

O Perspectivismo Guarani Como um Personalismo Fenomênico

Pedro Murilo Alves Zaak Saraiva

Resumo – O estudo comparativo dos diferentes sistemas de pensamento especulativo e de natureza argumentativa, inferencial e universal da humanidade, chamado Etnofilosofia, apresenta diversas proposições e metodologias para abordar a interpretação da etnografia, tal como a etnografia Guarani, Através de uma análise comparativa da literatura relacionada às tradições religiosas e ao pensamento especulativo guarani, analisando este último como um todo coeso e sistemático ao invés de não-estruturado, o presente artigo procura propor especificamente que as crenças dos atuais povos guarani – respectivamente os Mbyá, os Kaiowá e os Nhandeva – analisadas segundo o conceito de 'perspectivismo', se categorizam fundamentalmente como um personalismo, e também como um fenomenismo de cunho idealista. Para o guarani, tudo o que existe, existe como fenômeno para o sujeito, cuja ordem e causa se encontram nos sujeitos divinos, nas plataformas celestes, ao contrário do fisicalismo ou naturalismo ocidentais, onde o princípio unificante das subjetividades é a natureza ou a física, anterior à vida e à portanto ao sujeito.

Palavras-chave: Etnofilosofia; Etnografia; Perspectivismo Ameríndio; Cosmologia Guarani.

Guarani Perspectivism as a Phenomenical Personalism

Abstract – The comparative study of humanity's various systems of speculative thought and with argumentative, inferential, and universal nature, known as Ethnophilosophy, offers diverse propositions and methodologies for interpreting ethnography, such as that of the Guarani people. Through a comparative analysis of literature regarding Guarani religious traditions and speculative

thought – viewing the latter as a cohesive, systematic whole rather than an unstructured one – this article specifically proposes that the beliefs of contemporary Guarani peoples (the Mbyá, Kaiowá, and Nhandeva), when analyzed through the concept of "perspectivism," are fundamentally categorized as a form of personalism and an idealist-leaning phenomenalism. For the Guarani, everything that exists does so as a phenomenon for the subject, with its order and cause rooted in divine subjects located on celestial platforms; this stands in contrast to Western physicalism or naturalism, where the unifying principle of subjectivities is nature or physics—entities that precede life and, consequently, the subject.

Keywords: Ethnophilosophy; Ethnography; Amerindian Perspectivism; Guarani Cosmology.

1. Introdução

Dentro da etnofilosofia – isto é, o estudo comparativo dos diferentes sistemas de pensamento especulativo e de natureza argumentativa, inferencial e universal da humanidade – encontram-se diversas proposições e metodologias para abordar a interpretação de uma etnografia vasta, tal como a guarani, proposições estas presentes de modo variavelmente abrangente desde o quinhentismo até meados do século XX, onde a etnografia se encontra com a tradição oral em Cadogán (1959), Schaden (1982) e Nimuendajú (1908[2014]).

A princípio, parte-se da premissa de que conceitos podem ser apreendidos, compreendidos e analisados interculturalmente; que conceitos podem assemelhar-se ou coincidirem entre culturas, de modo que em que pese haja um fundo virtualmente infinito de ideias e conceitos, podemos perfeitamente transpor à apuração de ideias guaranis partindo de lentes ocidentais, sem deturpá-las, sendo a recíproca igualmente verdadeira

A etnografia guarani, no período colonial, se deu a analisar os guaranis pelas lentes cristãs, de forma que a ‘terra sem males’ ou a figura mítica de ‘Pay Sumé’, por exemplo, foram interpretadas pelos jesuítas, dentro de suas lentes cristãs como o ‘reino dos céus’ ou ‘São Tomé’. Entretanto, em que pese o fato de que, desde os primeiros cronistas e exploradores até a atualidade, tenha-se introduzido na antropologia uma suspensão de juízos de valor na etnografia, sob a égide do relativismo cultural, isto não significa que a dissertação de mestrado de Viveiros de Castro, por exemplo, que utiliza de conceitos presentes em Deleuze e Guattari (1995; 2010) para esclarecer o que pioneiramente chamou de ‘*Perspectivismo Ameríndio*’, seja um produto acabado, de descrição perfeita do pensamento indígena, especificamente o guarani.

Através de materiais bibliográficos da etnografia, especificamente guarani, propor-se-á aqui que a caracterização do pensamento guarani como um não-estruturalismo, alheio a justificações verticais do conhecimento, e em especial, não essencialista, é um contrassenso, artificialmente transpondo os conceitos de Deleuze e Guattari aos Guarani, mas incapaz de atingir uma caracterização apropriada.

Assim, procurar-se-á demonstrar, finalmente, que a cosmovisão guarani, em sua essência, trata-se de um personalismo, e de um fenomenismo idealista, antes de se tratar de um perspectivismo. Melhor explicado: o sujeito, entendido pelo indígena como aquele dotado de consciência e vontade, precede a perspectiva, e serve como aporte para a sua existência, entendida pelo indígena como uma disposição em relação a fenômenos, chamados perceptos.

2. Discussão Teórica

Nesta seção são discutidos teoricamente os principais aspectos do personalismo guarani e do perspectivismo, de acordo com as fontes e autores relacionados.

2.1. Explicação do Sujeito, Prelúdio a uma Proposição de 'Mundo'

O perspectivismo ameríndio, como o nome sugere, se funda na ideia central de que a perspectiva subjetiva é base ontológica do mundo, de forma que a cultura precede a natureza, isto é, o sujeito, entendido como aquele dotado de consciência e vontade, serve de aporte para a existência da cultura, entendida como o que o sujeito, de sua própria essência e volição, faz de si mesmo, inclusive o corpo, sendo a natureza aquilo não abarcado pela vontade do próprio sujeito, mas do outro. Assim, o 'outro', ou, como em alteridade vemos tais outros como não-humanos, é entendido como resultado posterior da cultura, anterior e primeira, em um sentido ontológico.

