

Edição de uma narrativa indígena: o *Inypyryũ*

Ivana Pereira Ivo
Juracilda Veiga

O alemão Curt Unkel, a partir de 1905, passou a acompanhar os grupos de língua Guarani, *Apapokuva*, *Tanhygwá* e *Ogwauíva*, no Estado de São Paulo, tendo sido batizado, em 1906, na aldeia Araribá com o nome *Nimuendajú*, que adotou por sobrenome quando se naturalizou brasileiro, em 1922. (D'ANGELIS; VEIGA, 2016). No seu convívio com os *Apapokuva*, em Araribá, o etnólogo ouviu algumas narrativas sagradas, tendo publicado, em 1914, a obra *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní* (“As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guaraní”). Entre as narrativas incluídas na obra está *Inypyryũ*, que, conforme explica o próprio Nimuendajú, foi ouvida por ele várias vezes, tendo sido, segundo suas palavras, ditada por alguns falantes:

Os mitos de que vou tratar, não só os ouvi contarem inúmeras vezes, de forma parcial (e raras vezes, na íntegra), como eu próprio também os contava. O Guarani usa, na sua vida cotidiana, com mais frequência mesmo que o cristão, expressões que só encontram explicação na sua religião. Eu buscava, de preferência, a companhia dos velhos, especialmente dos pajés, e me fiz instruir por eles, durante horas seguidas, sobre sua antiga religião. Até hoje eles se orgulham de seu aluno. Porém, para evitar que, inconscientemente, eu introduzisse meu próprio estilo e minhas impressões pessoais no texto original, fiz com que pessoas competentes me ditassem os mitos. A estas narrativas ditadas cuidei de não acrescentar nem retirar uma só palavra, mesmo quando, às vezes,

pareceria necessário, até segundo a opinião dos próprios índios. Assim, esses textos não são uma mostra de como os Guarani podem ou devem falar, mas de como realmente falaram comigo. *Meus informantes foram três bons amigos da horda dos Apapocúva, à qual eu também pertencço: o velho e conservador Guyrapaijú; o bastante viajado Tupãjú; e principalmente, o místico religioso Joguyroyjú.* (NIMUENDAJÚ, 1914, p. 285 - *apud* D'ANGELIS; VEIGA, 2016, p. 8 – grifos nossos).

A narrativa *Inypyryũ*, O Princípio, conta como o ser supremo, *Nhanderu wutsu* (nosso grande pai), surgiu do meio da escuridão (*peteĩ pytũ awyté-py*¹ *anhoĩ odjikwaá*), tendo o sol em seu peito. *Nhanderu wutsu* criou a terra, posicionando o seu *ywyrá-djoatsá rekó*, a cruz eterna de madeira, orientada pelos pontos cardeais, utilizada como base da terra. Após encontrar ao seu lado *Nhanderu Mba'ekwaá* (nosso pai que sabe todas as coisas), ele criou a primeira mulher, *Nhandetsy* (nossa mãe), que concebeu um filho de cada um dos pais ancestrais. Após isso, *Nhanderu Mba'ekwaá* se retira e *Nhanderu wutsu*, no uso de seus poderes, fez uma roça de milho, que amadurecia, milagrosamente atrás de si, ao tempo em que a ia plantando. Tendo pedido à esposa para que fosse colher o milho, foi desacreditado por ela, e na discussão dos dois, ouviu dela que o filho que carregava era de *Nhanderu Mba'ekwaá*, *Nhanderu wutsu* pegou seu *djatsaá* (colar típico, usado de maneira cruzada sobre o peito), o *mbaraká* (instrumento musical, como chocalho), o *ywyrá djoatsá* (cruz de madeira), o *kangwaá* (cocar de penas) e saiu, tendo antes reverenciado². Após chegar à casa do tigre

¹ O termo *awyté* é a forma *Nhandewa* da palavra *apyté* = 'centro, meio' (cf. *Ayvute ryru* Ava Guarani, p. 35).

