa cumprir-se, consumir-se (uma profecia); *jevy*, novamente, com o intensificador *-ma*. *-upity* também significa alcançar (no sentido próprio e figurado). V. IIIb.01.

### **vira**

*ova* – virar, no sentido de mudar(-se): “*karaja ova yvyra mboae re*, o bugio mudou-se para outra árvore” (Dooley). Cf. *-erova*, com o sentido atual de modificar ou traduzir.

### **o ipê**

*tajy potypy* – ipê (*tajy*) + *poty* (flor) + *py* (em): o ipê está em flor, está florindo, logo, flore; ou ainda, no florir do ipê, quando flore o ipê. *Tajy* é o nome genérico do ipê (*Tabebuia nodosa*, *t. avellanae*, *t. aurea*), que costumava florescer entre agosto e setembro na região central da América Latina, anunciando a primavera. Chamorro (2009, p. 144) recorda o registro de Montoya de *tajy* como nervo, tendão. Gatti registra ainda o termo *yvyrá-kurusú* como sinônimo (*kurusú*, além de cruz, é o nome dado às constelações do cruzeiro). O português ipê deriva do tupi *y’pe*, casca grossa (Gatti registra *ype* como casca, cortiça; efetivamente, do ipê roxo se produz a cortiça, sobretudo no Chaco Paraguaio, onde a exploração da cortiça também gerou

problemas humanos e ambientais). Além de ser usado com madeira para o fogo, o *tajy* fornecia uma série de medicamentos na medicina guarani tradicional. Izaque João (2011) faz uma reflexão importante sobre a floração do *tajy*, o cultivo do milho saboró (que os Kaiowá chamam de Jakaira) e a maturação do *guembe*, que é usado na cestaria mbyá:

Leon Cadogan [...], na obra *Ayvu Rapyta*, descreve, etnograficamente, o sistema mbyá guarani em relação à época de plantio. Este se baseava no tempo de floração do *tajy* ou ipê, que servia como instrumento de alerta para iniciar o plantio do milho saboró, no mês de agosto. Outra planta nativa, denominada pelo Kaiowá como *guembe*, em seu período de maturação mais ou menos no final do mês de agosto, orienta o início do cultivo de outros produtos agrícolas. (JOÃO, 2011, p. 26)

### renovo/revoos de ossos

*ñemokandire* – Cadogan traduz como “ressurreição”. Josely V. Baptista usa uma perífrase vegetal “reviv[er] seus renovos” que aponta para a primavera. Segundo Fürstenau, a palavra é formada de *ñe-* (des. de voz reflexiva ou passiva) + *-mo-* (*-mbo-*) “fazer”, *-kã-* (*kang-*), osso, *-ndi* (com, g. *ndive*) e *-re* (“indica o passado”, p. 309). Na *Conquista Espiritual* (1639), Montoya registra em vários momentos o culto aos ossos dos “hechiceros”, que eram preservados em redes e enfeitados com penas, e que, se acreditava, eram capazes de falar. Conforme Viveiros de Castro (1986), os Araweté também acreditavam que os ossos eram parte da “pessoa”, e deveriam ser preservados para uma nova vida (ou da possibilidade de serem devorados pelos demônios). Na leitura escatológica de Hélène Clastres (1978, 85), o *kandire* é a possibilidade de superar a mortalidade e manter-se ereto, ser “mortal e, todavia, imortal: uma lógica que recusa o princípio da contradição... que, ao mesmo tempo, opõe os extremos e almeja torná-los compatíveis e possíveis” (p. 89). Levkovitz (1998, 39) aponta que os Kaiowá preservam os ossos na floresta, que “é um santuário para o renascimento dos ossos e a reprodução da vida”. Na minha tradução, tentei jogar com a ideia de que se trata de uma renovação vegetal (renovo), mas também de um voo ou revoo dos ossos para o céu.

### Referências

BAPTISTA, Josely Vianna. **Roça Barroca**. São Paulo: Cosacnaify, 2012.

BENITES, Eliel. **A Busca do Teko Araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá**. Tese de Doutorado em Geografia. UFGD, 2021.

BÍBLIA WYCLIFF. **Nhanderuete ayvu iky'a e'ỹ va'e.A Bíblia Sagrada na língua guarani mbyá**. Edição para Web. Wycliff Bible Translators Inc., 2017.

