

Pierre Clastres e os Guarani Mbyá: políticas da tradução¹

Adalberto Müller²

Professor Titular/Universidade Federal Fluminense

<https://orcid.org/0000-0002-9067-9891>

adalbertomuller@id.uff.br

O antropólogo e os “profetas da selva”

Já que se tratará aqui de falar sobre Pierre Clastres e os Guarani, ou de fazê-los falar ao mesmo tempo, ou em continuidade, comecemos com uma sequência de ideias que podem ser usadas para resumir o discurso ou o pensamento do antropólogo francês sobre o significado das “Belles Paroles” [Belas Palavras] que ele coletou e traduziu dos povos guarani no Paraguai em meados dos anos 1960, e publicou em 1974 com o título *Le grand parler: mythes et chants sacrés des indiens guarani* (Clastres, 1974b)³:

A substância da sociedade guarani é seu mundo religioso. Se o seu ancoradouro nesse mundo se perder, então a sociedade se desmoronará [...] E é porque, obrigados a pactuar com o mundo branco em um trabalho episódico com vistas a arrumar um dinheiro às vezes necessário, continuam intransigentes diante de tudo o que possa ameaçar o espaço de sua fé, espaço em que se encontra integralmente restrito todo o *ethos* da tribo [...] De tribos em tribos, de aldeias em aldeias, erravam homens denominados *karai* pelos índios, que não cessavam de proclamar a

1 Este ensaio foi apresentado como conferência na École Normale Supérieure de Paris em maio de 2023, no âmbito do Colóquio “Transferts culturels et pratiques translangues”. Como foi redigido originalmente em francês e não publicado, ao traduzi-lo agora, mantive as referências originais, e as traduzi, a não ser em alguns casos, em que a referência às edições brasileiras são importantes para o desenvolvimento conceitual deste trabalho.

2 Pesquisador CNE FAPERJ e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2.

3 Também citarei aqui a tradução brasileira de Nícia Adan Bonati (Clastres, 1990). Em função das especificidades deste artigo, algumas vezes traduzirei diretamente do original (Clastres, 1974b). Tradutora profissional de francês com formação em Letras, Bonatti traduziu, além de Clastres, obras de Derrida, Le Goff, Genette e Todorov, entre outros.

necessidade de abandonar esse mundo que reputavam mau, a fim de ganhar a pátria das coisas não mortais, terra dos deuses, Terra sem Mal (Clastres, 1991, p. 10-11).

[...] por não poder doravante realizar o sonho de atingir *ywy mara eỹ* [*yvy marãe'ỹ*], a Terra Sem Mal, através da migração religiosa, os índios atuais esperam que os deuses lhes falem, que os deuses lhes anunciem a vinda dos tempos das coisas não-mortais, da completeza acabada, desse estado de perfeição no e através do qual os homens transcendem sua condição. Se eles não se colocam mais em marcha, permanecem à escuta dos deuses e sem repouso fazem ouvir as Belas Palavras que interrogam os divinos. [...] A chegada dos europeus na América, a brutalidade da Conquista, o esmagamento das rebeliões indígenas, toda essa violência conjugada abreviou o livre desenvolvimento da transformação social consecutiva ao movimento profético. A migração religiosa maciça, como efeito concreto do discurso dos *karai*, tornou-se impossível. Fechado, consequentemente, do lado da práxis, o desejo de eternidade dos Guaraní procurou seu encaminhamento no aprofundamento da Palavra e extravasou-se do lado do *logos* (idem, 1991, p. 12).

[...] O desejo guarani de transcender a condição humana ultrapassou por sua vez a história e, conservando intacta sua força através do tempo, investiu totalmente no esforço do pensamento e de sua expressão falada. Linguagem de um desejo de supra-humanidade, desejo de uma linguagem próxima da dos deuses: os sábios guarani souberam inventar o esplendor solar das palavras dignas de serem dirigidas somente aos divinos. E que ninguém se engane: o lirismo das Belas Palavras designa ao mesmo tempo a eclosão de um pensamento no sentido ocidental do termo (Clastres, 1991, p. 13).

É notável que um escritor que deixou uma obra tão grande quanto breve – considerando-se sua morte precoce – tenha desenvolvido um estilo ao mesmo tempo tão confiante e incisivo, no qual as pinceladas – como dizemos na pintura – são impressionantes. Apesar da eventual suspeita que suas declarações possam despertar, temos a estranha sensação de concordar repentinamente com seus argumentos, mesmo sem conhecer as particularidades de seus temas. E, no entanto, não podemos nos esquecer que Clastres era mais do que um mero orador. Desde o início de seu trabalho etnográfico na América do Sul, ele estava se movendo⁴ em direção a uma antropologia política, na qual não se supõe que devemos “abolir” os temas (*sujet*, em francês, quer dizer tema e sujeito) – assim como podemos fazer com os objetos cintilantes de Mallarmé, sempre elusivos e, portanto, mais atraentes – até porque, nesse caso, tema ou o objeto são seres humanos, uma coletividade

4 Ver Clastres (1972) e Clastres (2024).

humana, com uma história, uma crença, uma cultura: os Guaraní. Portanto, precisamos examinar mais de perto o trabalho de Clastres sobre os Guaraní, para ver até que ponto a estrutura teórica que o sustenta está realmente de acordo com o que ele chama de pensamento guarani. Isso é o que farei em relação à sua tradução e exegese dos “cantos sagrados” guarani mbyá que formam a primeira parte de seu livro e que provêm do *Ayvu Rapyta* (Cadogan, 2015).

O *Ayvu Rapyta* é o nome que se dá a um conjunto de textos mítico-poéticos pertencentes à tradição oral dos Guaraní Mbyá, povo indígena da família guarani, que vive em pequenas áreas intermitentes no Brasil, Paraguai, Argentina, Bolívia e Uruguai (Testa, 2018; Pierri, 2018). Parte desses textos são cantos, que aparentam ter características estilísticas das tradições orais e constituem uma cosmogonia que conta as origens dos grandes ancestrais (ou “deuses”), os céus e a terra de onde surgiram a vegetação, os animais e os seres humanos. Eles foram transmitidos ao etnógrafo paraguaio León Cadogan no início da década de 1950 por lideranças guarani mbyá da região de Guairá, no Paraguai. Depois que Cadogan publicou todos esses textos em São Paulo (Cadogan, 1959), acompanhados de uma tradução para o espanhol, eles foram retraduzidos para o francês por Pierre Clastres (na obra acima mencionada) e, desde então, têm sido constantemente revisitados em outras edições (Cesarino, 2014; Zubizarreta, 2022, 2025).

Antes mesmo de discutir o sentido da tradução de Clastres, é necessário contextualizá-la em relação à sua obra como um todo, ou pelo menos em relação à sua obra mais “teórica” (Clastres, 1974a)⁵. *Le Grand Parler* poderia ser visto como um complemento (ou talvez um *suplemento*) de *La société contre l'État*, na medida em que, de acordo com a antropologia política de Pierre Clastres, os Guaraní ocupam um lugar importante em uma teoria política de povos indígenas e sua relação com o poder. Isso se deve ao fato de que sua organização política (o sistema de “chefia”) se baseia no uso da palavra, ou das “belas palavras” (*ñe'ẽ porã*) dos chamados “profetas da selva” (os *karaĩ*) (Clastres, 1974a, p. 136). Portanto, a “sociedade sem Estado” ou a “sociedade contra o Estado” que tais povos teriam desenvolvido é uma sociedade na qual a voz dos “profetas” dá sentido à vida social, onde a voz dos chefes se encontra esvaziada de poder, ou seja, tornada incapaz de exercer autoridade: “Na sociedade primitiva, na sociedade sem Estado, não é do lado do chefe que se encontra o poder” (*idem*: 134). Em outros termos, se não há Estado entre os indígenas, é porque não haveria força de coerção (violência) para manter a organização social e econômica que caracteriza as “sociedades de Estado” (*idem*, p. 20); e não nos esqueçamos de que a organização política, para Clastres (ao contrário do que podem advogar Engels e Marx), precede a organização econômica:

5 Clastres, 1974a. Ver ainda: Clastres (1980) e Clastres (2020).

Portanto, é a ruptura política que é decisiva, não a mudança econômica. A verdadeira revolução na proto-história da humanidade não é a revolução neolítica, já que ela pode muito bem deixar intacta a antiga organização social; é a revolução política, aquela aparição misteriosa, irreversível e mortal para as sociedades primitivas, daquilo que conhecemos como Estado (Clastres, 1974a, p. 172).