² O termo traduzido para "reverenciar" é o *nimbodjere*: -djere, 'dar voltas', rodar, com o morfema reflexivo {nhi-} e o causativo {-mbo}. Seu sentido não é, pois, aquele que se lê em Castro e Emmerich (1987, p. 144): "rodeou (a casa)". O termo diz respeito ao movimento corporal de girar durante as danças religiosas do povo Guarani; sua tradução literal é "fazer-se dar voltas" ou "fazer a si mesmo girar" (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 87).

ancestral, ele finca o *ywyrá djoatsá*, encobrendo seu rastro. A esposa, ao procurá-lo, chega à casa do tigre ancestral, sendo comida pelas onças, que poupam a vida dos gêmeos.

Na versão *Apapokúva*, no registro de Nimuendajú, não são dados nomes aos heróis, como ocorre na versão Mbyá-Guarani, que os nomeia como Kuaray (sol) e Jaxy (lua). No *Inypyryũ*, são chamados, em todo o tempo, pelos termos de parentesco, *Nhanderyke'y* (nosso irmão mais velho), e *Tywyry'i*, (o irmão mais novo). A partir desse ponto, a narrativa passa a relatar a saga dos gêmeos, apresentando suas vitórias sobre os inimigos com criatividade e inteligência, e de que forma criaram alimentos, animais e manifestaram poderes sobrenaturais, como o poder de vencer a morte. *Nhanderyke'y* e *Tywyry'i* criaram frutas, como a jabuticaba, a guaviroba e a guavira, além da mandaçaia, um tipo de abelha que fornece o mel, elemento sempre presente nos rituais religiosos do povo Guarani.

Segundo Schaden (1945, p. 121), além de *Nhanderyke'y* receber as insígnias de seu pai, e com elas o governo do mundo, como o *opopygwá* (um tipo de bastão), vários aspectos da vida são atribuídos ao poder criador dos irmãos: o papagaio tem a faculdade de imitar idiomas após haver dado informações sobre as circunstâncias da morte da mãe dos irmãos; o gambá, que passaria a dar cria sem dores de parto, tendo o privilégio de carregar os filhotes numa bolsa natural, por haver dado de mamar ao *Tywyry'i*; a construção do mundéu para as caças; a obtenção do fogo e a criação dos animais venenosos com o intuito de verificar a eficiência dos remédios.

Em sua carreira heróica, *Nhanderyke'y*, em companhia do irmão, utilizando o seu poder de fazer milagres, se torna não somente o criador de importantes elementos da vida religiosa dos Apapokuva, como também autor de outros elementos culturais e de particularidades do mundo animal e vegetal. (SCHADEN, 1945, p. 127).

Após a saga exitosa dos gêmeos, a narrativa termina apresentando *Nhanderuwutsu* criando aquele que viria a ser o Tupã e apresentando o lugar sagrado, onde está *Nhandetsy* (nossa mãe). Em

sua conclusão, a narrativa, agora em 1ª pessoa e não mais em 3ª, apresenta vários aspectos significativos da cosmogonia Nhandewa-Guarani:

- **Nhanderyke’y, o guardião da terra**

“Nhanderyke’y oĩ nhande’ãro³, ko’aỹ onhangarekó ywy-re oipy ywy ytá. Upe-wa’e omoatã rō, ywy o’ama. Ko’aỹ ywy itudjá, ndokakwaaweita nhanenhimohã”. (MARCOLINO et al., 2016, p. 25)

“Nhanderyke’y está sobre nós; hoje ele cuida da terra, ele sustenta o esteio da terra. Lá, se ele puxar, a terra já cai. Hoje a terra está velha, não queremos mais nos multiplicar.” (Idem, 2016, p. 40)

- **A vida após a morte**

“Omanõ wa’ekwé opá djiwy ta djaetxá” (Idem, 2016, p. 25)

“Todos os que morreram, nós veremos novamente”. (Idem, 2016, p. 40)

- **O final da vida na terra**

“pytũ o’a rō ogwedjy mbopi nhanemombá awã ko ywy-re djaikó wa’e. Ogwedjy Djagwá-Rowy pytũ rō. Djagwá-Rowy ogwedjy nhande-re okaru wa’erã.” (Idem, 2016, p. 25)

“Quando a escuridão cair o morcego descerá para acabar conosco, nessa terra que nós vivemos. O *Djagwá-Rowy* descerá quando for a escuridão. O *Djagwá-Rowy* descerá para nos comer.” (Idem, 2016, p. 40)

