

# UNIDADE

## 2

### Tópicos sobre o Pensamento Indígena nas Américas

- 2.1. Fontes etnohistóricas para o estudo do pensamento indígena
- 2.2. Como estudar o pensamento indígena
- 2.3. Mitologias e Cosmogonias: A matéria do universo, Natureza dos Deuses e Criaturas
- 2.4. Os lugares da morte/vida para os indígenas
- 2.5. Em torno do pensamento nativo: conhecimento, revolução e expressão simbólica
- 2.6. Vozes nativas: Lideranças, intelectuais e escritores indígenas do Brasil
- 2.7. De “nós” em direção aos “outros”: uma longa aprendizagem...



#### objetivos

1. Examinar, por meio dos mitos de origem, um cenário das cosmovisões mesoamericanas, andinas e das terras baixas da América do Sul.
2. Diferenciar e apreender as características gerais da cosmovisão mesoamericana, andina e da América do Sul.
3. Diferenciar o fundamento da mundividência indígena em contraste com a ocidental cristã.
4. Aproximar dos sentidos de vida/morte pelas dinâmicas da origem, estrutura, processos de mudança e escatologia nos mundos nativos.
5. Aplicar os conhecimentos adquiridos em análise de casos concretos, visando ao entendimento da situação sob a ótica nativa.

## 2.1 Fontes ethnohistóricas para o estudo do pensamento indígena

A primeira questão que precisamos tratar é sobre quais as fontes que os pesquisadores se utilizam para investigar o pensamento indígena. Tema muito vasto, esboçaremos apenas alguns dos principais pontos.

De forma geral, as fontes históricas da mesomérica são de autoria dos próprios indígenas ou de mestiços, escritas antes ou nos momentos iniciais da conquista dos povos nahuas e maias. São **códices** ..... com conteúdos diversos, que se referem à origem do cosmos, aos deuses, aos calendários, rituais, a aparição dos humanos e heróis, com inúmeras expressões de suas concepções e sentimentos. Alguns escritos remetem ainda os relatos de migrações, das linhagens; outros narram, desde a conquista hispânica, à dramática experiência da dominação europeia.

### [bem-vindo!]

Com esta unidade, buscamos fazer um breve apanhado do conhecimento sobre as complexas e ricas culturas dos povos indígenas de nossa América, com o esforço de tratar comparativa e muito genericamente as áreas da mesoamérica, dos andes e das terras baixas da América do sul, particularmente o Brasil. É um convite para pensarmos sobre nosso passado, mas, sobretudo, sobre nosso futuro!



### [saiba mais]

#### Códices

Os códices, livros manuscritos (documento pictórico, com imagens de significados culturais de povos como os maia, asteca, mixteca, zapoteca, otomí, purépecha, etc.), registraram os conhecimentos e culturas dos povos indígenas, com grande variedade temática. Eram feitos por pintores ou desenhistas ("tlacuilos") com dons artísticos (homens ou mulheres), formados e preparados para essa atividade. Sua função era perpetuar o saber nativo e serem os guardiães dos códices nos aposentos "amoxcalli" (casa dos livros). Podiam ser feitos com: a) papel de amate; b) pele de veado; c) tela de algodão; d) papel de maguey (pré-coloniais); e) Papel industrial europeu e pergaminho (coloniais). A leitura era um privilégio dos nobres educados no *calmecac*. Poucos sobreviveram após a conquista espanhola, alguns datados de 600 a.C., outros de 800 a.C. como dos olmecas.

[Você pode consultar na bibliografia dois exemplares dos códices originais: Mendoza e original!](#)



A escrita indígena era, no entanto, muito diferente da europeia e precisava ser decifrada. Composta por três tipos de signos, **glifos** específicos desta escrita podem ser identificados como figurativos ou pictográficos, os ideográficos e os fonéticos – estes últimos aparecem com maior frequência entre os maias (REYES, 2009, p. 43)

Havia, ainda, outros informantes, como os cronistas europeus que recorriam aos testemunhos indígenas. Importantes foram os trabalhos dos franciscanos Toribio de Benavente, conhecido como Motolinía, Frei Bernardino de Sahagún e do dominicano Diego Durán. Esses manuscritos apresentam significados bem particulares, em função do “filtro cultural”, já que elegiam determinados indígenas, recortavam ou enfatizavam certas partes do depoimento. As coleções de *huehuetlahtolli* – “antiga palavra” – foram recolhidas por Bernardino de Sahagún e por Andrés de Olmos. Reuniram anciãos nahuas para coletarem seus testemunhos, como o de Alonso de Zurita. Tratava-se dos ensinamentos, de cunho moral e religioso, destinados aos jovens. Além disso, havia também relatos da concepção da origem do mundo e dos homens, do pensamento ritual e religioso, das orações e orientações para os governantes. O *Popol Vuh* é outro relato dos maias completos e sistemáticos, expondo a tradição espiritual indígena da América. Aborda histórias míticas e das migrações do povo quiche. Foi escrito em língua maia quiche por um indígena desconhecido. O padre Ximénez descobriu o relato no começo do século XVIII (REYES, 2009, p. 45).