Entretanto, prossegue Clastres, mesmo que não exista um Estado, há uma organização social entre os indígenas, um senso de comunidade que governa o agrupamento humano – e não o caos. Essa organização dependeria, pois, do uso das palavras pelos caciques, mesmo que não sejam “palavras de poder, autoridade ou comando” (Clastres, 1974, p. 134). É nesse ponto que o poder do chefe guarani (*ruvicha*) é compartilhado com o xamã (*karai* ou *pa’i*): “Com a surpreendente profundidade de seus discursos, esses *pa’i*, que somos tentados a chamar de profetas em vez de xamãs, impõem a forma de uma linguagem notável por sua riqueza poética” (*idem*, p. 139). Poderíamos dizer, então, que a “sociedade sem Estado” é a sociedade da Palavra. Não qualquer palavra, mas a Palavra que pode “nomear seres e coisas, de acordo com sua dimensão oculta, de acordo com seu ser divino, [o que leva] a uma transmutação linguística do universo cotidiano, a um Grand Parler” (*ibidem*)⁶. Esse “Grand Parler” atua como um contraponto aos conceitos de poder na teoria política desenvolvida em *Société contre l’État*.

Bricolagem literária e engenharia teórica em *Le Grand Parler*

O subtítulo de *Le Grand Parler* é mais explícito sobre o conteúdo do livro de Pierre Clastres: “mitos e cantos sagrados dos índios guarani” (Clastres, 1974b). Mesmo para um leitor inexperiente em etnografia guarani, ou não familiarizado com a quantidade de textos escritos sobre o mundo tupi-guarani desde o século XVI – que incluem, na sua origem, os livros de viajantes como Jean De Léry e o ensaio “Des Cannibales” de Montaigne – um tal título deve parecer enigmático: por que “Grand Parler”, uma expressão que soa um tanto arcaica? E como podemos conciliar “mitos” e “cantos sagrados”, coisas que parecem vir de domínios discursivos muito diferentes? Na introdução de seu livro, Clastres afirma que “três fontes alimentam esta *antologia*” (Clastres, 1974b, p. 13), e enfatiza o termo *antologia*, que me parece ser um termo erudito e literário, mas certamente não muito científico, como “poder”, “economia” e “Estado” são em *La société contre l’État*. Quais

6 Não traduzo aqui a expressão *Grand Parler* por entender que ela não corresponde exatamente ao título brasileiro (“Fala Sagrada”): o substantivo “parler” às vezes é qualificado por um adjetivo que caracteriza um modo ou um estilo (*parler recherché*, *parler obscur*, etc.). Nesse caso, o qualificativo “grande” teria uma conotação tanto retórico-política (como um discurso de tribuna) quanto religiosa. Talvez Clastres estivesse pensando no termo guarani *Aty Guasu*, que é a grande assembleia em que os *ruvicha* e os *pa’i* (os caciques e os pajés) de diferentes aldeias discorrem sobre questões sociocósmicas e políticas.

são essas fontes? Clastres explica: em primeiro lugar, os textos míticos dos Apapocuva (atualmente identificados como Guaraní Nhandeva), coletados e publicados por Curt Nimuendaju, o famoso etnógrafo alemão, em 1914, no estado de São Paulo. Em segundo lugar, os textos míticos guarani mbyá registrados e publicados por Léon Cadogan em 1959. Em terceiro lugar, os textos supostamente ouvidos ou gravados por Pierre Clastres no Paraguai, transcritos e traduzidos por ele (Clastres, 1974b, p. 123). E é importante ressaltar que em nenhum momento são apresentados os originais em língua indígena.

Com relação ao último, os textos agrupados na seção intitulada “Todas as coisas são uma só” (Clastres, 1974b, p. 123-130)⁷, que Clastres diz ter “obtido” de um indígena Mbyá, pertencem também à tradição dos Apapocuva (Nhandeva) estudados por Nimuendaju e dos Paĩ-tavyterã (Kaiowá), de modo que aí se cruzam várias tradições guarani, já que é feita menção ao dilúvio, Ñanderuvusu, Guyrapepo, os gêmeos e Urutau (Clastres, 1974b, p. 126). Com relação ao último texto da coleção, cuja origem também é atribuída a um “sábio mbyá”, parece-me que não há nenhum original nos arquivos de Clastres, nem da “gravação” que Clastres menciona, nem da transcrição (Zubizarreta, 2025, p. 90). Por outro lado, no que diz respeito aos textos de Cadogan, Clastres afirma ter ouvido uma versão das canções dos próprios mbyá (ou seja, outro original), e que essa versão também foi usada em sua tradução francesa (Clastres, 1974b, p. 13). Por fim, deve-se lembrar que os textos dos mitos apapocuva foram originalmente publicados na língua indígena, transcritos e traduzidos para o alemão por Curt Nimuendajú, mas Clastres cita como fonte a tradução espanhola de Juan Francisco Recalde, de 1944.

Ora, chama a atenção a diferença de origem dos textos escolhidos para sua antologia, uma vez que eles procedem de grupos distintos uns dos outros, ainda que façam parte de uma mesma família linguística. Deve-se acrescentar que esses textos também pertencem a gêneros muito diferentes (mitos e canções sagradas) e, muito provavelmente, a períodos históricos diferentes: embora seja difícil provar isso materialmente, há todos os motivos para acreditar que alguns são mais antigos⁸, outros mais recentes; e que alguns são anteriores à chegada dos cristãos, outros posteriores. Portanto, podemos supor que, em

7 GP, p. 123-130. No final dessa seção, Clastres desenvolve uma curiosa etimologia para justificar a relação entre “Ñavandu” (sic.) e o jaguar. Toda essa seção é, em minha opinião, um dos principais momentos para examinar a relação às vezes incongruente entre Clastres e a língua mbyá.

8 Ao fazer essa comparação, estou pensando na ausência quase total de termos ligados à tradição cristã no *Ayvu Rapyta*, apesar do fato de que certas palavras, como *yvyra'i* (“insígnia de vara” do *karai*), poderiam ser associadas à influência jesuítica (Zubizarreta, 2025, p.88-89). Meu trabalho de análise e tradução desses cantos guarani mbyá (em andamento) me leva a crer que a influência cristã no *Ayvu Rapyta* é menor do que parece. Dessa forma, estou em oposição direta à tese de Carlos Fausto de que os Guaraní foram historicamente contaminados pelo pensamento cristão, tendo abandonado uma “antropofagia” pré-colombiana. Ver Fausto (2005).

Le Grand Parler, as diferenças étnicas, discursivas e textuais devem estar a serviço de uma narrativa conceitual, uma narrativa que aponta para uma política de tradução que parece se encaixar perfeitamente à teoria política desenvolvida em *A sociedade contra o Estado*.

Finalmente, isso posto, é possível acompanhar a construção da narrativa que sustenta a organização de *Le Grand Parler* a partir de sua divisão em *três partes* – uma divisão que, aliás, traz à mente certas características argumentativas e narrativas caras à tradição ocidental, desde a *Poética* de Aristóteles (começo, meio e fim) até a dialética hegeliana (tese, antítese, síntese). Esse é o “pensamento” guarani apresentado de maneira apropriada e perfeitamente adequada ao gosto francês (e ocidental).

No início (parte I, “O tempo da eternidade”), um texto de origem guarani mbyá, testemunhamos o nascimento dos “deuses”, a formação dos grandes fundamentos cósmicos (*ayvu*, *mborayu*) e a primeira terra (*Yvy Tenonde*), bem como os primeiros animais; toda essa primeira parte foi extraída do *Ayvu Rapyta* de León Cadogan, correspondendo aos capítulos I, II e III (Cadogan, 2015). Clastres não se limita a traduzir (retraduzir?) os cantos previamente transcritos e traduzidos por León Cadogan: ele acrescenta uma exegese a cada canto que permite que os leitores se situem em relação ao pensamento guarani. Não restam dúvidas que, em certos momentos, a exegese de Clastres alcança grandes voos de lirismo:

No início é o deus. Ele aparece e dilata-se, desdobra-se como uma flor que se abre à luz do sol. Mas Nhamandu é para si mesmo seu próprio sol, é ao mesmo tempo o sol e a flor. As metáforas que designam certas partes de seu corpo indicam claramente a referência vegetal: mãos cujos dedos são ramagens floridas, cabeça como o cimo de uma árvore em plena floração (Clastres, 1991, p. 21).