- **A vida na terra sagrada**

“Upé katu djaá ma upiwé nhanderowai-koty, nhamaẽ yy rekó ypy-py. A’epy Nhanderu oatsá i’ãro rupi, ta’yretá katu oatsá ywy-rupi, yy ipiru itxupé. [...] Djaatsá, nhamaẽ wapurũndy-py. Pe nhandetsy roy-py nhamaẽta ma wy inỹ kokwerutsu, pako-

³ Nhande’arõ ‘no zênite’ (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 49).

waty. A'egwi djaatsá djaá-wy djaiké ka'agwy-py. A'egwi nhandedjuru ipirũre, a'epy inỹ eĩ dja'u wa'e. A'egwi djaatsá djaá-wy, nhamaẽ yapó mõpy, upé wa'e ndadja'uiry, nhandedjuru ipiru rõ djepé. Upé-gwi djaatsá djaá-wy, nhamaẽ yy porã-py, upé wa'e dja'u. Upé-gwi djaá Nhandetsy roy-py. Djadjaró ramõ omaẽ Gwa'a ou-wy oporandu nhandewy: "Mba'ewa pa o'uta tximemby", e'i Nhandetsy! Pe nhande nhamombe'u itxupé: "Nhande mbudjapé e'ẽ dja'uta, pakowadju dja'uta awií!" A'egwi djaatsá djaá-wy, nhanderomaitĩ Awia. Nhanderomaitĩ oporandu nhandewy: "Mba'ewa pa tximemby o'uta?". Nhamombe'u itxupé: "Kamĩdjy a'uta!" A'egwi a'e oó djiwy omombe'u Nhandetsy-upé. Nhamaẽ ramõ Nhandetsy odjae'o. E'i Nhandetsy: Ywy-py pemanombá ma. Peowé teĩre, ko'ã pepyta ko apy". (MARCOLINO et al., 2016, p. 25)

"Para lá vamos com ele, para o Nascente, chegamos à água sagrada. Então *Nhanderu* atravessa sobre ela, seus muitos filhos passam pela água, a água seca para eles. Atravessamos, chegamos ao jaboticabal. Ao chegarmos na casa de *Nhandetsy*, tinha uma antiga roça grande e um bananal. Então, fomos atravessando e entramos na mata. Daí, nossa boca ficou seca, então lá tinha mel para comermos. Fomos atravessando, chegamos em um lago de barro; lá, não podemos tomar, mesmo que a nossa boca fique seca para nós. De lá, fomos atravessando, chegamos na água boa; dela nós bebemos. De lá vamos para a casa de *Nhandetsy*. Quando nos aproximamos, a Arara veio chegando e nos pergunta: "O que vão comer?", disse *Nhandetsy*. Lá nós respondemos para ela: "Vamos comer nosso *mbudjapé* doce; e vamos comer também *pakowadju*". Então, fomos atravessando, e o Sabiá veio nos encontrar. Nos encontrou e perguntou para nós: "O que vocês vão comer, meus filhos?" Respondemos para ele: "Vamos comer *Kamĩdjy*" Então ele foi de novo contar para *Nhandetsy*. Quando chegamos, nossa mãe chorou. Disse *Nhandetsy*: "Na terra vocês todos já estão se acabando. Não vão mais! Agora vocês fiquem aqui!" (Idem, 2016, p. 42)

Pierri (2018, p. 140) reflete como a literatura antropológica sobre os Guarani já abordou a importância cosmológica das ilhas como base sensível de reflexão sobre as plataformas celestes. O mar que se atravessa para chegar ao paraíso não seria o mar visível, mas “o invisível que atinge as plataformas celestes e se espalha por todo os cosmos”. Esta é a referência, no *Inypyryũ*, à água sagrada: “Upé katu djaá ma upiwé nhanderowai-koty, nhamaẽ yy rekó ppy-py” – “Para lá vamos com ele, para o Nascente, chegamos à água sagrada”.

Schaden (1945, p. 124) reflete como *Nhanderyke’y*, o mais velho, aparece na narrativa como mais inteligente e de melhor iniciativa, sendo o *Tywyry’i*, em vários episódios, apresentado como o mais desajeitado e, em alguns momentos, engraçado. Mas a sua representação não é apenas essa. O *Tywyry’i* a é quem vai salvar o irmão, em dado momento e restituir-lhe a vida. Outro aspecto destacado por Schaden (1945) é o fato de *Nhanderyke’y* ter inventado a dança medicinal, conforme relatado no parágrafo XLI, um dos ritos mais importantes para o povo.