Assevera o perspectivismo: 'Só existe algo, enquanto existe para alguém', desse modo, não existe um princípio material, numinoso ou alheio ao observador, de fato: existem diferentes humanidades e seus corpos e suas roupagens, denominação dada por Viveiros de Castro (1996) ao invólucro de todos os seres, a esconder a sua humanidade interior.

Desta forma, seres como vegetais, animais, minerais e astros, escondem uma humanidade interior, embora em nossas relações com esses entes não nos reconheçamos mutuamente como humanos, produzindo uma assimetria categórica a condicionar as nossas relações com todo o cosmos, fundamentalmente personalista, isto é, composto essencialmente de pessoas e de seus perceptos.

No que concerne, então, o conceito indígena perspectivista de ‘mundo’, poder-se-ia perguntar o leitor não familiarizado, como se dão as relações entre sujeitos, em um mundo onde tão somente existem sujeitos e suas respectivas perspectivas.

Melhor colocado, como não cair em um solipsismo, ou então em um 'solunostrismo', com a licença da palavra, onde somente *nhanderekova'e* (aqueles que vivem a nossa perspectiva, habitus, modo de vida), partilham do mesmo mundo que nós? De fato, se os outros seres (os animais, as plantas, os astros) não partilham da nossa perspectiva, e inexiste um meio físico como via interativa das subjetividades, poder-se ia pensar que estão completamente em outro mundo, aqueles que não vemos com veêm-se.

Dentro dos conceitos ‘ocidentais’ de mundo, onde a natureza precede a cultura, o mundo natural, totalidade do físico, espaço-temporal, situado fora do indivíduo e dele independente, serve de meio para a interação entre indivíduos. Nesta concepção, que abarca muitas culturas e pensamentos, o indivíduo compartilha com qualquer outro uma estrutura da qual ambos são produto posterior de sua existência, e assim sendo, o físico é meio para qualquer comunicação.

2.2. As Relações nos Mundos Ditos ‘Perspectivistas’

O indígena perspectivista, situa o meio da interação que torna o conceito de mundo, enquanto estrutura da qual todos sujeitos compartilham, possível, através do percepto, em semelhança e diferença entre os sujeitos.

O sujeito, enquanto, novamente, dotado de consciência e vontade, na totalidade de seus perceptos, e sua inclinação volicional para estes, forma a sua perspectiva. Nesse sentido, o percepto, enquanto realidade fenomênica para os indígenas perspectivistas, é suficiente em sua ontologia, e não se trata de uma ‘representação’ de um mundo exterior (PANSICA, 2008, pg. 23.), e dentro desta suficiência, só existe o percepto, entendido pelos perspectivistas como a totalidade das coisas do mundo:

> No multinaturalismo isso não acontece: o ‘objeto’ (que, aqui, vem entre aspas) não existe como coisa em si, mas como coisa para alguém. Ou seja, enquanto no multiculturalismo relativista a abordagem do sujeito ao objeto se dá como uma relação exterior e representacional, no multinaturalismo

> perspectivista a relação do sujeito ao objeto é “interna e genitiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 384).’

Como já previamente explicado, se a realidade indígena é formada por sujeitos e pontos de vista, como pretende-se aqui argumentar, a relação entre indivíduos se torna impossibilitada pelos meios ocidentais da matéria como via comunicativa entre as subjetividades, produtos supervenientes da matéria biológica.

Entretanto, Viveiros de Castro (2000) e Stolze Lima (1996) são taxativos em categorizar como profundamente relacional a estrutura cósmica perspectivista ameríndia. Stolze Lima em 'O Dois e seu Múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi' descreve o significado dado à caça de porcos para os Yudjá, da qual existe uma nítida relação *intraespecífica*, entre as subjetividades que se reconhecem mutuamente como humanas, e uma relação *interespecífica*, entre as subjetividades que não se reconhecem mutuamente como humanas.

Um fato fundamental para o cosmos Yudjá, povo da família etnolinguística tupiana, que inclui os guarani, é que seres entendidos como naturais, estão sempre a relacionar-se com a humanidade, ainda que por via de sua roupagem. Mais ainda, o xamã, sacerdote que tem a função de comunicar-se interespecificamente, tem a capacidade de acessar, em certos parâmetros, a perspectiva própria dos seres, o seu corpo.

A humanidade indígena, aquela que mutuamente se percebe como tal, compartilhando, além da corporalidade, constructo de sua alma, compartilha também pontos de vista com relação aos outros sujeitos, que se dão do mesmo modo, se unem e/ou se separam pela identificação, em igualdade ou diferença do ponto de vista, como inclinação do sujeito.

O ponto de vista, chamado para os guarani de *Teko*, modo de ser, de perceber e de agir, habitus, modo como se encaram determinados entes, interagem com outros *Teko* por igualdade, similitude e diferença, assim, sujeito (aba, homem.) a1 e sujeito a2, da mesma espécie, se encaram mutuamente como 'a', e, encarando se como 'a', veem sujeito j1, como j (jaguar), relação intraespecífica.