É preciso lembrar aqui que esses três primeiros cantos do *Ayvu Rapyta* são muito diferentes dos mitos tupi-guarani mais conhecidos: a narrativa que os cantos desenvolvem tem muito pouco a ver com a *ação de* heróis ou personagens míticos (humanos, animais ou divinos). Ao contrário, é um mito desprovido do que Aristóteles chama de *μῦθος*, uma narrativa em que certos personagens (não apenas humanos) aparecem e realizam uma ou mais ações (verdadeiras ou plausíveis), em que reconhecemos e entendemos a relação entre o que esses personagens fazem e dizem e uma sucessão de episódios (ou peripécias) que os afetarão de alguma forma por meio de suas escolhas ou destino⁹. É a compreensão

9 Deve-se observar que, a partir do subtítulo de seu livro, Clastres usa as expressões “mito” e “cantos sagrados” para se referir aos textos guarani e, em certas passagens, ele afirma que os textos guarani estão “além do mito” (Clastres, 1974b, p. 123). Dito isso, é preciso acrescentar que o conceito de mito geralmente usado na antropologia refere-se, na maioria das vezes, ao que a crítica e a teoria literária há muito tempo categorizam como o gênero épico ou narrativo-ficcional (ou simplesmente narrativo), em

desse tipo de mito ou fábula que permitiu aos etnólogos fazer comparações sobre como os diferentes povos representam a realidade. Entretanto, no *Ayvu Rapyta*, o aspecto narrativo ou de fábula parece estar pouco desenvolvido, pois certos personagens aparecem sem necessidade ou sem serem previstos, e outros não conseguem se formar completamente como personagens. Da mesma forma, é difícil dizer em que consiste a “ação” dessas canções, pois parece haver lacunas ou suspensões no desenvolvimento da narrativa, como se essa fosse uma história que simplesmente começa a “crescer” (como a massa de pão cresce), já que se limita a descrever a origem do cosmos a partir da autogênese ou do desenvolvimento dos primeiros “deuses” ou ancestrais. Assim, vemos o surgimento ou o desdobramento (*ombojera*, *oguerojera*) de uma primeira figura cósmica chamada Ñande Ru Papa Tenonde:

Ñande Ru Papa Tenonde
gueterã ombojera
pytũ ymágui.
(Cadogan, 2015, p. 24).

Notre père le dernier, notre père le premier,
Fait que son corps surgisse
de la nuit originaire.
(Clastres, 1974b, p. 18).

oposição a outros gêneros, como lírico e dramático. O que queremos enfatizar, entretanto, é que esse conceito se presta muito pouco à descrição de um texto como o *Ayvu Rapyta*, e menos ainda quando consideramos os problemas de sua tradução. Com Lévi-Strauss, além do que é dito indiretamente nos quatro volumes de *Mythologiques* (1964, 1967, 1968, 1971), devemos reler aqui o que ele diz sobre o mito em um dos momentos-chave de *Anthropologie structurale* (1958, tradução minha): “O mito poderia ser definido como aquele modo de discurso no qual o valor da fórmula *traduttore, traditore* tende praticamente a zero. A esse respeito, o lugar do mito, na escala dos modos de expressão linguística, está no extremo oposto do espectro da poesia, independentemente do que tenha sido dito para uni-los. A poesia é uma forma de linguagem extremamente difícil de traduzir para um idioma estrangeiro, e qualquer tradução leva a várias distorções. Ao contrário, o valor do mito como mito persiste, apesar da pior tradução. Não importa o quanto ignoremos o idioma e a cultura do povo onde foi coletado, um mito é percebido como um mito por qualquer leitor, em qualquer lugar do mundo. A substância de um mito não está em seu estilo, modo de narração ou sintaxe, *mas na história que ele conta*. O mito é linguagem, mas uma linguagem que funciona em um nível muito alto e em que o significado consegue, por assim dizer, se descolar da base linguística sobre a qual se assentou”. (Lévi-Strauss, 1958, p. 232, *grifo nosso*). Obviamente, não é a análise de narrativas individualizadas que interessa a Lévi-Strauss, mas sim as estruturas de pensamento que emergem dos mitos quando comparados com outros mitos. Oscar Calavia Sáez (2022) ressalta que Lévi-Strauss distingue dois tipos de mitologias, as “populares” (as que ele usa com mais frequência) e as “eruditas”, como as que foram compiladas entre os povos guarani por Nimuendaju e Cadogan (Sáez, 2022, p. 2).

Ñande Ru Tenonde – Último Ancestral –
vai desdobrando o seu corpo –
da antiga treva – ¹⁰.

Antes da criação da terra e da humanidade, essa primeira entidade (ou ancestral) se desdobra e desdobra seus descendentes, como se fosse uma planta cósmica, e esses serão os ancestrais da humanidade: Ñamandu, Karai, Jakaira, Tupã e suas contrapartes femininas (sempre denominadas *sy*, ou mães). Além de desdobrar os primeiros ancestrais (ou “deuses”), Ñamandu (o segundo ancestral) desdobra e cria os cinco princípios ou fundamentos que servirão como pilares do mundo e da organização social: *tatachina* (“neblina/vapor”), *tataendy* (“brasa/chama”), *ayvu* (“alma/língua ancestral”), *mborayu* (“amor”) e *mba’e a’ã* (“ritmo/canto”). Voltaremos a essas palavras mais tarde, depois de resumir as três primeiras partes de *Le Grand Parler*.

Na segunda parte, “Le lieu du malheur” [Lugar da Infelicidade], Clastres combina textos do *Ayvu Rapyta* com textos dos Apapocuva-Guarani, coletados por Curt Nimuendaju. Apesar do distanciamento temporal e cultural desses textos, eles servem a um princípio geral, o de tornar explícito o tema da Terra Sem Mal (*yvy marãe’ỹ*). De acordo com a mitologia Apapocuva, o mundo foi destruído por um dilúvio e um incêndio e a terra foi transformada em um lugar de sofrimento, onde reinam a imperfeição e o mal (*mba’e pochy*). A existência de uma Terra Sem Mal seria, para Clastres, uma explicação para o desajuste entre o homem e o cosmos, desajuste que só piorou com a chegada dos europeus. Essa parte de *Le Grand Parler* é, sem dúvida, uma mistura de textos de culturas guarani muito diferentes. Ao contrário, os cantos iniciais do *Ayvu Rapyta* apresentados na primeira parte não abordam ainda a questão da Terra Sem Mal, o que pode indicar que talvez sejam anteriores ao discurso profético dos xamãs sobre a relação do mundo imperfeito com a Terra Sem Mal. Como veremos, as consequências disso não são pequenas para entender a teoria política de Clastres acerca dos Guarani.

A terceira parte de *Le Grand Parler*, intitulada “O último daqueles que foram os primeiros a adorar”, é uma coleção de textos míticos e cantos sagrados, alguns das quais pertencem à tradição mbyá, que se autodenominam *Jeguakava Tenonde*, “os primeiros a adorar”. Alguns textos foram traduzidos da obra de Cadogan, mas há alguns textos que

10 Os leitores identificarão uma série de mudanças importantes em minha tradução em comparação com a de Cadogan e a de Clastres, entre as quais destacaria as seguintes para essa primeira estrofe: 1) os nomes dos ancestrais não são traduzidos; 2) em vez de entender *ombojera* como uma força criativa e subjetiva (= Il fait que...), uso uma forma verbal que implica um desdobramento mais “passivo” (como em “vou me arranjando como posso”) ou pelo menos mais processual 3) todas as formas de pontuação são substituídas por um travessão, por razões sintáticas e rítmicas; em alguns casos, mantenho o termo original acoplado à tradução, em função da importância de tais termos na cosmologia mbyá.

Clastres afirma ter gravado ele mesmo com os “sábios mbyá perto do rio Paraná”¹¹. De fato, Pierre Clastres mistura suas próprias transcrições (cujos originais são desconhecidos) com partes das transcrições de León Cadogan. Em geral, esses textos tratam da necessidade de superar a “imperfeição” que reina na terra atual; portanto, são textos que poderiam ser classificados na categoria de textos doutrinários. Clastres os define da seguinte forma

Os textos que se seguem pertencem, em seu conjunto, ao que chamamos campo metafísico. Compreendemos, com isso, que não vêm exclusivamente do terreno da mitologia, que se situam além do mito, na meta-mitologia. Não podemos também situá-los como textos religiosos; estes são, em geral, suficientemente rígidos para tornar difícil o trabalho criador da imaginação. O discurso “metafísico”, ao contrário, não sendo nem hino, nem mito, fornece a inspiração pessoal do sábio a total liberdade de se exercer. Isso não significa que tal discurso diga qualquer coisa, que seja o discurso de um louco; é no território do mito em si que floresce tal discurso, é à luz da inquietação religiosa que se esclarece (Clastres, 1974b, p. 123).