BORGES, Jorge Luis. As versões homéricas. Tradução de Josely Vianna Baptista. In: **Discussão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 103–110.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: Universidade de São Paulo/Fac. de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim 227, Antropologia 5, 1959.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Edición Bartomeu Melià; Antonio Caballos. Asunción: CEADUC/CEPAG, 2015.

CENTURIÓN, Gregorio Gómez. **Ñe'ẽ**. Poemario em guaraní paĩ, guaraní paraguayo y castellano. Asunción: Servilibro, 2012.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. A voz falível - ensaio sobre as formações ameríndias de mundos. **Literatura e Sociedade**, 19 (19), 2014, 76-99.

CHAMORRO, Graciela. A arte da palavra cantada na etnia Kaiowá. **LARevista, Bulletin de la Société Suisse des Américanistes** n. 73, p. 43-58, 2011

CHAMORRO, Graciela. **Decir el cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní**. Asunción: Tiempo de Historia; Fondec, 2009.

CHAMORRO, Graciela. Percepción del tiempo en el guaraní. In: Wolf Dietrich, Haralambos Symeonidis (Hg.), **Guaraní y “Mawetí-Tupí-Guaraní”**. Münster: LIT, pp. 203-221, 2006.

CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal. O profetismo tupi-guarani**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papirus, 1990.

CLASTRES, Pierre. **La Société contre l'État**. Paris: Les Editions de Minuit, 1974.[a]

CLASTRES, Pierre. **Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des indiens guarani**. Paris: Seuil, 1974.[b]

DOOLEY, Robert A. **Léxico Guarani: Dialeto Mbyá**. Introdução, esboço gramatical, léxico. Cuiabá: MT: SIL, 2006.

FÜRSTENAU, Harald. **Diccionario etimológico**. Asunción: Ediciones

Técnicas Paraguays, 2018.

GATTI, Carlos. **Enciclopedia Guaraní-Castellano de Ciencias Naturales y Conocimientos Paraguays**. Asunción: Arte Nuevo, 1985.

JECUPÉ, Kaká Werá. Tupã Tenondé: **A criação do Universo, da terra e do homem segundo a tradição oral Guarani**. São Paulo: Peirópolis, 2001.

JOÃO, Izaque. **Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul**. Dissertação de Mestrado. Dourados: UFGD, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KUARAY POTY, Ariel Ortega; KUARAY MIMBI, Leandro; PARÁ YCHAPY, Patrícia Ferreira; PINHEIRO, Sophia. **Teko Hypy: A origem do mundo. Uma narrativa Mbyá Guarani**. Goiânia: Negalilu, 2022.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: Território mbya à beira do oceano**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI: 2014

LEVCOVITZ, Sérgio. **Kandire, o Paraíso Terral, suicídio entre os Guarani no Brasil**. 1ed. Rio de Janeiro: Editora Tekoa e Editora Espaço e Tempo, 1998.

LOCKHART, James. **The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries**. Stanford: Stanford Univ. Press, 1992.

MONGELO, Joana Vangelista. **Tradução do Ayvu Rapyta para o Português e o Guarani Contemporâneo**. Tese (doutorado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina: Programa de Pós Graduação em Estudos da Tradução, 2024.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Tesoro de la Lengua Guaraní**. Madrid: Juan Sanchez, 1639.

MOREIRA, Geraldo; MOREIRA, Wanderley Cardoso. O calendário cosmológico: Os símbolos e as principais constelações na visão guarani. In: SCHULER ZEA, Evelyn. **Ações e saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco: pesquisas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica**. Florianópolis: Edições do Bosque/UFSC/CFH/NUPPE, 2020, p. 103-145.

MÜLLER, Adalberto. L'âme et ses doubles: une introduction à la cosmopoétique Guarani Mbyá. **Brésil(s)** [Online], 26 | 2024a.