## [saiba mais]

### Glifos

Os códices, livros manuscritos (documento pictórico, com Os glifos da escritura dos indígenas:

1 - **figurativos**: reproduções de imagens desenhadas em que os objetos são abstratos.

2 - **ideográficos**: imagem a serem decifradas. Ex: Um olho indica a visão, já o olho fechado indica a noite; uma fita saindo de uma boca representa alguém que canta ou fala, etc...

3 - **fonéticos**: representavam o som do nome do objeto. Em outras palavras, compõem uma palavra a partir de um objeto ou vários. Ex: O desenho de um dente (tiantli) poderia ser usado para descrever a sílaba tlan. Ao mesmo tempo, se utilizado um dente em conjunto com uma árvore (cuauitl) forma uma outra palavra “cuautitlán”.



01:12:08



Assista ao vídeo “Códices, o que são eles? Como eles leem, são preservados, foram feitos? O que eles nos dizem?” sobre estes códices que são patrimônio da humanidade!





Vale uma visita virtual ao [Museu de Antropologia – UNAM \(Cidade do México\)](#) e ao [Museu de Arte Precolombiana \(Santiago do Chile\)](#)

Vimos um painel das fontes sobre o pensamento indígena na Mesoamérica. E em relação às fontes sobre as culturas andinas?

As crônicas mais notáveis são no período que se estende de 1550 a 1650 (REYES, 2009, p. 51). Os relatos escritos pelo clérigo Cristóbal de Albornoz referem-se ao movimento revolucionário e místico *Taki Onqoy* que revalorizou as antigas crenças dos Andes. Esse evento que se pautava em uma revolução cósmica para mudanças sociopolíticas é de extrema importância para se entender as ideias filosóficas e religiosas, assim como sua carga mítica. Foram publicados em 1990, com o título de *“El retorno de las huacas”*, por Luis Millones. Os originais se encontram em *Archivo General de Indias*, em Sevilha.

Os cronistas indígenas ou mestiços faziam parte das elites do antigo Império Inca, chamados de *curacas*, *quipucamayos*. Inca Garcilaso de la Vega escreveu nove livros em espanhol: *“Comentarios reales de los incas”*. A obra foi publicada em Lisboa, em 1609, se distinguindo pelo profundo conhecimento das duas culturas, a inca e a europeia. Também denunciaram as injustiças e crueldades que os indígenas sofriam. Outro expoente foi Felipe Guaman Poma de Ayala, com *“Nueva crónica y buen gobierno”*, de 1614, em que oferece seu testemunho sobre o mundo de *Tahuantinsuyo* e os sofrimentos dos indígenas sob o jugo dos espanhóis.

Um contraponto é a obra *“Relación de antigüedades deste reyno del Piru”*, por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. O autor se utilizou de um espanhol mesclado com quéchua, para relatar a história do Peru a partir da perspectiva dos incas. Importante para compreensão do pensamento indígena, revela inúmeros aspectos, nomes e expressões simbólicas, embora alguns termos tenha sido ressignificados em sua semântica para promover a

evangelização (REYES, 2009, p. 54). Outro caso singular foram os escritos em quéchua realizados, por Francisco Ávila, o “extirpador de idolatrias” em 1608, com o título *“Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos em que vivían antiguamente los indios de la provincia de Huarochiri”*. O objetivo era de justificar a repressão às idolatrias da região da província de Huarochiri. Alguns informantes, como Cristóbal Choquecasa e Hernando Paucar, escreveram ou ditaram o manuscrito sobre os costumes e mitos (REYES, 2009, p. 56).

Embora não seja uma escrita, o Quipo (do quíchua *Khipu*, IPA: [ˈkʰipu], “nó”) era um instrumento utilizado para comunicação, mas também como registro contábil e mnemônico entre os incas. Cada cordão, tecido com lã de lhama ou alpaca, ou de algodão, poderia ter um ou mais nós para prestar uma informação. A posição do nó, bem como a sua quantidade, indicava valores numéricos segundo um sistema decimal. As cores do cordão, por sua vez, indicavam o item que estava sendo contado e a atividade (agricultura, exército, engenharia, etc.).