À luz do que dissemos acima sobre o mito, talvez fosse interessante deslocar para a leitura dos cantos iniciais do *Ayvu Rapyta* a ideia de uma “meta-mitologia”, mas creio que o que importa salientar aqui é o modo como a definição que Clastres dá a esses textos “metafísicos” (nem poéticos nem religiosos, mas ambos ao mesmo tempo) serve de fundamento para estabelecer a correlação entre o “profetismo” das “belas palavras” ou do *Grand Parler* e o poder exercido pelos xamãs na sociedade sem/contra o Estado.

Política e tradução em Clastres

A breve descrição que acabei de fazer pode dar uma ideia da montagem feita por Pierre Clastres a partir de textos pertencentes a grupos que estão muito distantes no espaço, no tempo e na própria língua. Portanto, não é a autenticidade desses textos que estou questionando aqui (como os leitores paraguaios contemporâneos fizeram, acusando Clastres de plagiar León Cadogan (Zubizarreta, 2022, p. 207), mas sim sua montagem, que lembra a bricolagem – e aqui estou pensando, é claro, na diferença entre o trabalho do erudito e do *bricoleur* em *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss. Pois reunir textos tão díspares parece-me quase o mesmo que juntar em uma antologia trechos do *Gênesis*, histórias da *Lenda Dourada* e fragmentos de um Missal, como textos representativos da cultura europeia.

11 Conforme Zubizarreta (2025).

Depois de entender o *modus operandi* de Clastres no que diz respeito à montagem de sua antologia, gostaria de comentar brevemente certas escolhas feitas em seu trabalho de tradução, que ele mesmo comenta nas últimas páginas da introdução de *Le Grand Parler*, e que poderiam ser resumidas da seguinte forma, em suas próprias palavras:

[a] “Tentamos traduzir todos esses textos do guarani [...], mas, é claro, sempre nos referimos à tradução para o espanhol” (Clastres, 1974b, p. 14);

[b] “Quando, como no caso dos mitos, o texto é uma narrativa de aventuras, a tradução não apresenta problemas”; no caso do “texto religioso” das “Belles Paroles”, diz Clastres, “o embaraço do tradutor decorre antes da dificuldade de dominar o espírito que secretamente corre sob a tranquilidade da letra, de captar a embriaguez desse espírito que deixa sua marca em todo discurso enigmático” (*ibidem*)¹².

Relendo essa pequena teoria da tradução, parece-me que, ao mesmo tempo em que Clastres tenta se desvincular da tradução excessivamente “cristã” de León Cadogan – cristã e, portanto, mística –, o etnógrafo cai na contradição de se manter na mais absoluta tradição cristã, ao trabalhar com a distinção entre a “letra” e o “espírito”. Ao mesmo tempo, afirmar o caráter místico ou religioso do texto é garantir que não se trata simplesmente de textos poéticos (ou estéticos), de uma arte esvaziada de seu significado comunitário. Ao contrário, a definição do texto como “sagrado”, ou a “sacralização” do texto, garante a teoria política, segundo a qual o grande discurso dos profetas define a vida política ou a organização social e econômica da “sociedade sem Estado”. Nesse sentido, a tradução dos cantos guarani em *Le Grand Parler* também é uma tradução literária da etnologia política desenvolvida nos ensaios de *A sociedade contra o Estado*.

Vejamos mais de perto como essa tradução se desenvolve. Vou me abster de comentar novamente sobre certas escolhas discutidas na tradução de Clastres (Cesarino 2014), como os termos *yvyra’i* e *apyka* (Zubizarreta, 2022, p. 212-216). Em vez disso, vou me concentrar nos termos importantes da segunda e terceira partes do *Ayvu Rapyta*. A segunda parte, cujo título seria “O Fundamento da Palavra” (de acordo com a tradução de Clastres), começa da seguinte forma:

12 Observe-se que a ideia da “traduzibilidade” do mito como um gênero narrativo faz eco do que afirma Lévi-Strauss (ver nota acima).

Namandu père véritable premier,
de sa divinité qui est une,
de son savoir divin des choses,
savoir qui déploie les choses,
fait que la flamme, fait que la brume
s'engendrent.

Il s'est dressé :
de son savoir divin des choses,
savoir qui déploie les choses,
le fondement de la Parole, il le sait pour lui-même.
De son savoir divin des choses,
savoir qui déploie les choses,
le fondement de la Parole,
il le déploie se déployant lui-même,
il en fait sa propre divinité, notre père.

(Clastres, 1974a, p. 24).

Ñamandu Ru Ete tenondegua
oyvára peteĩgui,
oyvárapy mba'ekuaágui,
okuaararávyma
*tataendy, tatachina **ogueromoñemoña.***

Oãmyvyma,
oyvárapy mba'ekuaágui,
okuaararávyma
ayvu rapytarã i oikuaa ojeupe.
Oyvárapy mba'ekuaágui,
okuaararávyma,
ayvu rapyta oguerojera,
ogueroyvára Ñande Ru.
Yvy oiko'eỹre,
pytũ yma mbytére,
mba'e jekuaa'eỹre,
ayvu rapytarã i oguerojera,
ogueroyvára Ñamandu Ru Ete tenondegua.

(Cadogan, 2015, p. 32).

Ñamandu, pai verdadeiro primeiro,
de sua divindade que é uma,
de seu saber divino das coisas,

saber que desdobra as coisas,
faz com que a chama, faz com que a bruma
se engendrem.

Ele ergueu-se:
de seu saber divino das coisas,
saber que desdobra as coisas,
o fundamento da Palavra, ele o sabe por si mesmo.
De seu saber divino das coisas,
saber que desdobra as coisas,
o fundamento da Palavra,
ele o desdobra desdobrando-se,
ele faz disso sua própria divindade, nosso pai.
A terra ainda não existe, reina a noite originária,
não há saber das coisas:
o fundamento da Palavra futura, ele o desdobra então,
ele faz disso sua própria divindade,
Ñamandu, pai verdadeiro primeiro.
(Clastres, 1990, p. 26).

Na segunda parte, depois de ter gerado a si mesmo, Ñande Ru Tenonde dá vida a Ñamandu Ru Ete, que se torna responsável pela continuidade da criação. Podemos interpretar aqui que se trata de uma criação mais próxima de um processo, de um *work in progress*, algo que seria mais perfeitamente expresso em português assim: *uma obra que se desdobra*. É nesse ponto que Ñamandu Ru Ete cria¹³ os dois princípios vitais (vapor/neblina, *tatachina* e brasa/chama, *tataendy*), forças essas que manterão o equilíbrio futuro do mundo, da vida em comunidade e da conduta pessoal (nem frio, nem quente, frescor *ñemboro'y*). Assim sendo, na terceira parte da tradução do *Ayvu Rapyta* (Clastres, 1974b, p. 36-46)¹⁴, a ideia do equilíbrio do calor e do frio – como forças cósmicas e sociais – desempenhará um papel essencial.

Em seguida, Ñamandu Ru Ete desdobra (*ombojera*), os três princípios que governarão a vida de seus descendentes: *ayvu* (alma/língua), *mborayu* (amor/afeto) e *mba'e a'ã* (ritmo, ou canto-impulso). Quanto ao primeiro, a tradução de Clastres de *ayvu* como “Palavra” leva em conta a tradução anterior de León Cadogan: “linguagem humana”. Mas

13 O verbo mbyá aqui é *ogueromoñemoña*, que, ao contrário de *ombo-/oguerojera*, implica um escopo ativo e criativo. Essa palavra também é usada para a criação/criação de animais. É curioso que Clastres use a palavra “*déploie*” aqui, onde o verbo criar é necessário.

14 É o próprio Clastres que descreve o papel do “frescor” na sociedade guarani: “A função do frescor como barreira à desordem é explicitamente declarada aqui: graças ao frescor, o que une as pessoas permanece. Em outras palavras, a moderação, a paciência e o desejo calmo (...) evitam a desordem social...”. (Clastres, 1974b, p. 41).