De modo contrário, sujeito j1, encara-se como 'a', mas encara a1 e a2 como t (tapir), mas apesar disso, sujeitos j1 e a1, encaram k1, como k (kuri'ý, araucária), deste modo se dão as relações interespecíficas, em que pese não se encarem mutuamente como humanos. Como pode-se perceber, não é uma totalidade de miradas que se destoam, mas as que são semelhantes que permitem potenciais relações.

Os perceptos de dois Guarani com relação a um determinado animal, se dão não em mesma exata identidade, impossível pelo próprio conceito de subjetividade. Mas ambos o percebem como animal em vista de sua roupagem, que carrega propriedades particulares como a pelagem e sua cor, e portanto, apreendem a mesma forma de relação com as espécies, sendo, por exemplo, na relação com o animal se dando como potencial caça, ou como predador, melhor esclarecido, não tem a mesma percepção do animal, mas o entendem como animal, tendo seus perceptos do mesmo condicionados pela mirada, e também o escopo da relação determinada por essa relação de 'humores' entre os seres.

O ponto de vista, que se dá volicionalmente ou não, está, em condições relacionais, como causador dos perceptos particulares, entretanto, o sujeito, enquanto aporte do ponto de vista, está sempre em imprevisível potencial, de atravessar o ponto de vista já formado, e lhe ter perceptos incutidos, que se diferenciam da inclinação formada por seu ponto de vista. Nas relações entre sujeitos, mais especificamente as interespecíficas, por exemplo, os xamãs, de forma onírica, podem transitar entre os diferentes pontos de vista, assim, tomar pontos de vista diferentes dos já construídos empiricamente, acordado, na sua condição subjetiva.

De igual modo, um percepto particular de uma entidade com certas capacidades especiais, pode se impor, atravessando o ponto de vista do sujeito, de forma que, em diferentes culturas perspectivistas, espíritos podem, por exemplo, causar um percepto diferente do construído pela subjetividade humana, encontro no qual o indígena não abandona sua perspectiva, mas tem lhe incutido perceptos diferentes do seu mundo subjetivamente construído, em suas inclinações já estabelecidas com relação a outros sujeitos, de forma que como roupagem ou corpo, isto é, como díspar ou par da auto perspectiva do sujeito apreendido, os perceptos atravessam a perspectiva do afetado, e se colocam no sujeito, que naquele percepto, enxerga os seus semelhantes como diferentes, e/ou diferentes como semelhantes, se colocando, portanto, como um percepto distinto do ponto de vista construído na subjetividade, atravessando, portanto, as construções habituais, para colocar-se, em uma instância, de modo distinto.

É possível também, a mudança de perspectiva, descrição de Stolze Lima (1996) já supracitada em sua etnografia dos Yudjá em relação a caçada dos porcos nativos, no qual se descreve claramente o perigo da caçada falhar, e transcorrer no caçador passar a enxergar os porcos seus companheiros, enxergando a sua subjetividade humana, e passando a de fato, encará-los como humanos, para além de mudar sua inclinação em ter equivalentes perceptos, embora, no material descrito, destoem

ainda, ou ainda mais, certas miradas, relativas por exemplo, apurando uma diferença cada vez mais evidente, por exemplo, em relação ao alimento consumido.

Em resumo: o caçador pode passar a ver o porco como humano, mas pode não ser capaz de começar a enxergar seu alimento como alimento.

Certas alteridades, nesse sentido, estão dadas como instransponíveis, a diferença de perspectivas cada vez que se aproxima, evidencia uma diferença, nunca se igualando, sendo este, outro modo de apuração de relações para além da aproximação.

Viveiros de Castro (2000), explica de dois modos o encontro entre subjetividades, a criação de uma relação, onde nenhuma relação existia. Inicialmente em seu artigo intitulado 'Atualização e contra efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco', vem a explicar o modo, como nas sociedades amazônicas por ele estudadas, a afinidade genérica, na qual existe uma infinidade de potencialidades se torna consaguinidade, denominada ‘atualização’, e como a consaguinidade se distingue, denominada ‘contra efetuação’. A contra efetuação, é entendida enquanto uma apuração de vínculos, que une as perspectivas em um sentido, e as separa em outro, como o casamento, torna-se similar ao cunhado, mas nunca idêntico, em virtude do fato de que se tem relações com a esposa, enquanto o cunhado não. Em um modo não-estruturalista, é essencialmente uma explicação, pioneira de Viveiros de Castro, da relação de afinidade como uma identificação genérica, e da consanguinidade como uma relação ambivalente, que no que as une, também distingue as partes.

É fundamental, nestes encontros de perspectivas chamados de contra efetivos, a presença de uma dualidade volitiva, em relação a determinado objeto dos sujeitos. O cunhado não mantém relações com sua irmã, o caçador não bebe lama, onde os porcos veem cauim.

Essa dualidade, que se dá em positivo/negativo, benéfico/maléfico, útil/inútil, é marca chave da ética, medicina e sociedade perspectivista indígena, de fato, observa-se como nem tudo convém a todas as espécies, e a transferência de 'humores' como fenômenos da alimentação, por exemplo, podem se transferir entre as espécies, e devem ser feitos de maneira adequada.

O guarani não deve consumir a carne de animais lentos, para não se tornar lento tampouco deve consumir como a onça, pois se 'jaguarizaria'.

Não se discutirá esse aspecto ético ou medicinal da fenomênica guarani, mas exemplificando essas relações perspectivistas, observa-se de fato, uma díade relacional, onde um sujeito e outro, se assemelham ou se distinguem na percepção e vontade, com um objeto terceiro mirado, sendo assim,

toda relação, em seu aspecto volicional, se observa também carregada de uma certa teleologia, que resulta em efeitos tangíveis no mundo interior das espécies, a todo momento que a relação ocorre.