Quipu Inka, Arica, 1400 1536 d.C. – Museu Chileno de Arte Precolombiano, Santiago do Chile  
Fonte: Acervo Pessoal Profa Leônia Chaves

Vejam os vídeos “El Quipo” e compreendam o sistema eficiente e útil que a cultura inca desenvolveu.



00:09:36



00:09:04







## [saiba mais]

### E no caso da Terra Brasilis?

Há pouco registros feitos pelos próprios indígenas, em sua maioria ágrafos. Na maior parte, os relatos foram feitos por cronistas do século XVI como missionários (especialmente os jesuítas), funcionários régios ou por colonos. Mesmo assim, ainda é possível recuperar dados etnográficos significativos.

Um excelente exemplo é o relato de Hans Staden, aventureiro alemão do século XVI, que esteve duas vezes no Brasil, participando de combates nas capitanias de Pernambuco e de São Vicente contra os franceses e seus aliados indígenas. Foi capturado pelos tupinambás. Staden escreveu "História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos...", publicado em 1557. Trata-se de um relato de suas viagens ao Brasil que se tornou um grande sucesso da época.

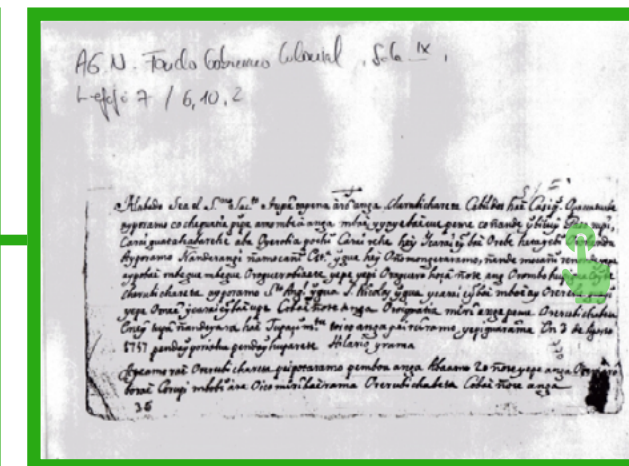
Um percurso historiográfico seminal sobre a história dos povos indígenas do Brasil e suas fontes está disponível em Cunha (2009). Há, também, as descrições das grandes expedições à amazônia brasileira, que percorrem o território e produzem vasto material iconográfico e científico sobre a região (MEIRELLES FILHO, 2009).

Portanto, há um rico, variado e complexo material de pesquisa. Vocês podem aprofundar recorrendo às referências da bibliografia, sendo que alguns dos textos estão na biblioteca do MNPI ou disponíveis na internet.

Todas essas fontes de estudo do mundo ameríndio podem ainda ser complementadas pelos estudos filosóficos, históricos e antropológicos atuais sobre as religiões e as culturas dos povos indígenas através das narrativas da tradição oral dos povos indígenas.

Você sabia que algumas lideranças guaranis foram alfabetizadas, se apropriaram da escrita e produziram sua versão sobre a experiência nas missões jesuíticas?

Veja essa mensagem escrita em guarani pelo indígena Hilário Yrama, em 1757. (Clique na imagem para ver sua tradução)



## [dica]



Você sabia que o ano de 2019 é o ano internacional das Línguas Indígenas? A UNESCO lançou um site exclusivo para a conscientização da necessidade urgente de se preservar, revitalizar e promover as línguas indígenas no mundo. Existem cerca

de 6 a 7 mil línguas no mundo. A grande maioria, faladas sobretudo por povos indígenas, tende a desaparecer em um ritmo alarmante e com elas irão se perder a história, tradições e saberes (...).

Uma iniciativa importante é preparar material didático em línguas indígenas. Veja na nossa biblioteca!

## referências

MEIRELLES FILHO, João. **Grandes Expedições à Amazônia Brasileira (1500-1930)**. São Paulo: Metalinguagem, 2009

NEUMANN, Eduardo. Documentos escritos por indígenas: as duas mensagens de Hilário Yrama (1757). **Corpus. Archivos virtuales de la alteridade americana**. Dossier. Fuentes indigenas en la sudamerica colonial y republicana. Vol 3, N. 1, Enero / Junio 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/346#tocfrom1n6>. Acessado em 20 de janeiro de 2019.

NEUMANN, Eduardo. **Letra de índio**. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, Coleção Missões Cristãs e Povos Indígenas. n. 5, 2015.