é preciso lembrar que, por um lado, *ayvu* significa alma, como uma emanção “divina” (ou ancestral), uma alma que se poderia dizer *enraizada* no céu (nesse sentido, *ayvu* pode lembrar a *psique* grega); por outro lado, *ayvu* é simultaneamente equivalente aos termos gregos *pneuma* e *logos*: é respiração, voz e fala. Claramente, o termo “Parole [Palavra]” parece suficiente para Clastres na medida em que esse termo indica um aspecto místico coerente com o relacionamento entre o profeta e sua tribo. Todavia, o termo “Parole” não está isento de ecos do pensamento cristão, um eco que Clastres censurara em Montoya (Clastres, 1974b, p. 27). Além disso, o aspecto de “alma” da Palavra, no sentido de uma emanção que é um elo e uma aliança com o deus ou o ancestral, permanece obliterado. Além disso, essa aliança será confirmada pela palavra *ñe’ẽ*¹⁵, outro termo que significa palavra e alma simultaneamente, mas que está ligado ao ato de nomear, um ato pelo qual a pessoa guarani adquire uma identidade e um destino social e cósmico. Na estrofe seguinte, vejamos a escolha de Clastres para a tradução da palavra *mborayu* (amor):

Connu le fondement de la Parole future,
en son divin savoir des choses,
savoir qui déploie les choses,
il sait alors pour lui même
la source de ce qui est destiné à rassembler.¹⁶
(Clastres, 1974b, p. 26).

Ayvu rapytarã i oikuaámary ojeupe,
oyvárapy mba’ekuaágui,
okuaararávyma,
mborayu rapytarã oikuaa ojeupe.
(Cadogan, 2015, p. 34).

Conhecido o fundamento da Palavra futura
em seu divino saber das coisas,
saber que desdobra as coisas,
ele sabe então por si mesmo
a fonte do que está destinado a reunir.
(Clastres, 1990, p. 28).

15 Clastres traduz *ñe’ẽ* como “habitar a fala” (Clastres, 1974b, p. 31), é “um princípio de individuação que ao mesmo tempo fixa o pertencimento da pessoa à comunidade” (idem, p. 29). Deve-se lembrar que o nome próprio é sagrado entre os Guarani: a escolha do nome não é feita pelos pais, mas pelo xamã, no ritual do ñemongarai.

16 É interessante observar que a expressão *oikuaa ojeupe*, que significa “conceber”, é traduzida quase literalmente como “sabe...por si mesmo”, uma expressão cujo significado não consigo entender no contexto da frase.

A tradução de *mborayu* como “aquilo que se destina a reunir” e a justificativa para essa tradução revelam a política de tradução de Pierre Clastres. Em seu comentário, Clastres começa reconhecendo que *mborayu* “de fato significa amor: amor profano de homens e mulheres uns pelos outros, amor sagrado dos homens por Deus” (Clastres, 1974b, p. 27). O último significado, de acordo com Clastres, foi introduzido pelos jesuítas, modificando o que o próprio Clastres considera ser o significado “pré-colombiano” do termo. O etnólogo francês censura Montoya (o jesuíta que escreveu o *Tesoro de la Lengua Guaraní*, em 1639) por ter distorcido o que seria o “verdadeiro significado dessa palavra” (*ibidem*). No entanto, basta olhar atentamente para o verbete *hayhu* (amar) no dicionário de Montoya para entender que não há distorção. De acordo com Clastres, em Montoya a palavra *hayhu* sempre tem um significado cristão de “amor a Deus” ou “amor ao próximo” (conforme traduzido por León Cadogan). Entretanto, quando observamos os usos negativos desse termo nos exemplos dados por Montoya, vemos que isso não é consistente com uma visão exclusivamente cristã da palavra amor: “*Aháhayhupire’y ndo porayhuquaábi*, él que no es amado no sabe amar”, diz uma das frases anotadas pelo lexicógrafo jesuíta. Essa frase acaso deveria então ser traduzida como “aquilo que não está destinado a reunir?” (seguindo a lógica de Clastres) Parece-me que, ao contrário do que Clastres afirma, o significado profano já era amor, amar, e não “o que reúne as pessoas”. Mas seria fácil argumentar esse ponto com outros exemplos de Montoya, e não vamos nos deter nisso.

O mais importante é entender por que Clastres precisa substituir “amor” por “o que une as pessoas”. A explicação parece estar na relação entre o comentário sobre *Le Grand Parler* e a teoria política de *La société contre l'État*. Nesse comentário, Clastres interpreta o significado da palavra *ayvu* como parte da comunidade, ou seja, a organização política. Nessa interpretação, o lugar da Palavra é o que permite a comunicação entre os homens e os deuses: “Determinada como o lugar da Palavra, a humanidade dos homens está, portanto, em uma relação imediatamente possível com a divindade dos deuses” (Clastres, 1974b, p. 27). Não se trata, adverte ele, de uma relação solipsista, na qual a linguagem medeia uma relação direta entre cada indivíduo e o deus, mas sim de uma palavra “tribal” ou, como diríamos hoje, comunal.

Mas o que garante que a fala funcione em termos “tribais”? Em primeiro lugar, a tribo precisa existir. É aí que, na interpretação de Clastres, entra a força de *mborayu*, como “aquilo que une as pessoas”; antes de ser “amor cristão”, *mborayu* já significaria “solidariedade tribal”. Em outras palavras, a Palavra (*ayvu*) e “aquilo que une as pessoas” (*mborayu*) estão a serviço de uma ordem social, mas ao mesmo tempo reconectam o indivíduo a uma ordem divina. Finalmente, o termo *ñe’ẽ* (veja acima), que é a “parcela da *ayvu*”, mas, acima de tudo, “o que constitui um ser humano como pessoa” e “o princípio de

individuação que, ao mesmo tempo, determina o pertencimento da pessoa à comunidade daqueles que reúnem a *ayvu*” (Clastres, 1974, p. 29). O mesmo se aplicaria à “canção sagrada” (*mba’e a’ã*) que aparece na estrofe seguinte, porque ela “define, expressa e realiza a relação entre os homens como uma comunidade dos escolhidos e a esfera do divino” (idem, p. 27):

Deployé le fondement de la Parole future,
connu Un ce qui rassemble,
du divin savoir des choses,
savoir qui déploie les choses,
il fait jaillir, unique,
la source du chant sacré.
(Clastres, 1974b, p. 28).

Ayvu rapytarã i oguerojera i mavy,
mborayu peteĩ i oguerojera i mavy,
oyvárapy mba’ekuaágui,
okuaararávyma
mba’e a’ã rapyta peteĩ i oguerojera.
(Cadogan, 2015, p. 34).

Desdobrando o fundamento da Palavra futura,
conhecido o Um, o que reúne,
do divino saber das coisas,
saber que desdobra as coisas,
ele faz brotar, única,
a fonte do canto sagrado.
(Clastres, 1990, p. 30).

O caso do *mba’e a’ã* talvez seja o mais emblemático da dificuldade de traduzir a densidade polissêmica e multimodal da língua guarani mbyá, uma língua que, em seu aspecto morfossintático, reflete a contextura do trançado cósmico. Nesse sentido, a explicação dada por Clastres me parece inadequada: “o canto em questão aqui é sagrado, pois é a linguagem dos homens dirigindo-se aos deuses” (Clastres, 1974b, p. 28). Antes de mais nada, é preciso lembrar que todos os cantos cantados pelos povos da família guarani (e por outros povos indígenas das terras baixas da América do Sul) podem ser considerados sagrados e pragmáticos, na medida em que sempre fazem parte da diversidade de ritos cotidianos, que se integram ao universo sociocósmico, e não são

cantados ao acaso ou para entretenimento (embora o entretenimento também faça parte dos ritos e dos cantos). Além disso, os Mbyá têm vários nomes e tipos de canto (ou dança) e rezas, como *mborai*, *ñembo'e*, *ñembo'e mbykymi*, *jerovy*.

Se observarmos a etimologia dessa palavra, *mba'e a'ã*, encontraremos algumas coisas interessantes. É uma palavra composta de *mba'e*, a coisa, e *a'ã*, um verbo cuja raiz, *ã*, é tanto a que forma espírito/fantasma (*anga*) e imagem (*a'anga*), quanto a que forma o verbo *há'ã*, que é tanto imitar quanto esforçar-se para fazer algo, ou tomar um impulso para fazer algo. Ao traduzir a palavra como “canto sagrado” (como ocorre com “hinos sagrados” em Léon Cadogan), Clastres está fazendo com que o místico se sobreponha ao sociocósmico: é por meio da ideia de “ritmo”, subjacente ao *mba'e a'ã* (espírito-imagem-impulso, que traduzimos como *ânimo-canto*), que a coesão social encontra um significado mais forte, na medida em que o ritmo está presente tanto no trabalho quanto na celebração (os Guaraní Mbyá rezam enquanto dançam, cantam e fumam seus cachimbos durante longas cerimônias). Não é, portanto, a voz do profeta – enquanto um “emissário dos deuses” – que cria a coesão social, mas sim a relação entre rito e ritmo sociocósmico que mantém a harmonia do *teko*, o modo de vida dos ancestrais e dos futuros homens previsto e estabelecido no *Ayvu Rapyta*.