Um jaguar pode ter seu mundo interior escondido de nós, mas percebemos um jaguar, e se ele realizar suas volições, morremos, exemplificando, o aspecto duplo perceptivo/volitivo das relações que se dão entre pares.

Essa dualidade teleológica, que se dão entre sujeitos, explicam, depois da similitude e alteridade entre perspectivas como potencialidade de relações, como as supracitadas formas de apuração de relações, incutem efeitos tangíveis no interior das humanidades, nas relações interespecíficas, o efeito se observa na própria corporalidade, objeto da ímpar mirada mútua, uma vez que a roupagem do ser humano, por exemplo, é objeto positivo da onça, e a roupagem da onça, por sua vez, é objeto negativo do ser humano.

De equivalente modo, no encontro descrito por Tânia Stolze Lima (1996), na contra efetuação do caçador que se perde entre os porcos, ele continua tendo uma perspectiva negativa com relação ao 'cauim' dos porcos, detalhe importante é que o caçador vê lama aonde originalmente via água, na instância mirada do cauim, fato que demonstra a natureza contra efetiva do encontro.

Os pares comparados, são pares por excelência, uma vez que a impossibilidade da adição de um terceiro no esquema relacional indígena é encarada como dada, uma vez que ao adicionar ume terceiro a relação, não se faz outra coisa, senão criar mais duas relações distintas da original.

A análise etnográfica dos perspectivistas, é unânime em aceitar o ponto de vista como fundamentalmente alicerçado na relação entre dois sujeitos, nunca mais. De modo que os perceptos dos homens em relação aos porcos, independem, por exemplo, de sua relação, distinta das relações destes, com terceiros.

Em suma, este conceito de mundo, se dá de relações de perceptos, aportados pelos sujeitos, no que concerne aos guarani, também para eles, as relações entre sujeitos se dão pela diferença e semelhança entre perspectivas, unindo todo o mundo, chamado por eles 'yvyrupá' (conjunto de toda a terra), equivalente em escopo e escala, ao nosso mundo material, efetivamente.

Esta leitura de dualismos relaciona-se diretamente à 'ideologia bipartida' ameríndia, conceito introduzido pelo estruturalista Levi-Strauss, explicando um modo de relação entre modelo e imagem, presente fortemente nas concepções tupianas de mundo, no qual, mais amplamente, a dualidade se faz presente no processo genitivo dos entes, explicando de determinada forma a relação entre modelo e imagem. Colocado por Pierri (2013):

> *São múltiplos os seres que povoam as plataformas celestes, criados como desdobramentos um dos outros. A unidade sempre encerra uma dualidade, e a dualidade sempre contém uma tríade, que se desdobra em outra dualidade, sucessivamente, sem cessar. O Dois povoa o Um, o Três povoa o Dois e o Múltiplo povoa o Três.*
>
> *Inicia-se pelo desdobramento de Nhanderu Tenonde no demirgo Nhamandu (Sol), um dos Pais das Almas, mas ele também se desdobra em Karai Ru Ete, Jakaira Ru Ete, Tupã Ru Ete, da mesma maneira como a Anta desdobra-se em Capivara, que se desdobra em Cotia, que se desdobra em Preá. "De um ser podem surgir várias nações", dizia o karai das Bicicletas de Nhanderu. Nos cantos recolhidos em Cadogan (1997[1959]: 36-37) dizia-se de cada um dos Pais das Almas que foram criados para serem "verdadeiros pais das palavras-almas de seus futuros numerosos filhos"* (PIERRI, 2013, pp: 103-104).

Efetivamente, a ideologia bipartida, introduzida como uma forma de explicação relacional entre imagem e modelo dentro do contexto mitológico, afim de fazer sentido, através de uma conjunção, dos dualismos presentes no funcionamento cosmológico das histórias ameríndias analisadas. Explica, ontologicamente, o processo generativo fundamental para o funcionamento estrutural na metafísica perspectivista, inclusive a guarani.

2.3. A Explicação Cosmogônica Guarani, Apuração de Conceitos

Esse esquema relacional destrinchado, trata, evidente, do conceito guarani equivalente ao de física (natureza), e da episteme (conhecimento), entretanto, ao explicar o modo de se conhecer e se relacionar, como o sujeito sendo construído a partir de relações, ignora-se o fundamento metafísico que justifica e orienta o funcionamento de ambos percepto e perspectiva. no 'funcionamento estrutural da metafísica perspectivista' descrito por Pierri (2013; 2018). tentados seriamos, com o conhecimento limitado a estes modos imprevisíveis de relação, a nos satisfazermos com uma leitura não-estruturalista, do sujeito em constante e ampla formação e reformação, pela atualização e contra-efetuação.

Viveiros de Castro, eminente no campo da antropologia, etnologia, e imputa-lhe aqui também, na etnofilosofia, produz um sistema a partir deste horizonte conceitual, que coloca aos ameríndios uma certa simetria epistêmica entre as diferentes humanidades povoadoras do mundo: nesse sentido, a justificação do conhecimento, seria uma teia perspectivista, onde o objeto analisado só se entende pelo fundo relativo da mirada, nesse modelo, estando definido em relação a em qual direção ele se conecta, de modo que se a nada ele se conecta, ele simplesmente não existe, reiterando a máxima de acordo com a qual algo só existe para alguém no perspectivismo.