REYES, Luis Alberto. Aproximación a las fuentes para el estudio del pensamiento indígena. In: REYES, Luis Alberto. **El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas**. Buenos Aires: Biblos, 2009, pp. 35-58.

## bibliografia complementar

BETHELL, Leslie. (Org.) **Historia da América Latina**. América Latina Colonial. vol. 1. São Paulo: Edusp, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Historia dos índios do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 2009 [1992]. Disponível em: <https://archive.org/details/CARNEIRODACUNHAM.HistoriaDosIndiosNoBrasil/page/n10>. Acessado em: 4 de fevereiro 2019.

FIGUEIREDO, Nilza; GUIMARÃES, Susana Grillo. **Materiais Didáticos e Para-Didáticos em Línguas Indígenas**. Capema, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2008.

GALARZA, Joaquim. **Los códices mexicanos**. Arqueologia Mexicana. Códices prehispánicos. En-Feb, 1997, pp. 6-13.

HEMMING, John. **Ouro Vermelho**. São Paulo: Edusp, 2007.

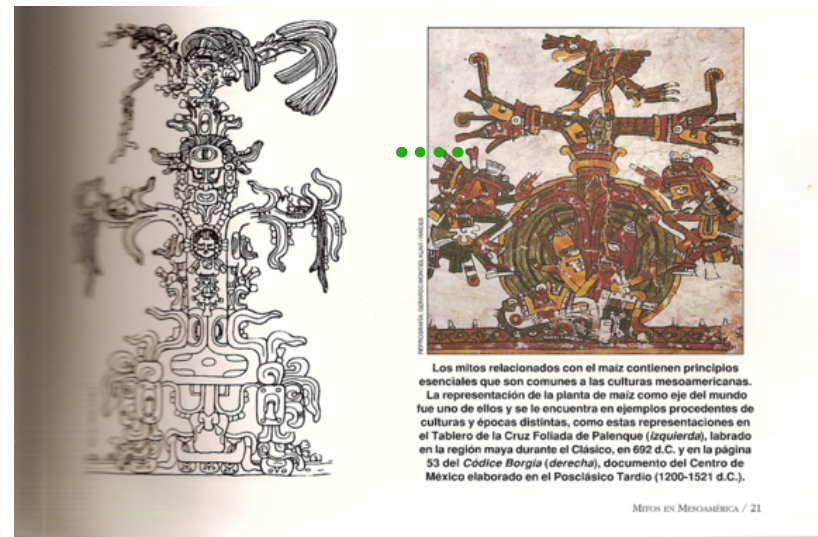


## 2.2 Como estudar o pensamento indígena

Um dos pontos mais instigantes dos estudos, através da análise dos relatos anteriores e posteriores à conquista que vimos, é o que trata dos mitos. O mito apresentou-se como chave para o entendimento do pensamento indígena americano quanto às formas, aos conteúdos e temas, à objetividade e a veracidade. Tornou-se uma “categoria útil”, pois é uma narração significativa e crível, podendo ser distinguida de outros ritos e expressões simbólicas (REYES, 2009, p. 15).

No entanto, dada as diversas formas de abordagem metodológicas, é preciso romper com algumas teorias acerca dos mitos, visto que são insuficientes em suas linhas interpretativas. Um exemplo seria o caso da escola alemã de Muller que propõe a ideia de que os mitos são “alegorias poéticas sobre os fenômenos naturais, meteorológicos ou cósmicos” (REYES, 2009, p. 16). Apesar de se reconhecer a importância da natureza para a interpretação do pensamento indígena, é difícil crer que, por exemplo, todas as narrações de batalhas entre a noite e a madrugada sejam relacionadas somente aos ciclos naturais das plantas, chuvas, entre outros. Isto posto, convém relativizar estas interpretações.

Temas comuns, noções, figuras e imagens nas mitologias indígenas sul-americanas foram objeto do estudo de **Claude Lévi-Strauss**, que revelou, que apesar das variações locais, há problemáticas



comuns – simetrias, inversões, valorações antagônicas que se alternam, homologias, alteração de ênfases são mecanismos da lógica do mito para compreender oposições, tais como a de natureza/cultura; vida/morte; homem/mulher; particular/geral; identidade/alteridade.

Outra vertente, representada pela interpretação sociológica de Malinowski, percebe o mito como um recurso para legitimar ou garantir as instituições vigentes. Em outras palavras, a fundamentação das dinastias e posses de terra está expressa nos relatos maias Popol Vuh ou os assentamentos na região e o predomínio desses povos na região nos mitos de Huachorí. No entanto, não se pode excluir outros sentidos do mito como elementos culturais de sentido simbólico de narrações sagradas e suas relações com os rituais. Portanto, o objetivo aqui é tratar os mitos em suas várias dimensões.