As edições do *Inypyryũ*

A obra de Nimuendajú (1914) foi traduzida para o espanhol por Juan Francisco Recalde (1944), “em edição mimeografada de cem exemplares. Esta edição incluía uma versão dos mitos Apapapocúva em guarani paraguaio, uma profusão de notas filológicas e um ensaio linguístico” (CASTRO; EMMERICH, 1987, p. 39). Segundo Castro e Emmerich (1987), esse texto sofreu reparos por Herbert Baldus (1954). Em 1978 foi publicada uma nova tradução para o castelhano, por J. Barnadas, e editada por Juergen Riester, pelo *Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica*, de Lima, no Peru.

No Museu Nacional do Rio de Janeiro havia, segundo Castro e Emmerich (1987), uma versão em português, sem data, assinada por F.W. Sommer. Essa tradução, juntamente com a tradução castelhana,

foram as obras consultadas para a elaboração da edição brasileira (pela Hucitec), apresentada por Castro e Emmerich (1987, p. 40):

Era a versão Sommer que tencionávamos publicar, após uma revisão do texto em cotejo com o original. Iniciamos o trabalho desta forma; muito breve, porém, isto se mostrou improdutivo, levando-nos à confecção de uma tradução completamente nova, controlada por consultas à versão Sommer e à tradução castelhana de 1978 (NIMUENDAJÚ, 1978).

A tradução de Sommer, segundo Castro e Emmerich (1987, p. 40): “é tão fiel ao alemão que se revela de difícil leitura”. Castro e Emmerich procederam, então, à sua própria tradução: “Quanto ao nosso método de trabalho, a Profa. Emmerich realizou a tradução do texto, a partir do original alemão, para em seguida, E. Viveiros de Castro proceder a uma revisão” (*op.cit.*, p. 41).

Como se observa, dos registros transcritos acima, as referidas edições traduziram a partir do alemão, inclusive a versão da narrativa indígena do *Inpyrũ*. Nenhuma delas a partir do guarani. Assim, com o intuito de produzir materiais escritos na língua indígena, que pudessem também ter um uso didático, e como uma das estratégias para a revitalização do dialeto Nhandewa-Guarani, especialmente para a Aldeia Nimuendajú (Terra Indígena Araribá, município de Avaí, SP), propusemos aos participantes das oficinas do “Projeto Gramática Pedagógica Nhandewa-Guarani”, o trabalho conjunto de atualização ortográfica da narrativa sagrada *Inpyrũ*, ‘o princípio’, para o seu dialeto atual, a partir da versão registrada e publicada pelo alemão *Curt Unkel*.

Edição Inpyrũ (2016)

A proposta da edição do *Inpyrũ* (2016) incluía a atualização da versão em língua indígena, de Nimuendajú (1914), para a escrita adotada atualmente pelos Nhandewa-Guarani da Terra Indígena Araribá, e a subsequente tradução dessa narrativa para a língua

portuguesa, a partir do Guarani. A atividade, portanto, era, também, um momento para o estudo e compreensão do Nhandewa-Guarani, tanto para os falantes da língua como para aqueles que eram monolíngues em português.

A narrativa é composta por 47 parágrafos, enumerados, na edição original, por numerais romanos. Na elaboração da edição *Inypyryũ* (2016), mantivemos a organização dos parágrafos e sua numeração, tal qual a publicação original. Metodologicamente, foram seguidos os seguintes passos⁴:

- ✓ Descrição histórica sobre a vida de Nimuendajú e a respeito da escrita da narrativa publicada em 1914;
- ✓ Leitura do parágrafo da edição original;
- ✓ Interpretação do parágrafo lido⁵;
- ✓ Atualização da escrita do parágrafo conforme ortografia adotada pelos Nhandewa-Guarani;
- ✓ Discussão e tradução oral do parágrafo, a partir do Nhandewa-Guarani.
- ✓ Registro escrito da tradução do parágrafo.

Trata-se, portanto, de uma edição interpretativa, por ter sofrido intervenções e recebido atualizações ortográficas, além da inserção de notas explicativas, quando se julgou necessário. Borges e Souza (2012) falam a respeito de duas características principais de uma edição interpretativa:

⁴ Todas essas etapas foram efetuadas em oficinas realizadas com os professores Nhandewa-Guarani, na escola da aldeia, e com a participação de alguns dos falantes nativos, pais e avós dos mesmos professores.