Desta forma, não haveria então certamente um modelo unificador a justificar o conhecimento, de modo que não haja um verticalismo de justificação, dito de outro modo, o nosso sangue, é tanto nosso sangue, quanto cauim da onça, deste modo, a partir de Viveiros de Castro, entende-se um não estruturalismo, mas uma cadeia compartilhada de diferentes miradas

De todo modo, não ignorando, unilateralmente, fundamentos de ordem além do yvyrupá, dentro do pensamento guarani, evidencia-se um idealismo e um personalismo, ainda que em senso *tout court.*

Observemos, os primeiros trechos do *Ayvu Rapyta,* literalmente: 'base da fala/alma', melhor traduzido por 'fundamentos del lenguaje humano', coletânea fundamental dos guarani Mbyá da província paraguaia do Guairá, estudados por Leon Cadogán (1959):

'1. Ñanderu papa tenonde,/ Nosso Pai Último Primeiro
Gueterã ombojera / Fez desabrochar-se o que seria seu Corpo
Pytũ ymágui / Da treva antiga
2. Yvára pypyte / As divinas plantas dos pés
Apyka apu'a i / O pequeno assento redondo
Pytũ yma mbytére / Entre as antigas trevas
Oguerojera / Com estes em curso foi os fazendo desabrocharem
3. Yvára jechaka Mba'ekuaa / Reflexo da sabedoria celeste (divina)
Yvara rendupa / Divino Ouve[1]-Tudo
Yvára popyte, yvára'i / Divinas palmas das mãos, com o cetro (ybyra'i)[1]
Yvára popyte rakã poty / Divinas palmas das mãos, com os ramos das flores
Oguerojera Ñamanduĩ / Foi os fazendo desabrochar, Ñamanduĩ
Pytũ Yma mbytere / No meio da antiga escuridão
4.Yvára apyre katu / Do meio da divina
jeguaka poty / Coroa de Plumas

ychapy recha./ [Eram] Gotas de orvalho
yvára jeguaka poty mbyte rupi / Por entre o meio das divinas flores da coroa de Plumas
guyra yma, Maino i /,O antigo pássaro, o beija-flor
oveve oikovy./ Estava a voar e tremular
5. Ñande Ru tenonde guá / Nosso pai primeiro [Nhamandu]
o yvára rete oguero-jera i / Seu corpo divino foi gerando
jave oikovy / No decorrer de sua evolução
yvytu yma i re oiko oikovy / Existia nos ventos primordiais
O yvy rupá rã i oikuaá eỹ / Antes de haver concebido o que seria a terra
Mboyve ojeupe / Antes de haver concebido
Oyva rã, o yvy rã / O que seria seu firmamento
Oiko ypy i va'ekue / O que seria sua terra
oikuaá eỹ omboyve i ojeupe / O Beija-flor refrescava sua boca
Maino i ombo-jejuruei / O que sustentava Nhamanduí com frutos do
Ñamanduĩ yvaraka a Maino i./ Paraíso foi o Beija-flor
6. Ñande Ru Ñamandu tenonde guá / O nosso pai primeiro Nhamandu
O yva rã oguero-jera eỹ / Anter de haver criado o que seria o paraíso
Mboyve i, / No curso do seu desabrochar
Pytũ A'e ndoechái / As trevas ele não viu
Kuaray oiko eỹ ramo jepe / Ainda que não existisse o Sol
O py'a jechaka re A'e oiko / Pois estava o reflexo de seu coração,
oikovy; / Tremulando;
O yvára py mba'ekuaá py / A sabedoria do céu
Oñembo kuaray i oiny / Estava-se fazendo de Sol'
(CADOGÁN, 1959, p. 13-14, traduzido do guarani para o português por este autor).

Essa gênese transparece o aspecto genitivo da divindade como produzindo como que por participação.

Note-se duas terminologias importantes a descrever a geração divina no texto, '-mbojera' que vem de 'mbo', partícula causadora, 'je' partícula reflexiva, e 'ra', radical de abrir, signifcando no contexto do cântico 'gerar', 'fazer abrir-se' também com o sentido de desabrochar, e 'jechaka', composto do

reflexivo 'je' e do verbo 'echa', ver, significando reflexo, no sentido do texto, o 'olhar para si' de Nhamandu, que gera de si, através de sua sabedoria, algo que o constitui. A sabedoria aqui se trata não de uma relação entre conhecedor e conhecido, mas da constituição da própria consciência de Nhamandu.

A corporalidade divina, tanto quanto o céu, aparecem no canto não como eternas no sentido de não haver instâncias nas quais não-o são, mas explica-se, evidente, um processo do qual ambas vem a ser entre a escuridão antiga, “desabrochando-se”, sendo a descrição do processo criativo de Ñanderu papa tenonde, do contrário, as trevas são claro símbolo da inexistência fora do canto criador de Ñanderu.

A cosmogonia é uma instância celeste indexicada por Ñanderu e, portanto, situa-se fora do tempo e espaço terrenos.

Note-se no primeiro verso 'Gueterã ombojera', traduzido por 'fez desabrochar-se o que seria seu corpo', decomposto, 'guete' significa 'corpo dele' e rã designa futuro do substantivo, isto é, aquilo que ainda será, explica a instância da qual veio a corporalidade divina, das 'trevas primordiais' aonde ainda não era.

Do mesmo modo o céu é citado no sexto verso, segunda linha: 'O yva rã oguerojera eỹ' 'o' denota prefixo de conjugação, do verbo na terceira pessoa. 'yva' é apocope de céu, oguerojera eỹ traduziria-se por 'não tendo o gerado [ainda]'.

Dependem então, a corporalidade, tanto quanto o céu, da criatividade divina para a sua existência.