Mitema na Mesoamerica: Maiz

Fonte: Mitos de los orígenes en Mesoamerica, Arqueología Mexicana, 2002, p. 21



### [saiba mais]

#### Lévi-Strauss

- a) A interpretação dos mitos deve estar mais voltada para os seus aspectos cognitivos do que para os emocionais.
- b) Não há versões autênticas ou originais de um mito, umas completam as outras e a análise deve levar em conta todas elas.
- c) O mito se compõe de unidades a que Lévi-Strauss deu o nome de “mitemas” (partícula essencial de um mito, um elemento irreduzível e imutável).

O exemplo mais rico da análise estrutural dos mitos é a coleção de quatro volumes que Lévi-Strauss denominou de “Mythologiques”, da qual o primeiro volume, “O Cru e o Cozido”, está traduzido para o português (São Paulo: Brasiliense, 1991). Nela são encadeados um grande número de mitos, a partir de mito bororo até alcançar o noroeste da América do Norte. [A editora Cosac Naify publicou em português todos os quatro volumes das Mitológicas: “O Cru e o Cozido” em 2004; “Do Mel às Cinzas”, em 2005; “A Origem dos Modos à Mesa”, em 2006; e “O Homem Nu”, em 2011, traduzidos por Beatriz Perrone-Moisés].

## 2.2.1 Mitos e Cosmogonias

A origem do cosmos, dos seres, do mundo sempre foi uma questão em todas as culturas.

Quem de nós já não se deparou com essa pergunta: quem e o que somos? Como tudo começou? Como foi a criação do universo, do mundo, da natureza, dos homens?

Para muitos povos, a explicação da origem do universo está ligada a uma decisão, a uma ordem de seres divinos. Assim explica o mito cosmogônico, da origem do universo, como uma história sagrada, relato do primeiro acontecimento, que teve lugar num “tempo primordial”, estático, cujos protagonistas são seres sagrados, divinizados. Essa narrativa fundacional, seja oral ou escrita, não se dá numa linguagem comum, mas numa linguagem simbólica por que expressa uma vivência emocional daquele evento.

O mito cosmogônico não só explica como tudo se iniciou, mas, também, porque os homens e os outros seres são como são e porque se comportam de uma determinado jeito. Para os indígenas, esse relato não é ficcional, é um história verdadeira, que se constitui ao lado dos outros mitos de cada grupo, seu guia, sua tradição, a orientação de seus comportamentos neste mundo. Por isso o mito cosmogônico é uma história viva, sempre atual (GARZA, 2002).

Portanto, são **explicações sobre a origem do mundo** (ordem e movimento, no espaço e no tempo) no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. As cosmogonias definem o lugar que os humanos ocupam no cenário e expressam a interdependência e a reciprocidade constante nas trocas vitais de conhecimentos, habilidades e capacidades.

E, nesse sentido, é central a **definição do que seja a humanidade e seu lugar na ordem cósmica** em contraposição a outros domínios – habitados e controlados por seres de outra natureza (PAULA, 1999).

## 2.2.2 Mitos e sociedades indígenas

Os mitos são um lugar para a reflexão, falam de complexos problemas com que os grupos humanos devem se defrontar. Na vida cotidiana, essas concepções **orientam, dão sentido, permitem interpretar acontecimentos e ponderar decisões**. Por isso, os mitos expressam esses universos socioculturais específicos, de cada sociedade indígena, com categorias próprias de pensamento, resultando em maneiras também próprias de conceber a pessoa humana, o tempo, o espaço, o cosmos.

Os mitos se articulam à vida social, aos rituais, à história, à filosofia própria de cada grupo. Definem-se os atributos da identidade pessoal e do grupo, que é distintiva e exclusiva, e construída no contraste com o “outro”: a natureza, os mortos, os inimigos, os espíritos.

Essas formas de perceber o mundo, essa mundividência, são articuladas e expressas com valores e significados próprios de cada sociedade e de cada cultura. Para chegar até elas é, portanto, essencial um conhecimento profundo dos contextos socioculturais que servem de referências à reflexão contida em cada mito. É por todas estas razões que os mitos são, em sua plenitude, de difícil compreensão.