⁵ Essa etapa sempre trazia reflexões culturais importantes. Era o momento de resgate da memória cultural, apoiado pela presença dos mais velhos, que em várias seções nos ajudaram na interpretação dos parágrafos, que era sempre profunda, para adultos e crianças que nos acompanhavam.

[1] edição crítica de um texto de testemunho único; nesta situação, o editor transcreve o texto, corrige os erros por conjectura (*emendatio ope ingenii*) e registra em aparato todas as suas intervenções. [2] Edição de um texto de testemunho único ou de um determinado testemunho isolado de uma tradição, destinada a um público de não-especialistas: para além da transcrição e da correção de erro, o editor actualiza a ortografia e elabora notas explicativas de carácter geral. (DUARTE, 1997, verbete apud BORGES; SOUZA, 2012, p. 31)

Segundo Borges e Souza (2012, p. 30-31), diferentemente de edições fac-similar e diplomática, que fazem uma representação documental do texto, na edição interpretativa apresenta-se um texto crítico, que incluirá uma série de decisões:

Adverte-se ainda para o fato de que ajustar na transcrição os sinais de pontuação e diacríticos, como a divisão de palavras e emprego de maiúsculas, ao uso moderno, supõe a tomada de uma série de decisões críticas na interpretação do texto, daí justificar-se, dentre outros procedimentos filológicos, o preparo de uma edição interpretativa.

A seguir, ilustram-se, a partir do primeiro parágrafo da narrativa, de que forma foram feitas algumas das adaptações ortográficas, a partir das convenções de escrita definidas pelos Nhandewa, ajustes na forma de algumas palavras e inserção de notas explicativas⁶:

⁶ Segundo Borges e Souza (2012, p. 30), mesmo em uma edição interpretativa, quando não há intervenções a fazer, o texto é reproduzido diplomaticamente, ou seja, uma pura e simples transcrição do texto antigo.

NIMUENDAJÚ (1914)

Ñanderuçu ou peteĩ pytũ avytépy añoi ojicuaá. Mbopí recoypý ojogueroá pytũ avytépy. Ñanderuçuú oguerecó apotiáre cuaray. Aépy oguerú Yvyrá joaçá recoypý, omoĩ ñanderováí coty, opyrũ iáno, oiñypyrũ ma yvý. Coã y Yvyrá joaçá recoypý opytá voi terí yvý ytáno. Omoatá mánamo yvý ytá, yvý oá ma. Upé vaegui ogueraá y.

REESCRITA ARARIBÁ (2016)

I. Nhanderu wutsu ou peteĩ pytũ awyté-py⁷ anhoĩ odjikwaá. Mbopi reko ypy⁸ odjogwero'a pytũ-ywyté-py⁹. Nhanderu wutsu ogwerekó opotxi'a-re kwaray. A'épy ogweru wyyrá-djoatsá rekó ypy, omoĩ nhanderováí koty, opyrũ i'ãro, onhepyrũ ma ywy. Ko'aỹ wyyrá djoatsá reko ypy opytá voi teri ywy ytá rõ. Omoatã ma ramõ ywy ytá, ywy o'á ma. Upé wa'e-gwi ogweraá yy.

TRADUÇÃO ARARIBÁ (2016)

I. *Nhanderu wutsu* veio na escuridão, apareceu sozinho. Os morcegos ancestrais brigavam entre si no meio da escuridão. Nhanderu wutsu tinha o sol em seu peito. Então, ele trouxe o *wyyrá-djoatsá reko*¹⁰, o colocou ao leste, pisou em cima e logo começou a terra. Hoje, o *wyyrá-djoatsá reko ypy* fica, então, como suporte da terra. Se ele puxar o esteio da terra, a terra cairá. De lá ele trouxe a água.

⁷ O termo *awyté* é a forma Nhandewa da palavra *apyté* = 'centro, meio' (cf. Ayvute ryru Avá Guarani, p. 35).

⁸ Decidimos traduzir *Mbopi reko ypy* para 'os morcegos ancestrais' em virtude do termo *ypy* significar 'princípio, primitivo'. (cf. Cadogan, 1959). Esse termo é traduzido por Castro e Emmerich (1987, p.143), como "eterno".