Desse processo genitivo, interior a divindade, surgem os seres de todas as plataformas celestes inferiores, morada prima das almas e corpos, origem dos seres terrenos, enquanto não somente gerados, mas moldados, organizados e orientados em relação as plataformas celestes.

Também é importante, para além da explicação da sabedoria divina, a explicação dos conceitos atrelados à '*mba'ekuaá'*, 'saber das coisas', como figura no texto, correlatos.

Note-se no terceiro verso, terceira linha, onde *'Yvara rendupa'* aparece por predicado divino como traduzido por 'Divino Ouve-Tudo". Yvara significa, pela posição na sentença, o genitivo de céu, portanto, celeste, divino, sagrado.

Rendupa, Rendupa é ouvir/tatear, portanto, perceber, pelo conectivo 'R', torna-se 'perceber o', e a sílaba 'pa' serve de sinalefa com 'opa', que significa: 'tudo'

Ora, longe de um racionalismo platônico que cinde o mundo em dois, mas separa o sensível do inteligível e os torna intransponíveis, os Guarani postulam a forma mais direta de conhecer como a sensibilidade, por isso, a palavra para sabedoria decompõe-se de 'Ara' e 'endu', Arandu significa sentir o tempo, pela própria necessidade do processo de aprender, que leva tempos e ciclos, para adquirir a palavra, deve haver um tempo de desconhecimento e outro de conhecimento, se o modo de vida e a ética é regida pelo regime do constante, do habitus, e isso envolve as qualidades relacionadas a Arandu,há um tempo antigo, e um tempo novo, respectivamente Ara Yma e Ara Pyahu, tempo-espaço antigo, e tempo-espaço novo, divisão cíclica presente não só no nosso tempo, mas no tempo das plataformas celestes.

Em 'Língua Vegetal Guarani', ensaio retirado do compêndio 'Terra, antologia afro-indígena', Izaque João (2023), pesquisador guarani kaiowá, explica como, para os Guarani Kaiowá, a roupagem dos sujeitos que se dá na Terra acessível aos sentidos, a 'terra aonde pisamos' se revela como uma expressão posterior, ontologicamente, de yvy rendy, a terra além da visão ou imaginação, a qual, se expressa a humanidade original das espécies, tal qual o seu comportamento definido no Ára Ypy, o primeiro tempo, de forma que, as divindades em Ára Ypy primeiro atribuiram aos sujeitos de que forma eles procederiam, de forma que, os sujeitos, fundamentalmente, não são formados reciprocamente em suas relações na nossa terra, yvyrupá, mas somente *conhecidos.* Sendo necessário o diálogo com yvyresapa, o alicerce primordial da terra, que coordena os seres em suas respectivas funções e roupagens.

Conforme segue:

> O que diferencia plantas e animais dos humanos foi estabelecido no seu princípio de vida, o que os Kaiowá denominam ohekokuaa, a própria sabedoria sobre seu modo de ser, de viver, de gerar conhecimento, de agir, de se comportar e se comunicar. Diferentemente do que a biologia entende por “espécies”, para o povo Kaiowá o que as define e as diferencia é o seu ohekokuaa, definido no Áry Ypy (JOÃO, 2023, p. 86).

Assim, se explica o desencadeamento de gerações que trouxe as distinções entre as humanidades, atualmente, preconizando as formas de relações já descritas.

Assim explica e segue o autor:

> No momento da criação, os tekoa ruvicha, divindades, se reuniram e fizeram surgir as plantas – e todos os outros os seres – através de cantos. A palavra expressa através do canto constituiu tudo o que existe. Ñanderuvusu foi quem, através de seus cantos, definiu a essência das plantas e demarcou seus saberes dentro de sua condição vegetal. No ohekokuaa se prescreveram, assim, as funções das plantas no espaço social, inclusive seu modo de interação com os humanos e outros seres não humanos. As divindades começaram a andar pelo mundo, e onde passavam, cantavam; e assim começavam a nascer e crescer diferentes vegetais, formando grandes florestas' (JOÃO, 2023, p. 87)

Claramente, o processo generativo das espécies particulares, não se difere em essência, mas somente em escala e instância da cosmogonia do celeste do Ayvu Rapyta, volitivamente da divindade, se realiza a palavra, que é tanto símbolo quanto referente, e o que se encontra na palavra, é constituinte da divindade, de outro modo, uma expressão de sua subjetividade, não havendo um dualismo cindido entre perceptos divinos e divindades.

Tudo parece aos guarani, aliás, ser orientado, em um verticalismo, por modelos substanciais e originais, que em Yvaga, nas plataformas celestes que se encontram no espaço tempo primordial Ára Ypy, causam, coordenam e orientam o nosso mundo, conforme Daniel Calazans Pierri descreve em sua obra de pesquisa 'o perecível e o imperecível, reflexões mbyá-guarani sobre a existência'a máxima 'a'ãga i te ma' ou, 'tudo é mera imagem'.

Explica o autor: ′

> Esse tema de coloração platônica dos modelos originários dos tempos antigos e de suas imagens corporificadas no mundo atual figurou em uma série de conversas que entretive com meus interlocutores guarani, que foram mais incisivos ainda que Cadogan. Tudo o que existe nessa terra, disseram-me inúmeras vezes, guarda seu modelo originário nas plataformas celestes. Dessa forma, não se estabelece apenas uma relação horizontal de anterioriedade temporal, entre os elementos originários da primeira terra, e

> suas imagens na terra atual, mas também uma relação de coexistência vertical entre os elementos originários que hoje existem nas plataformas celestes, e suas imagens da plataforma terrestre. Mesmo essa relação vertical, porém, é marcada por uma anterioridade dos elementos originários em relação às suas imagens. Primeiro as coisas são criadas nas moradas celestes, me explicavam, e depois eram produzidas imagens desses elementos no mundo terrestre' (PIERRI, 2013, p. 92).