**Os mitos são expressos através da linguagem sim-**

### Mito e significados

- ▶ Mitos = narrativas orais, que contêm “verdades” consideradas fundamentais para um povo (ou grupo social) e que formam um conjunto de histórias dedicado a narrar os atos de deuses que viveram no início dos tempos (no tempo mítico ou das origens), quando tudo foi criado: o mundo, a natureza, os homens.
- ▶ Especificidade do mito está na maneira de formular, expressar e ordenar as ideias, pela história que narra. É um modo de viver e pensar a história daqueles povos.



**bólica da dramaturgia dos rituais:** música, ornamentos corporais, entre outros recursos, que permitem o contato com outras dimensões cósmicas, permitindo aos viventes humanos um reencontro possível com o passado, os ancestrais, suas origens. Além do **conteúdo do mito**, leva-se em consideração a **maneira de contá-lo:** quem conta, quando, em que situações; a modulação da voz; as repetições das frases, de modo idêntico ou com ligeira variação; a indispensabilidade de um ouvinte privilegiado, que faz perguntas, pede esclarecimentos; a atenção às onomatopeias; a predominância da reprodução dos diálogos entre os personagens; a entrega da palavra pelo narrador a uma mulher, quando um cântico a ser reproduzido é entoado por um personagem feminino.

### 2.2.3 Mito e história

Até pouco tempo, as sociedades indígenas eram entendidas como sociedades “sem história”. Imaginava-se essas sociedades apegadas ao passado mítico, negando o fluxo da história, negando as transformações. Foram assim concebidas como sociedades “tradicionais e fechadas” sobre si mesmas, resistentes à mudança.

Estas ideias foram forçosamente revistas. Percebeu-se que essa era uma visão etnocêntrica que impedia a compreensão das sociedades nativas em seus próprios termos. Sabe-se hoje (e isto é tema atual de inúmeras pesquisas) que as culturas humanas desenvolvem variadas lógicas históricas, maneiras de pensar, relacionar-se e viver os seus processos históricos.

Os mitos fazem parte da tradição de um povo. No entanto a tradição é continuamente recriada. Por

isso mesmo os mitos, como a cultura, são vivos! Já que simultaneamente é produto e reflexão sobre o mundo, incorpora como temas os processos perpetuamente em fluxo nos quais se desenrola a vida social. São produtos elaborados coletivamente, nos quais as novas situações se tornam significativas (SILVA, 2000). Os mitos, assim, mantêm com a história uma relação de intercâmbio, registrando fatos, interpretações, transformando-se com esses eventos.

### 2.2.4 Panorama da Diversidade

As mitologias e as cosmogonias indígenas tratam, portanto, de temas com que se preocupam todos os homens, com menor ou maior grau de elaboração, expressão ou consciência. São temas, como se vê, que remetem à essência do que significa ser humano e estar no mundo. Os mitos, além de complexos, possuem diversificações devido ao fato de serem criados em grupos com identidade cultural própria. Todavia, é inegável que existam variações sobre temas comuns, não apenas em nível local, mas em alguns casos em escala mundial.

Em universos socioculturais específicos, os mitos se articulam com todos os elementos de seu grupo (rituais, história, pensamento, etc.), sendo central a definição do que é a humanidade e de seu lugar na ordem cósmica. Desta forma, tal grupo se torna distinto e exclusivo, criando um contraste único com aquilo que ele define como “o outro”.

Então, vamos conhecer um pouco dos mitos na América Indígena?

#### De que falam os mitos?

- ▶ Os temas míticos narram aventuras e seres primordiais, em uma linguagem com imagens concretas, captáveis pelos sentidos; situadas em um tempo das origens, mas revividas no presente.
- ▶ Temas como a indiferenciação entre humanos e animais (que se relacionam como iguais); céu e terra próximos (que quase se tocam); viagens cósmicas (homens que voam), gêmeos primevos, incestos criadores; origens subterrâneas; dilúvios; humanidades sub-aquáticas; caos, conquistas, transformações... É o mundo tomando forma na criação dos lugares e de características de personagens.
- ▶ São extremamente variados, já que são criações originais de cada grupo com identidade cultural própria. Mas é igualmente inegável a sua condição de variações sobre temas comuns, compartilhados não apenas localmente, mas em alguns casos, em escala universal. Talvez resida aí uma parte do fascínio e do mistério dos mitos.

## referências



PAULA, Luís Roberto de. "Organização social e cosmologia". **Povos Indígenas no Brasil**. Agosto de 1999. Disponível: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xerente/1173>. Acessado em: 4 de fevereiro de 2019.

REYES, Luis Alberto. Como estudiar el pensamiento indígena. In: REYES, Luis Alberto. **El pensamiento indígena en América**: los antiguos andinos, mayas y nahuas. Buenos Aires: Biblos, 2009, pp. 15-34.