⁹ Cadogan utiliza o termo *yvy mbyte*, definido por ele como: "Centro de la Tierra, lugar sagrado en donde está situada la fuente <<Ygua Yvu>> o <<Y Ete>> de onde surgió la madre del héroe solar; algunos informantes emplean el término **Yvy Puru'ã**, Ombligo de la Tierra". (Cadogan, 2011).

¹⁰ "A cruz eterna de madeira (**wyyrá joaçá rekó ypy**) orientada pelos pontos cardeais, que **Nhanderuçuú** emprega como base da terra, parece compartilhar apenas a forma e o material com a cruz dos cristãos. Ela corresponde à cruz que nos ornamentos norte-americanos se encontra como símbolo frequente das quatro direções celestes." (Nimuendajú, 1914).

1. Atualização ortográfica:

ñ > **nh** [ⁿ]; **j** > **dj** [dʒ]; **s** > **ts** [ts̺]; **v** > **w** [v] ~ [w]; **c** > **k** [k] etc.

2. **Acentuação e escrita:** acentuação da sílaba tônica, quando não nasal: ou > ouí; uso do hífen antes das posições: avytépy > awyté-py.

3. Atualização da escrita:

- *ojogueroá*, transcrita como *odjogwero'a*, com o uso do apóstrofo antes da última vogal tônica, diacrítico utilizado na língua Guaraní para representar a oclusiva glotal [ʔ], um fonema bastante produtivo na língua.
- *Mánamo*, transcrito como *ma ramõ*

A atualização acima se justifica pelo fato de que na língua Guaraní as soantes [+contínuas]: /v, **R**, j, uɣ, fi/, quando precedem vogais tônicas nasais sofrem um processo de harmonia nasal, ou seja, são realizadas como nasais. Assim, um tepe oral [**R**] é produzido como tepe nasal [**R̃**] em contextos de espalhamento nasal. É muito comum que estrangeiros, que não distinguem um tepe nasal em seu inventário fônico, percebam esse som como “n”, um som também alveolar nasal. Ou pode ser, que, exatamente por identificar a nasalidade é que Nimuendajú quisesse representá-la, utilizando para tanto, a nasal alveolar. É comum, tanto para os Nhandewa, como para os Mbyá, Nhandeva e Kaiowá representarem o som com a letra “r”, ainda que a pronúncia seja, como resultado do processo fonológico, produzida como [**R̃**]. O mesmo processo de escrita é observado na palavra *ytáno*, atualizada para *ytá rõ*.

Alguns aspectos relacionados à tradução do Inpyrũ (2016)

O processo de tradução para a língua portuguesa foi valioso no que tange ao estudo da língua. Nesse processo, foram retomados e elucidados aspectos estruturais e organizacionais da língua, lançando mão do conhecimento que temos da língua e do acervo de dicionários e gramáticas disponíveis.

No trecho abaixo, a frase em negrito, mostra um processo de reduplicação da raiz verbal, repetição da raiz lexical do predicado, para expressar um aspecto durativo, repetitivo etc. (CERNO, 2013). Na língua portuguesa, a frase “**foi atrás do marido, foi**”, pode soar estranha, e sem dúvida, não consegue expressar o que é dito em Guarani. O que se pretende é mostrar que o processo dura um tempo, é reiterado, repetido. Nesse caso, como foi feito em outros, o sentido literal foi mantido, por decisão dos próprios Nhandewa.

VI. Embirecó omaé jevý cýgui óúvy óypy. Omaéno ndoicovéi ma Ñande-ruvuçu. Embirecó oipyý caayguá, omondé tacuá avé, oce onimbojeré, **oó omé raquycuéri, oó.**

VI. Embirekó omaẽ djiwy koyi-gwi óú-wy oy-py. Omaẽ rõ ndoikoweiry ma Nha-nderuwutsu. Embirekó oipyy ka'aygwá, omondé, takwá awií, otsẽ onimbodjeré, **oó omẽ rakykwery, oó.**

VI. A esposa veio de novo da roça para a casa. Quando ela chegou *Nhande-ruwutsu* não estava mais. A esposa pegou o *kangwaá*, o embornal e também o *takua*, saiu, dançou, **foi atrás do marido, foi.**

Não foram feitas, portanto, adaptações para a estrutura da língua portuguesa, mas mantida a organização da língua Guarani. Observe-se o exemplo a seguir.