A omissão da função social e coletiva do rito aqui parece fazer, de fato, parte do sistema de pensamento de Clastres: o essencial para o etnólogo parece ser enfatizar que a coesão social dos povos guarani se origina na palavra profética dos xamãs, o que os torna superiores aos “chefes”, uma vez que eles conclamam os seus seguidores a buscar uma Terra Sem Mal (Clastres, 1974a, p. 184). Assim, os chefes parecem padecer de uma perda de poder dentro do sistema político guarani, que não assumiria de fato a forma de um Estado enquanto forma de centralização hierárquica do poder de coerção e de violência. Para Clastres, a palavra dos xamãs (profetas), na medida em que aponta para um *além* (a Terra sem Mal), eliminaria a necessidade de uma centralização de poder como a do Estado, que é metafisicamente identificado ao “Um”: “o profetismo tupi-guarani é a tentativa heroica de uma sociedade primitiva de abolir a infelicidade por meio da recusa radical do Um como essência universal do Estado” (Clastres, 1974, p. 184).

Ora, caberia pensar aqui se, mesmo antes da existência de um discurso sobre a Terra Sem Mal, já não se lê nos cantos iniciais do *Ayvu Rapyta* um discurso que estabelece princípios para uma boa organização da vida social, ou, melhor dizendo, sociocósmica. Vemos esses princípios naquelas cinco estruturas ou fundamentos que aparecem no início do segundo canto do *Ayvu Rapyta*: *tataendy*, *tatachina*, *ayvu*, *mborayu*, *mba'e a'ã* (cf. *supra*). É bem verdade que se trata de uma “sociedade sem Estado” e até mesmo “contra o Estado”,

uma vez que a relação entre a organização social e a força de coerção centralizada não parecem criar uma estrutura equivalente ao modelo do Estado entre os povos guarani. Mas a leitura da segunda parte da “Criação da Primeira Terra” mostra ao menos uma figura de centralização de poder que, se não é coercitiva, não deixa de ser pressupor um sistema de transmissão de poder. Nesse momento do poema cosmogônico (Cadogan, 2015, p. 52-59), Ñande Ru Tenonde (“nosso pai primeiro”) está atribuindo a cada um dos seus descendentes uma função na organização das forças que hão de reger a Terra (o fogo, as águas, a neblina, a fumaça). Num desses momentos, ele se dirige ao senhor das chamas e do calor, Karai Ru Ete:

Nosso pai primeiro está em vias de aprofundar-se em sua morada celeste: tal foi então sua Palavra:
 “Só você, Karai, pai verdadeiro,
 quanto às chamas sempre renascentes,
 aquelas que jamais nada atingirá,
 aquelas que fazem com que eu me levante,
 quanto a elas, *você fará* com que seu filho seja guardião,
 Karai Grande Coração.
 Assim, *faça que* ele tenha nome: Karai, senhor das chamas.
Diga-lhe.
Ele será o guardião das chamas destinadas a crescer.
Faça que a cada novo tempo
 elevem-se um pouco as chamas sempre renascentes:
 a fim de que estejam sempre à escuta de seu murmúrio
 aqueles que quisemos adornar,
 aquelas que quisemos adornar”.

(Clastres, 1990, p. 38-40, *itálicos meus*).

Embora não tenhamos aqui a ideia de um Estado, no sentido dado por Clastres, não podemos dizer que não há ausência de comando associado a uma certa forma de organização hierárquica¹⁷. Mas o interessante mesmo seria ver em que medida a leitura do *Ayvu Rapyta* descolada do “profetismo” sobre a Terra Sem Mal não apontaria para outra forma de organização política, mais sociocósmica (mais cosmopolítica?).

Aqui, talvez devêssemos pensar não em uma sociedade sem Estado ou contra o Estado, mas em uma sociedade que foi capaz de criar outra forma de organização que, longe de se confundir com um “estado natural”, é um estado *para além* da natureza e da

17 Em visita à aldeia Kaiowá do Guaiviry (Amambai, MS), Genito Gomes me deu a seguinte explicação sobre Jakaira, uma das principais divindades guarani: “Ele não é uma pessoa. É como um Ministério, como o Ministério da Agricultura”.

cultura, para usar a fórmula de Philippe Descola (2005). Na verdade, os povos guarani têm um nome para isso: *teko*, palavra-conceito que geralmente é traduzida como vida, hábito, e costume, mas que também pode ser usado para designar a lei ou o modo de viver de acordo com os ensinamentos dos ancestrais. Uma lei que, a meu ver, está escrita (ou *inscrita*) nos interstícios da vida social guarani, sendo o *Ayvu Rapyta* um de seus principais códigos ou codificações. É nesse sentido que uma nova tradução ou retradução, uma que se evidencie as características estéticas desses cantos – sem esquecer sua função social, é claro – pode criar um caminho que sirva não tanto para comparar os hábitos dos Guaraní àqueles dos europeus, mas para fornecer uma compreensão mais precisa do *teko* – e da fórmula que define o ideal de vida dos guarani, o *teko porã* (“bem viver”), que eu prefiro traduzir por *viver lindo* (Müller, 2024), enfatizando a relação ontocosmológica entre o pragmático e o estético.

Se observarmos a primeira parte do terceiro canto do *Ayvu Rapyta* (“Criação da Primeira Terra”), cuja re-tradução ofereço abaixo à leitura, podemos ver o surgimento do *teko*, especialmente em relação ao equilíbrio entre os céus, a terra e os animais, estabelecido por Ñamandu Ru Ete durante a criação da primeira terra. Na *Yvy Tenonde* (Primeira Terra), onde ainda não há lugar para a humanidade. É possível pensar que essa terra foi posteriormente destruída por um dilúvio, como relatam outros textos guarani coletados por Cadogan e retraduzidos por Clastres (1974b, p. 44-52). Isso sugere uma simetria entre o *Ayvu Rapyta* e outras cosmologias, nas quais também existe uma primeira terra (Paraíso) que será destruída por um dilúvio. Em minha interpretação dos textos mbyá, no entanto, essa primeira terra não é um paraíso perdido nem um estágio de transição teleológica em uma história escatológica. Em vez disso, é uma imagem (*a'anga*) arquetípica de um mundo em equilíbrio. Essa imagem serve menos para justificar um *Dies irae* posterior, que teria destruído sua própria criação como punição, do que para ratificar a harmonia do *teko*, precisamente onde a humanidade ainda não está presente.

E, no entanto, é exatamente nessa parte, em que a poesia canta no auge de sua voz, que a tradução de Clastres mais alterou o texto, com cortes e simplificações. Portanto, peço aos leitores que comparem a tradução de Clastres (1974b, p. 32-37) com a que apresento a seguir, com notas que indicam as principais diferenças – diferenças essas que, a meu ver, podem apontar para uma mudança de orientação na relação entre tradução e interpretação, na medida em que a tradução quer ressaltar também aspectos estéticos do texto original. Também apresento o original guarani tal como transcrito por León Cadogan (2015, p. 48-53).

CANTO IIIa¹⁸***A primeira terra*****Primeira parte**

Nãmandu Ru Ete – Ancestral – 01¹⁹
 Concebendo – o leito da terra –
 da ciência celeste –
 o saber criador –
 da ponta do seu bastão *popygua* –
 faz surgir a terra que há –

No eixo da terra – desdobra – um Pindó – ²⁰ 02
 outro – desdobra – na casa de Karai –
 Pindó – desdobra – na casa de Tupã –
 na fonte dos bons ventos – Pindó –
 na fonte do tempo velho – Pindó –
 Cinco²¹ Pindós – esteios – desdobra –
 Nos Pindós amarra – o leito da terra –

Sete são os céus – 03²²
 quatro – os esteios do céu –
 varas-*yvyra'í* – seus esteios –
 O céu se estende em ventos –
 Ñande Ru – corre com eles –

Quando ainda estendido – em três *yvyra'í* – 04
 o céu balançava ainda –
 por isso o apoiou – em quatro *yvyra'í* –
 agora está no lugar certo –
 e já não balança mais –

18 Este fragmento corresponde ao terceiro capítulo (III) da “Primeira parte” de *Le Grand Parler* (Clastres, 1974b, p. 32-37; Clastres, 1990, p. 34-39). Clastres usa outro esquema de estrofes, que diverge inclusive de León Cadogan. Assinalarei a seguir, a cada estrofe, a diferença da divisão feita por Clastres.