SILVA, Aracy Lopes da. "Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução". In: GRUPIONI, Luís Donisete. **Índios no Brasil**, São Paulo: Global/MEC, 2000, pp. 75-82.

## bibliografia complementar

ARAGÃO, Wesley. **Cosmologias Indígenas**. Sobre os elementos arquetípicos. Biblioteca Virtual da Antroposofia. Disponível: <http://www.antroposofy.com.br/wordpress/cosmologias-indigenas-os-elementos-arquetipicos/>. Acessado em: 4 de fevereiro de 2019.

**ARQUEOLOGIA MEXICANA**. Mitos de la Creación. Vol. X, n.56, 2002.

RESENDE, Maria Leônia C.; CRUZ, Henrique. Encontros e Desencontros. Os povos indígenas no Mundo colonial. In: RESENDE, Maria Leônia C. **Mundos Nativos**: Culturas e Historia dos povos indígenas. Belo Horizonte: Ed. fino Traço, 2015, p. 51-106. Disponível em: [https://www.academia.edu/36203844/Livro\\_Mundos\\_Nativos\\_Org\\_Maria\\_Le%C3%B4nia\\_Chaves\\_de\\_Resende\\_2015.pdf](https://www.academia.edu/36203844/Livro_Mundos_Nativos_Org_Maria_Le%C3%B4nia_Chaves_de_Resende_2015.pdf). Acessado em: 4 de fevereiro de 2019.

SILVA, Aracy Lopes da. "Mitos e Cosmologias". **Povos Indígenas no Brasil**. [s/d]. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Mitos\\_e\\_cosmologia](https://pib.socioambiental.org/pt/Mitos_e_cosmologia). Acessado em: 4 de fevereiro de 2019.

## 2.3

# Mitologias e Cosmogonias: A matéria do universo, Natureza dos Deuses e Criaturas

### 2.3.1 Teologias indígenas

O pensamento indígena da América extrapola as barreiras racionais impostas pelo modelo ocidental. Por isso, não cabe fazer analogias entre pensamento indígena e ocidental, pois seriam reducionistas, errôneas ou falsas. A forma de entender o pensamento indígena não deve ser relacionada com culturas exteriores e estranhas ao universo nativo. Para o entendimento da forma de ser dos indígenas, de suas ontologias, ou seja, da sua forma de ser, é preciso encontrar categorias hermenêuticas, de interpretação, imantes, intrínsecas as suas próprias maneiras de pensar.

Como vocês podem perceber é muito complexo! Por isso, os estudiosos procuram se aproximar dos povos nativos, do seu jeito de perceber, de ver o mundo, traduzindo para nós sua cosmovisão, sua mundividência.

Nas sociedades andinas, nahuas e maias, os conhecimentos divulgados pelos mitos trazem consigo a ideia patente de que o **princípio da dualidade** rege toda a realidade. Um fundamento que conjuga oposições, binômios antagônicos e interligados: Luz e trevas, noite e dia, sagrado e profano, vida e

morte, etc.... É possível compreender o pensamento indígena, sua relação com a Mãe Terra, o movimento dos astros, os ciclos das plantas e dos animais e a expressão vital da sexualidade a partir desta premissa. A destruição presente nas lendas náhuatl dos quatro sóis e as incontáveis mortes de deuses; as viagens ao Inframundo dos maias; as lutas sexuais dos andinos são todos exemplos desse pensamento dual (REYES, 2009, p. 19)

A compreensão do tempo, ou melhor, dos tempos, com as sucessivas criações e destruições, faz parte da concepção indígena de que certas forças são substituídas por outras. Os mitos cósmicos, os ritos e os calendários nos dizem a necessidade da passagem de tudo. Da mesma forma que se pode falar em tempos, no plural, também pode se utilizar espaços, em que atuam diversas forças que o habitam. As orientações cardinais e duais, acima, embaixo, o céu e o inframundo são as principais referências.

A sexualidade atravessa o pensamento indígena. Revela-se um universo sexuado, estruturado em um casal que remete a história fundamental do amor da Terra com o Céu, mas, também, entre os homens e as deidades ou com animais.