- MÜLLER, Adalberto. Tupinambá: Canción de La Serpiente. In: Francisco Segovia; Adrián Muñoz; Juan Carlos Calvillo. (Org.). **Primer Amor: Antología Poética**. 1ed. Mexico: El Colegio de Mexico, v. 1, p. 339-343, 2022.
- MÜLLER, Adalberto. Falar em línguas: Tradução entre parentes(es). In: NODARI, Alexandre e MÜLLER. **Literatura, tradução e cosmologias indígenas** [livro eletrônico]. Florianópolis, SC: Cultura e Barbárie, 2024. [2024b]
- PERASSO, José. **Ayvukue Rape. El camino de las almas**. Etnografía Ava-Kue-Chiripá e Tymaka-Chiriguano. s/e 1992.
- RIBEIRO, João Paulo. **Com o mbaraká entre as palmas das mãos das palavras: uma poética do traduzir Ayvu Rapyta na ameríndia**. Tese de doutorado em Linguística. São Carlos: UFSCAR, 2022.
- SILVA, Ana Paula. **Narradores Tupinambá e etnosaberes nas crônicas francesas do Rio de Janeiro (1555-78) e do Maranhão (1612-15)**. Dissertação de Mestrado no PPG de Memória Social, UFRJ, 2011.
- TEIXEIRA, Ava Nomoandyja Atanásio. **Cantos dos animais primordiais**. Org. e tradução Izaque João. São Paulo: Hedra, 2021 (Col. Mundo Indígena).
- TESTA, Adriana Queiroz. **Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar**. São Paulo: FFLCH/USP, 2018.
- UNCKEL [NIMUENDAJU], Curt. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. **Zeitschrift für Ethnologie**, 46, p. 284-403, 1914.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Araweté. Os Deuses Canibais**. São Paulo; Rio de Janeiro: ANPOCS; Jorge Zahar, 1986.
- WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. New York: The Free Press, 1979.
- ZUBIZARRETA, Joaquín Ruiz (2022). Appropriations ou (re)traductions de l'Ayvu Rapyta. **Conceptos** [Online], 6, pp. 205-22.

## Resumo

Apresentamos aqui uma tradução comentada do primeiro canto do *Ayvu Rapyta*, da cosmologia Guarani Mbyá. Depois de um cuidadoso exame de



outras traduções e versões desse texto da tradição viva dos Guarani Mbyá, assinadas por indígenas e não-indígenas, propomos também um estudo filológico do texto-fonte tal como publicado pela primeira vez (CADOGAN, 2015), abordando suas dimensões morfossintáticas e estéticas, e sempre levando em consideração trabalhos etnográficos e antropológicos que nos auxiliem a compreender como os aspectos semânticos e culturais se entrelaçam na estrutura textual. A tradução se torna assim ela mesma uma forma literária e antropológica de pensar, e vem acompanhada de uma anotação extensa, que pode proporcionar aos leitores interessados um convívio mais demorado com aspectos linguísticos importantes para a compreensão aprofundada do texto-fonte, que também é apresentado aqui para cotejo. Esperamos este trabalho seja assim um convite a se pensar a complexidade da cosmologia guarani mbyá e quiçá de outras cosmologias indígenas, e o quanto ela(s) se contrapõe(m) ao pensamento euro-ocidental que nos formou.

#### **Palavras-chave**

*Ayvu Rapyta*; Guarani Mbyá; cosmologias ameríndias; nova filologia; Tupi-Guarani

#### **Abstract**

This is an annotated translation of the first canto of *Ayvu Rapyta*, from Guarani Mbyá cosmology. After carefully examining other translations and versions of this text from the living tradition of the Guarani Mbyá, signed by indigenous and non-indigenous authors, we propose a translation accompanied by philological study of the original text as first published (CADOGAN, 2015), in its morphosyntactic and aesthetic dimensions, always considering ethnographic and anthropological works that help us understand the intertwining of semantic and cultural aspects in the text shape. The translation thus becomes a literary and anthropological way of thinking, and is always accompanied by extensive annotations, which can provide interested readers with a more prolonged engagement with linguistic aspects that are important for a deeper understanding of the original text, which is also presented here for comparison. We hope that this will be an invitation to think about the complexity of Guarani Mbyá cosmology and maybe of other indigenous cosmologies, and how much they contrast with the Euro-Western thinking that has shaped ourselves.

### **Keywords**

*Ayvu Rapyta*; Mbyá Guarani; Amerindian cosmologies; new philology; Tupi-Guarani