Evidentemente, parece tratar-se de um idealismo, uma vez que todas as entidades e relações existentes entre elas são claramente imagens, no sentido de reflexo (jechaka) já supracitado, que surge, a partir da volição das divindades, com base em modelos, que se verificam em Ara Ypy, tem, entretanto, inclusive o aspecto cíclico, seu modelo em Ara Ypy, uma vez que Ara Ypy, existe Ara Yma e Ara Pyahu, aspecto, conforme descrito por Calazans, completamente distinto do Hyperoúranos platônico, onde as formas existem de modo estático, conforme o sistema metafísico descrito por Platão no Fédon, e no Timeu, as Formas são eternas, imutáveis, enquanto os objetos do mundo sensível, regidos pelo regime da incomplitude, da insuficiência das réplicas, que traz a sua mutabilidade.

Do contrário, o céu guarani e seu primeiro tempo são cíclicos, como explicado por Viveiros de Castro, em relação ao umañi dos xinguanos:

> Assim, o mito não é apenas o repositório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos; ele orienta e justifica constantemente o presente. A geografia da região é pontilhada de sítios onde ações míticas se desenrolaram; as cerimônias se explicam pe1a iniciativa de seres míticos (“foi Sol que abriu festa”); o mundo é povoado de seres imortais que remontam à origem do mundo; os criadores da humanidade de alguma forma ainda vivem no Morená. Na verdade, o tempo mítico não é apenas, ou essencialmente, uma esfera localizáve1 na cronologia. O mundo perfeito do mito se declina, por assim dizer, no pretérito imperfeito, ou em uma espécie de aoristo. Os seres umañí estão aí sempre, semi-desencarnados, tornados categorias; a ação dos homens replica a ação dos modelos. O mito existe

> como referência temporal, mas, acima de tudo, conceitual.' (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 68-69; *apud* PIERRI, 2013, p. 98))

Em Ara Ypy, o funcionamento cíclico do mundo para as divindades das plataformas celestes geradas em Nhanderu Papa Tenonde, se revela como um modelo para o *teko* guarani, as divindades vivem em Aguyje, perfeição, estado que pode ser atingido pelos guarani se viverem conforme lhes foi prescrito pela divindade, escapando da prova da morte, ascendendo ao céu em vida, se tornando Nhanderu Mirĩ, e saindo da condição de *tekoaxy (*literalmente, condição de doença), estado terrenal, que é, por definição, decaído.

O aguyje, entretanto, não significa que não envelheçam, o que não necessitem de alimentos, eles envelhecem em Ara Yma e rejuvenescem em Ara Pyau, tem acesso a alimentos perfeitos, qualificados, como todos os entes originários, pelo superlativo *porã*, literalmente, belo.

Entretanto, fato fundamental, é que a roupagem, tanto como todas as relações interespecíficas, se dão na condição terrenal tekoaxy, e é uma versão decaída do já prescrito e realizado pela vontade das divindades, sendo, desse modo, o sujeito anterior a essa condição, em sentido ontológico, havendo, uma, para além da corporalidade terrenal, em atual tekoaxy, uma alma celeste, no tempo mítico.

Aos mbyá guarani, estudados por Cádogan (1959), Ayvu, da raiz de ruído, significa tanto palavra como alma, relembrando, mais uma vez que a eles, a alma humana, tanto quanto a de outras entidades terrenas, é criada e delimitada em seu espaço e função pela palavra divina, e é efetivamente expressa como parte dela.

Aos guarani mbyá do território brasileiro, é mais comum, utilizado também como fala/alma, o termo ñe'ẽ, reduzido etimologicamente como 'o que provém de si mesmo.

Aos guarani antigos, cuja língua foi extensivamente documentada pelos padres jesuítas, Alma se traduz por 'ângá' no nominativo, raiz de 'ang' que também designa, homofonicamente, 'isto' (RESTIVO, 1893, Lexicon Hispano-Guaranicum, pág. 67).

De fato, existe uma possibilidade, a ser melhor averiguada, de como a espacialidade se revela como parte fundamental do sujeito, e não realidade numinosa, isso resultar na alma servir de referência indexical à espacialidade, por isso, só poder ser denominada pelo demonstrativo, como se referissem à alma os guaranis missioneiros, como 'isto que está aí'.

De igual modo, anguera, passado do substantivo alma, 'o que era alma', se refere a alma separada do corpo, como já acreditavam os guaranis, em uma alma terrenal, e outra celestial, distintas entre si, mas expressões da mesma alma, do mesmo sujeito.

Na etimologia especulativa dos jesuítas, aparece também *teco* resultante da combinação de '*ro'* com, e '*ico'* estar (RESTIVO, 1892, Linguae Guarani Grammatica Hispanice, pág. 62); sendo o próprio habitus, portanto, ontologicamente definido e entendido como partícipe da alma.

Com todos esses pontos expostos, vemos cada vez mais, uma aproximação a um essencialismo, dentro de uma estrutura metafísica que coordena e orienta as possibilidades terrenais de interação, dois conceitos básicos do idioma perspectivista, aplicados ao pensamento guarani, a saber, sujeito, equivalente à ayvu, ponto de vista, equivalente a teko, se revelam estruturados, de modo idealista.

Ao observar os modos de interação na terra guarani, tentados seriamos a analisar o pensamento por lentes que não delimitem, portanto, imponham limites, de modo arbitrário as ações e relações indígenas guaranis.