XXXI. Então vinha chegando o Anhãy: “Suba, chacoalhe para mim!” Então, subiu, derrubou o quati, ele matou o quati. Então disse Nhanderyke’y: “Não me mate, tio!” Então disse: “Não, não mato você, desça!” Quando ele vinha descendo, perto do chão, bateu nele também, derrubou para perto. Então no matar dele, ele estalava e estalava.

Um exemplo bastante ilustrativo da diferença de uma tradução feita a partir da versão do mito em alemão, para uma tradução feita a partir da versão anotada na própria língua indígena, encontra-se no parágrafo XXXV. Nele comparece duas vezes a forma **Mocoĩvae** (NIMUENDAJÚ, 1914, p. 391; NIMUENDAJÚ, 1987, p.139), que na ortografia atualizada do Nhandewa é **Mokõi’i wa’e** (*Inyprũ*, por MARCOLINO et al., 2016, p. 22). A versão para o alemão, de Curt Nimuendajú, traduziu isso por “*die Zwillinge*” (NIMUENDAJÚ, 1914, p. 398), ou seja, “*os gêmeos*” (como aparece na versão brasileira de Emmerich & Castro, 1987, p.149). Os falantes Nhandewa, porém, não hesitaram em traduzir isso por “*os doizinhos*” (a palavra **mokõi** está acompanhada do sufixo diminutivo ‘i), como se vê na publicação que resultou desse trabalho (*Inyprũ*, por MARCOLINO et al., 2016, p. 38). Vale registrar que, efetivamente, a narrativa mítica claramente indica que um dos irmãos é filho de *Nhanderu wutsu* e o outro é filho de *Nhanderu Mba’ekwaá*, portanto, talvez o termo *gêmeos* não caiba nesse caso, do ponto de vista indígena.

Em outras passagens, os falantes nativos não consideraram válido buscar uma palavra portuguesa como tradução para algum termo muito específico da cultura material ou imaterial Nhandewa-Guarani. Em uma delas, a palavra indígena é **opopyguá** (parágrafo XLI; NIMUENDAJÚ, 1914, p. 392), que acabou traduzida, na versão alemã, para *Aurüstung* (p. 399), que corresponde, em Português, a “*equipamento*” (como consta na versão de Emmerich & Castro, p. 150). Na edição indígena, de 2016, a palavra indígena é conservada na tradução ao português, com uma nota etimológica tirada de outra

passagem de Nimuendajú (*Inyprũ*, por MARCOLINO et al., 2016, p. 40).

Efeitos do *Inyprũ* no dia a dia dos Nhandewa-Guarani

É importante dizer que nesse processo conseguimos avanços que não imaginávamos no seu início, como o aumento dos falantes proficientes na aldeia. O trabalho com esse texto sagrado trouxe a participação dos falantes que, em sua maioria, não são alfabetizados. O material de apoio servia sempre para despertar a memória e trazer explicações para fatos que são, muitas vezes, do conhecimento exotérico. Os textos lidos em Guarani, transcritos por Nimuendajú, ressoavam na mente e no coração daqueles que guardavam na memória oral esse tesouro, e pelo contexto sabiam esclarecer a que deveria se referir cada passagem. Esse foi o momento de resgate da memória e da identidade Nhandewa-Guarani para muitos dos participantes.

Durante o trabalho de discussão desse texto, os Nhandewa-Guarani refizeram sua casa de reza, a *Oy-Gwatsu*, e houve um tempo maior de cerimônias na comunidade. Os Nhandewa acreditam que a casa de reza é o local da iluminação, lá é que a mente se abre para receber as mensagens e compreender os embates da vida, aqui na terra imperfeita.

Durante a 6ª Oficina, animados pelo enredo se dispuseram a apresentá-lo em forma de teatro e tiveram muito sucesso na representação dos personagens e nas falas em Nhandewa. Destacamos o fato de que a encenação foi toda apresentada na língua indígena, ainda que alguns precisassem recorrer ao texto escrito. Essa etapa foi significativa por ter envolvido as crianças, que não apenas participaram da encenação, como produziram uma série de desenhos, alguns, inclusive, inseridos na edição final. Foi um dia festivo na aldeia.