19 As estrofes 1 e 2 foram condensadas por Clastres numa única estrofe (I).

20 *Pindovy*. Clastres usa “palmier bleu” discordando de Cadogan, que traduz como “palmeras eternas”, mas segue a interpretação de Cadogan em suas notas, onde ele menciona a relação entre o azul e o sagrado (2015, p. 60). Em nossa pesquisa filológica, não encontramos fundamentos para associar *ovy* (que, aliás, pode ser verde ou azul) a “eterno”, e assinalamos que os adjetivos de cor quase sempre se escrevem separados, como os casos de *avaxi ovy* (o milho escuro, azul) e *mboi ovy* (cobra verde). Além do mais há registros de *pindovy* como o tronco do coqueiro pindó (*Syagrus romanzoffiana*) como esteio da *opy*, casa de reza. O nome pindó é comum no centro-sul do Brasil, e teria dado origem a Pindorama.

21 O numeral cinco aqui, *peteĩ ñirũi*, também se diz po no guarani paraguaio (= 5 = mão), e, fazendo a equivalência com o guarani paraguaio, Clastres usa a perífrase “nombre des doigts de la main”. O sentido de *peteĩ ñirũi*, todavia, nada tem a ver com po: é, literalmente, “um [dedo] que está sem par ou sem amigo” no meio dos quatro.

22 As próximas duas estrofes são reduzidas a uma única (parte II).

A primeira a profanar o leito da terra – foi a víbora- <i>mbói</i> antiga – só uma imagem – agora em nossa terra restou – a ancestral está agora – no quintal do céu de Ñande Ru –	05 ²³
No leito da terra do ancestral Ñande Ru – a primeira que cantou – a primeira que carpiu – foi a rubra cigarra <i>yrypa</i> – a antiga <i>yrypa</i> está – no quintal do céu de Ñande Ru – só uma imagem agora ficou – sobre o leito da terra –	06
<i>Yamai</i> – besouro mãe d'água – ²⁴ é o dono das águas – Em nossa terra – o que há – não é mesmo o ancestral – esse vige no quintal do céu de Ñande Ru – só a imagem agora – em nossa terra vigora –	07
Enquanto Ñande Ru fazia a terra – era tudo ainda mato grosso – várzeas não havia ainda – por isso mesmo – gera – para recortar o vasto das várzeas – o <i>pararã</i> -gafanhoto – onde <i>pararã</i> salta e finca – desponta o broto de capim – daí surge a campina – tora o toco – brota o broto – gafanhoto- <i>pararã</i> – não pára – o ancestral – porém – mora – no quintal do céu de Ñanderu – este aqui é só imagem – agora –	08

23 Aqui o texto transcrito por Cadogan sofre uma alteração brutal: Clastres inclui as estrofes 05 a 11 numa única parte (III) subdividida numericamente em 8 partes, cada uma correspondendo a um animal. Mais violenta ainda é a “prosificação” dos versos, que, não se sabe por qual razão, ele apenas usa nesta parte – que é justamente a parte em que os elementos “estéticos” do verso ou do canto estão mais salientes. Minha hipótese não é outra senão de que ele teria considerado impossível traduzir a “letra” e terá optado pelo “espírito”.

24 Não se trata de um girino (como traduz Clastres), mas de uma espécie de pequenos besouros aquáticos, que Cadogan define como “coleóptero girinido”. O termo *yja* significa “dono da água”, pois entre os Guarani a maior parte dos entes da natureza tem um “ja” ou “jara”, que deve ser conhecido e respeitado. *Yja* deu origem à nossa uiara.

Depois de surgirem as várzeas – 09
 primeiro quem entoou –
 primeiro quem louvou –
 foi inhambu-pytã --
 entoou nos campos de antes –
 agora só – no céu de Ñande Ru –
 no leito da terra ficou só –
 a sombra da imagem –

O leito da terra de Ñande Ru – 10
 quem primeiro feriu –
 foi o tatu-tatu –
 não é mesmo o ancestral –
 o que ainda anda em nossa terra –
 agora é só a imagem – mera –

A senhora do escuro – 11
 é a coruja *Urukure'a* –
 Ñande Ru²⁵ *Sol-Kuaray* –
 é o nosso senhor da aurora –

CANTO IIIa

Yvy tenonde **Primeira parte**

Ñamandu Ru Ete tenondegua 01
 oyvy ruparã i oikuaámavy ojeupe,
 oyvárapy mba'ekuaágui,
 okuaararávyma
 opopygua rapyta íre
 yvy ogueromoñemoña i oiny.

Pindovy ombojera yvy mbyterãre; 02
 amboae ombojera Karai ambáre;
 Pindovy ombojera Tupã ambáre;
 yvytu porã rapytáre ombojera Pindovy;
 ára yma rapytáre ombojera Pindovy;
 Pindovy pete'ĩ ñirũi ombojera:
 Pindovýre ojejokua yvy rupa.

25 Como disse acima, optei por não traduzir jamais os nomes dos “deuses”, ou ancestrais, como prefiro. Essa estrofe, assim como a do gafanhoto-pararã, está cheia de reverberações sonoras que não devem nada à poesia euro-ocidental. Vale assinalar que temos numa mesma estrofe (que Clastres separa em 2 estrofes) a coruja e Kuaray, isto é, há uma horizontalidade de relações entre os animais antigos e os ancestrais primeiros.

Mboapy meme rire oĩ yva; yva ijyta irundy. yvyra'ípy ijyta. Yva itui va'e yvytúpy oayña imondóvy Ñande Ru.	03
Yvyra'i mboapýpy rangẽ omboupáramo, oku'e poteri yva; a'éramiramo, omboyta irundy yvyra'ípy; a'éramo ae oĩ endaguãmy, ndoku'evéima.	04
Yvy rupa mongy'a ypy i are mbói yma i; a'anga i tema ñande yvýpy ãngy oiko va'e: a'ete i va'e oĩ ãngy Ñande Ru yva rokáre.	05
Ñande Ru Tenonde yvy rupa ogueronẽ'ẽ ypy i va'ekue oguerojae'o ypy i va'ekue, yrypa i, ñakyrã pytã i. Yrypa yma oime Ñande Ru yva rokáre: a'anga i tema ãngy opyta va'e yvy rupáre.	06
<i>Yamai</i> ko yja, y apo are. Ñande yvýpy oĩ va'e a'ete va'eýma: a'ete va'e oime Ñande Ru yva rokáre; a'anga i téma ãngy ñande yvýpy oiko va'e.	07
Ñande Ru, yvy oja póvy, ka'aguy mem araka'e: ñuu jipói araka'e. A'éramiramo, ñuu rupa'rẽre omba'apo va'erã tuku <i>pararã</i> i ombou Tuku <i>pararã</i> i guevi oikutu i ague, kapi'i rembypy i oñemoña: a'égui maẽ oiko ñuu. Ñuu ogueroparaarã, oguerochiri tuku <i>pararã</i> i. A'ete va'e	08

Ñande Ru yva rokárema oime:
 ângy opyta va'e a'anga i téma.

Ñuu ojekuaa i mavy, 09
 ogueroñe'endu ypy i va'ekue,
 oguerovy'a ypy i va'ekue,
 inambu pytã.
 Inambu pytã
 ñuu ogueroñe'eundu ypy i va'ekue,
 oime ângy Ñande Ru yva rokáre:
 yvy rupápy oiko i va'e,
 a'anga i téma.

Ñande Ru yvy rupa 10
 omboai ypy i va'ekue,
 tatu i
 A'ete va'eÿma
 tatu i ângy reve oiko i va'e ñande yvýpy:
 a'e va'e a'anga i reitéma.

Pytũ ja, 11
 Urukure'a i.
 Ñande Ru Kuaray,
 ko'ẽ ja.

Referências

Baptista, Josely Vianna (2012). *Roça Barroca*. São Paulo: Cosac Naify.

Benites, Eliel (2021). *A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá*. Tese de Doutorado, PPPG, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

Benites, Sandra (2020). *Ne'ẽ para os Guarani (Nhandeva e Mbyá)*. *Campos*, 21(1), pp. 37-41.

Bueno, Wilson (2022). *Mar Paraguayo*. Edição Crítica e Comemorativa. Organização de Adalberto Müller e Douglas Diegues. São Paulo: Iluminuras.