De todo modo, o escopo da ação humana, animal, etc, segue sendo não limitado, mas orientado, e portanto, possibilitado, em última análise, pela vontade divina, expressão da fonte última da realidade, o sujeito, conforme consta no Ayvu Rapyta.

Disso se segue a proposta de designar o pensamento guarani como um personalismo, um idealismo, e um fenomenismo.

Personalismo, pois tudo remonta a Nhanderu Papa Tenonde, idealismo, pois modelos primeiros orientam a existência e funcionamento do mundo, e fenomenismo, pois não existe coisa em si, fora do sujeito.

3. Considerações Finais

Este trabalho, através de uma análise comparativa da literatura relacionada às tradições religiosas e ao pensamento especulativo guarani, analisando este último como um todo coeso e sistemático ao invés de não-estruturado, **teve como objetivo propor especificamente que as crenças dos atuais povos guarani – respectivamente os Mbyá, os Kaiowá e os Nhandeva – analisadas segundo o conceito de 'perspectivismo', se categorizam fundamentalmente como um personalismo, e também como um fenomenismo** de cunho idealista.

A discussão teórica empreendida, com base na literatura da área, se traduz em um distanciamento das ideias pós-estruturalistas, especialmente advindas de Deleuze e Guattári (1995; 2010), dada a sua incapacidade de explicar apropriadamente, mesmo com as necessárias adaptações teóricas, o pensamento guarani, devido ao seu caráter sistemático e essencialista, que coloca um modo de ser às diferentes humanidades, apreendidas como espécies, como reduzido a vontade verbal e criadora das divindades, ainda que como possibilidade, e não como limite.

Pouca atenção tem sido dada na etnografia ao pensamento guarani enquanto um todo coeso e coerente, onde os conceitos configuram-se como interdependentes, o sendo talvez, Schaden (1982) e Cadogán (1959) os pioneiros dentro desta forma de análise do material etnográfico guarani.

Desse modo, vem a proposta da utilização de termos abrangentes como idealismo ou personalismo, não como uma aproximação ou equivalência do pensamento dos guaranis à contraparte europeia designada pelos mesmos termos, mas uma configuração que melhor explica, utilizando do perspectivismo como base construtiva, o pensamento guarani, enquanto metafísica e ontologia sistemática, verdadeira filosofia.

4. Agradecimentos

O autor agradece profundamente ao seu orientador de Iniciação Científica, Prof. Dr. Marciano Adílio Spica, pela liberalidade em orientar uma pesquisa acerca de problemas divergentes do ordinário, dentro das iniciações científicas no Departamento de Filosofia da Unicentro, e pela paciência no processo de orientação. Agradecimento especial também é dirigido à Fundação Araucária e à Unicentro pela bolsa de Iniciação Científica que tornou esse trabalho possível.

Referências

CADOGAN, Leon. **Ayvu Rapyta:** textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959. (Boletim n. 227, Antropologia n. 5).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

GARLET, Ivori José; ASSIS, Valéria Silva de. A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guarani. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 7, n. 2, p. 99-128, 2002. ISSN 1414-0055.

JOÃO, Izaque. Língua vegetal guarani. *In*: CARNEVALLI, Felipe *et al.* (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023. p. 113-118. ISBN 9788571261372.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996. https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002. ISSN 0104-9313.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. **Apontamentos sobre os Guarani**. 1908. In: Tellus, [S. l.], n. 24, p. 311–360, 2014.

PANSICA, Rafael Rocha. **Sobre o perspectivismo ameríndio e vice-versa**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012. *(Ano corrigido de 2008 para 2012).*

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível**: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. 2013. Versão Corrigida. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-06122013-122942/fr.html.

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível**: reflexões guarani mbya sobre a existência. São Paulo: Editora Elefante, 2018. ISBN: 9788593115127. *(Versão em livro publicada em 2018).*

RESTIVO, Paulo. **Lexicon Hispano-Guaranicum**: vocabulario de la lengua guarani. Stuttgardiae: Guilielmi Kohlhammer, 1893. *(Vocabulário organizado por Paulo Restivo a partir dos manuscritos/obras de Antonio Ruiz de Montoya).*

RESTIVO, Paulo. **Linguae Guaraní Grammatica Hispanice**: secundum libros Antonii Ruiz de Montoya. Stuttgardiae: Guilielmi Kohlhammer, 1892. *(Compilação e gramática elaborada por Paulo Restivo com base na obra de Antonio Ruiz de Montoya).*

SCHADEN, Egon. A Religião Guaraní e o Cristianismo: Contribuição ao Estudo de um Processo Histórico de Comunicação Intercultural. **Revista de Antropologia**, v. 25, 1982, pp: 1-24. ISSN: 1678-9857. https://www.jstor.org/stable/41616012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e Contra-Efetuação do Virtual na Socialidade Amazônica: O Processo de Parentesco. **Ilha (online)**, v. 2, n. 1, dez. 2000, pp: 5-46. ISSN: 2175-8034.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002. https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005. ISSN 0104-9313.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005. ISSN 0104-9313.

Autor

Pedro Murilo Alves Zaak Saraiva

Bolsista de Pesquisa da Fundação Araucária (2025/2026). Estudante do Curso de Licenciatura em Filosofia, Universidade Estadual do Centro Oeste, Unicentro-PR.

E-mail: pedrozaaksaraiva@gmail.com;

CV Lattes: http://lattes.cnpq.br/9558027113341443;

OrcId: https://orcid.org/0009-0000-7890-9925.