Outro aspecto importante foi a reflexão, a partir da narrativa, sobre a relação da comunidade com a terra e com os frutos dela. Destaca-se o fato de que, na narrativa, os frutos são criados por *Nhanderyke'y*. Os Guarani sempre caminharam levando consigo as

sementes sagradas – do milho, por exemplo – reservadas após as colheitas e repassadas de uma geração a outra. A partir da produção para o mercado, foram perdendo o que lhes era próprio, passando a plantar sementes vindas do comércio dos não indígenas. Coincidiu com o tempo do projeto que um grupo voltou a trabalhar nas roças familiares. Nesse tempo, a escola decidiu fazer uma horta para reintroduzir as sementes indígenas e as comidas indígenas na merenda escolar.¹¹ Essas e outras ações, a nosso ver, receberam, em certa medida, inspiração do trabalho na edição do *Inypyriũ*.

A elaboração de um trabalho como este, em uma aldeia, ou especificamente em uma escola indígena, dando completa autonomia e autoridade aos legítimos representantes das narrativas, tem como mérito oferecer à comunidade indígena um material de leitura em sua língua como mecanismo para a atualização, valorização e fortalecimento da língua, sem deixar de mencionar aspectos culturais que podem ser retomados e revivificados.

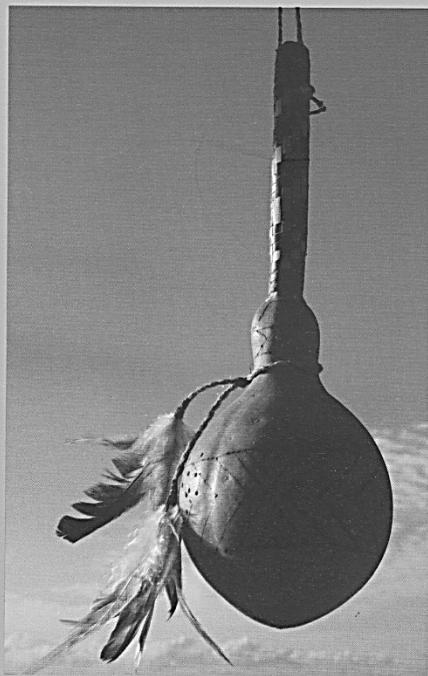
¹¹ O trabalho da horta foi feito sob orientação de Gilberto Machel e Marília, membros da Kamuri, segundo a concepção de agricultura sintrópica. Algumas sementes de milho antigas, empregadas ali, foram obtidas em uma aldeia Guarani do Rio Grande do Sul.

Referências

- BORGES, R. S.; SACRAMENTO, Arivaldo; DANTAS, E.; ALMEIDA, I. (2012). Filologia e Edição de Texto. In: Rosa Borges et al. (Orgs.), *Edição de Texto e Crítica Filológica*. Salvador: Quarteto Editora, v. 1, p. 15-59.
- CERNO, Leonardo. (2013). *El Guaraní Correntino: fonología, gramática, textos*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 302pp.
- D'ANGELIS, Wilmar R.; VEIGA, Juracilda. (2016). Curt Nimuendajú e o texto sagrado Inyprũ. In Claudino Marcolino et al., *Inyprũ: narrativa sagrada da criação do mundo*. Ed. bilíngue. Brasília: FUNAI, p. 7-10.
- MARCOLINO, Claudino et al. (2016). *Inyprũ: narrativa sagrada da criação do mundo*. Ed. bilíngue. Brasília: FUNAI.
- NIMUENDAJÚ UNKEL, Curt. (1914). Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 46, p. 284-403.
- _____. (1978). *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guarani*. Ed. por Juergen Riester G. Lima, Peru: Centro Amazonico de Antropologia y Aplicacion Practica.
- NIMUENDAJÚ, Curt. (1987). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC / Editora da Universidade de São Paulo.
- PIERRI, Daniel Calazans. (2018). *O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbyá sobre a existência*. São Paulo: Elefante.
- SCHADEN, Egon. (1959). *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. [2ª ed.]. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura.

INYPYRŪ

*Narrativa sagrada
da criação do mundo*



Narrativa mítica Nhandewa-Guarani (bilíngue)

(2016)