Cadogan, León (1959). *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo.

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

Cassin, Barbara (2019). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil; Dictionnaires Robert.

Cesarino, Pedro de Niemeyer (2011). *Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp.

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

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

Clastres, Pierre (1990). *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní*. Tradução Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus.

Clastres, Pierre (2020). *Arqueologia da Violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.

Clastres, Pierre (1972). *Chronique des indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. Paris: Plon.

Clastres, Pierre (2024). *Mitologia dos índios Chulupi*. Organização de Michel Cartry & Hélène Clastres. Tradução de Ian Packer. Posfácio Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora 34.

Clastres, Pierre (1974a). *La Société contre l'État*. Paris: Les Editions de Minuit.

Clastres, Pierre (1974b). *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des indiens guarani*. Paris: Seuil.

Pierre Clastres (1980). *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Seuil.

Descola, Philippe (2005). *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Diegues, Douglas (2022). "Trans Ayvu Rapyta": selección, traducciones y gravuras de Douglas Diegues. *Língua-Lugar: Literatura, História, Estudos Culturais*, 1(4), pp.162–197.

Dooley, Robert (2006). *Léxico Guaraní – Dialeto Mbyá*. SIL.

Fausto, Carlos (2005). Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guaraní (séculos XVI-XX). *Mana*, 11(2), pp. 385-418

Franchetto, Bruna (2021). Amerindian conceptions on 'writing', as object and practice. *Journal of Cultural Cognitive Science*, 5, pp. 1-16.

Gallois, Dominique Tilkin & Macedo, Valéria (orgs.) (2022). *Nas redes guarani. Saberes, traduções, transformações*. São Paulo: Hedra.

Hansen, João Adolfo (2006). Anchieta: poesia tupi e produção da alma. In Abdala Jr, B; Cara, S. A. (ed.). *Moderno de nascença: figurações críticas do Brasil* (pp. 11-26). São Paulo: Boitempo.

Lévi-Strauss, Claude (2008). *Oeuvres. Édition établie par Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé et Martin Rueff*. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Lévi-Strauss, Claude (1989). *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus.

Macedo, Valéria de Mendonça (2009). *Nexos da Diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado. PPGA, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Métraux, Alfred (1928). *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Miranda, Luli & Baptista, Josely Vianna (1988). Ñe'ëng, a palavra-alma Mbyá-guarani. *Nicolau*, 14, p.17.

Montoya, Antonio Ruiz de (1639). *Tesoro de la Lengua Guaraní*. Madrid: Juan Sanchez.

Moreira, Geraldo & Moreira, Wanderley Cardoso (2020). O calendário cosmológico: Os símbolos e as principais constelações na visão guarani. In SCHULER ZEA, E (ed). *Ações e saberes Guarani, Kaingang e Laklãnô-Xokleng em foco: pesquisas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica* (pp. 103-145). Florianópolis: Edições do Bosque/UFSC/CFH/NUPPE.

Müller, Adalberto (2024). Falar em línguas: a tradução entre parentes(es). In Nodari, A. & Müller, A. (eds.) *Literatura, tradução e cosmologias indígenas* (pp. 55-72). Florianópolis: Cultura & Barbárie.

Müller, Adalberto (2022). Tupinambá: Canción De La Serpiente. In: Segovia, F; Muñoz, A. & Calvillo J.C. (eds.). *Primer Amor: Antología Poética* (pp. 339-343). Mexico: El Colegio De Mexico.

Nimuendaju, Curt Unkel (1914). Die Sagen Von Der Erschaffung Und Vernichtung Der Welt Als Grundlagen Der Religion Der Apapocúva-Guaraní. *Zeitschrift Für Ethnologie*, 46, pp. 284-403.

Okulovich, Eva Isabel (2015). *La Cestería Guaraní-Mbya De La Argentina: Cosmología, Materiales, Tec- No-Espiritualidad E Imagen En El Arte Actual*. Posadas: Edunam.

Packer, Ian (2019). Sobre a lenha, labareda sou: poética da memória em um canto ritual krahô. *Cadernos de Tradução*, 39, pp. 227-247.

Packer, Ian (2023). *Cantos de maracá (cohtoj jarkwa) – Krahô. Gratuita 4: animais*. Belo Horizonte: Chão de Feira, 4, pp. 37-49.

Pierri, Daniel Calazans (2018). *O perecível e o imperecível: Reflexões guarani Mbyá sobre a existência*. Editora Elefante. São Paulo.

Pierri, Daniel Calazans (2022). “A caminho do sol”. In Tinkin Gallois, D. & Macedo, V (eds.) *Nas Redes Guarani*. São Paulo: Hedra.

Popygua, Timóteo Verá Tupã (2022). *A terra uma só. Yvyrupa*. Organização de Anita Eckmann. Introdução de Maria Inês Ladeira. São Paulo: Hedra.

Kuaray Poty, Ariel O.; Kuaray Mimbi, Leandro; Pará Yxapy; Patrícia F. & Pinheiro, Sophia Teko Hypy – *a origem do mundo: uma narrativa Mbyá Guarani*. (2022). Goiânia: Negalilu.

Testa, Adriana Queiroz (2018). *Caminhos de saberes Guarani Mbyá: modos de criar, crescer e comunicar / Adriana Queiroz Testa*. Tese de Doutorado. PPGA, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Villagra-Battoux, Sara Delicia (1997). *Le guarani paraguayen: de l'oralité à la langue littéraire*. Thèse de Doctorat. Études Latinoaméricaines, Université de Paris 8, Paris, França.

Viveiros de Castro, Eduardo (2018). A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10), pp. 247-264.

_____. (2017). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Ubu Editora.

Whitehead, Alfred North (1979). *Process and Reality*. New York: The Free Press.

Zubizarreta, Joaquín Ruiz (2022). Appropriations ou (re)traductions de l'Ayvu Rapyta. *Conceptos* [Online], 6, pp. 205-22.

_____. (2025). Exclure tout écho chrétien. Pierre Clastres et ses choix de traduction dans Le Grand parler. *Cahiers d'anthropologie sociale*, 22(1), pp. 85-103.

Recebido em 15 de fevereiro de 2025.

Aceito em 15 de julho de 2025.

Pierre Clastres e os Guarani Mbyá: políticas da tradução

Resumo

Pierre Clastres esteve no Paraguai nos anos 1960, e o trabalho etnográfico que desenvolveu nesse período deu origem a algumas das obras mais significativas sobre antropologia e política, entre as quais se destaca *La société contre l'État*, publicado em 1974. Nesse mesmo ano, Clastres publicou *Le Grand Parler*, um conjunto de textos míticos e sagrados dos Guarani, que ele mesmo traduziu ao francês. Entre esses textos incluíam-se fragmentos do *Ayvu Rapyta*, a grande cosmogonia guarani mbyá, transcrita por León Cadogan nos anos 1950. Neste ensaio, queremos mostrar que esse trabalho de tradução das artes verbais guarani fundamenta a teoria política de Clastres, mas também apresenta problemas que afetam essa mesma teoria. Assim, ao final do trabalho, propomos uma nova tradução de um desses textos do *Ayvu Rapyta* feita diretamente do guarani mbyá, ressaltando escolhas que divergem da tradução de Clastres e apontam para outras maneiras de compreender as relações entre ontologia e poética.

Palavras-chave: Pierre Clastres; Guarani (Mbyá); Antropologia Política; Artes Verbais Ameríndias; *Ayvu Rapyta*.

Pierre Clastres and the Guarani Mbyá: politics of translation

Abstract

Pierre Clastres was in Paraguay in the 1960s, and the ethnographic work he carried out during this period gave way to some of the most significant works on anthropology and politics, including *La société contre l'État*, published in 1974. That same year, Clastres published *Le Grand Parler*, a collection of mythical and sacred texts of the Guarani, which he translated into French. These texts included fragments of the *Ayvu Rapyta*, the major cosmogony of the Guarani Mbyá, transcribed by León Cadogan in the 1950s. In this essay, we want to show that this work of translating Guarani verbal arts underpins Clastres' political theory, but also presents problems that affect it. Thus, as an addition to the essay, I propose a new translation of one of these texts of the *Ayvu Rapyta* made directly from the Guarani Mbyá, to highlight choices that diverge from Clastres' translation, pointing to other ways of understanding the relationship between ontology and poetics.

Keywords: Pierre Clastres; Guarani (Mbyá); Political Anthropology; Amerindian Verbal Arts; *Ayvu Rapyta*.