Constituindo parte essencial do pensamento indígena, o sofrimento, as adversidades e a morte estão ligados ao pertencimento à Terra e a sua necessida-



## [saiba mais]

Os relatos cosmogônicos dos nahuas revelam três grupos de deuses:

- a) Grupo de deuses que formam o casal dual: deus *Tonacatecli* e deusa *Tonacaciguatl* (ou *Cachequecatl*);
- b) Grupo de quatro deuses filhos do casal dual: *Tlacauique Tezcatlipuca* – deus vermelho –, *Yayanque Tezcatlipuca* – deus negro –, *Quezalcoatl* ou *Yagualiecatl* – deus branco –, *Omiteciltl* ou *Uchilobi* – esquerdo azul;
- c) Grupo dos grandes deuses: deus *Mitliltateclel* e sua mulher *Michitecacyiglat*, deus *Tlalocatecli* e sua mulher, *Chalchiutlique* e *Tlaltecli*.

Os quatro filhos do casal dual principal foram os que criaram o primeiro sol, do primeiro fogo, dos tempos, dos céus, da Terra e do primeiro casal humano. Ao mesmo tempo, também foram os responsáveis pela criação de outros deuses, como *Tlaloc*.



de para os movimentos do universo. A prática dos sacrifícios rituais não apresenta apenas a função de convocar os deuses, mas remete a concepção sacrificial do universo. Os deuses que se sacrificaram para criar uma nova era de vida na Terra são os mesmos que reclamam sem piedade os sacrifícios dos homens como copartícipes da nova criação.

Em contraposição com o mundo ocidental, não se enxerga a morte com tanta gravidade, da mesma maneira que a sexualidade não é tão leviana, pois inicia a vida.

Sensivelmente é essa visão indígena que conjuga dualidades que provocou as mais duras reações dos conquistadores. A cultura ocidental, na sua tradição hebraico-cristã, é uníssona, focava no monoteísmo, no divino, no céu, na luz, na pureza, tudo desprendido do humano, da terra, do escuro, da sexualidade, ou seja, de toda experiência que integrasse valores opostos e equivalentes (como professavam os ameríndios). Um dos pilares da teologia indígena era justamente não separar o mundo humano da presença dos deuses! O que importa no pensamento indígena, portanto, não é a separação entre o sagrado e o profano, mas como se dá a extensão do sagrado no mundo cotidiano.

*Diante do que vimos, há uma pergunta importante a fazer. Afinal, havia um único Deus Supremo ou um Monoteísmo para as sociedades indígenas?*

Alguns autores ao estudarem as teologias indígenas transpareceram seu próprio ideário cultural. Laurette Séjourné defende que mesmo em relação aos nahuas, toda religiosidade parte de um princípio único, a revelação de uma alma individual ligada a uma alma cósmica (SÉJOURNÉ apud REYES, 2009, p. 107). Outros autores revelaram a unicidade como

princípio das religiões indígenas ao argumentarem que todos os diversos deuses descendem de um único só Deus, Tonacatecuhtli. Alguns tentaram advogar duas teologias: uma popular, outra culta. A primeira tenderia a demonstrar a diversidade e a segunda a unidade e centralidade divina, correlacionando com o monoteísmo cristão (REYES, 2009). Por exemplo, Frei Servando Teresa de Mier enxergava equivalência de manifestação espiritual entre a mãe de todos os deuses, Tonantzin, e a Virgem Maria. Esses equívocos advêm de assimilações ou desqualificações intencionais das tradições europeias, visto que negam o caráter essencial da dualidade do pensamento indígena. É que para os europeus, esse fundamento dual da deidade afrontava o princípio cristão de um criador único do Antigo Testamento.

De fato, os nahuas tem um primeiro pai e criador na sucessão dos mundos, mas se apresenta como um **deus dual ou duplo** (feminino e masculino). Chamavam-no, dentre outros nomes, de Teotloquenahuque, Ipalnemohuani. Mas não se pode afirmar que era um deus único. Pode-se dizer que são nomes diferentes de um mesmo deus? Reyes sugere que, talvez, em algum momento, os povos começaram a identificar um nome específico por sua função destacada naquele contexto. O culto preferencial a Quetzalcóatl, por exemplo, era atribuído a todos os bens da vida do homem e as funções de vários deuses agrários. Alguns deuses – como Tezcatlipoca nos mitos nahuas e Pariacaca nos mitos andinos – apareciam como prioritários, mais fortes, mais astutos, frente a outros por serem seus antecessores e, por conseguinte, seus criadores. Estes podiam ser chamado de “deus velho”. Portanto, é de longe incompatível com o sentido cristão de um Deus supremo ou único.

Durante os períodos iniciais da conquista, houve basicamente três vertentes de interpretação da teologia indígena: a primeira percebia os deuses

Assista ao vídeo “La creación del Quinto Sol y Xipe Tótec”



00:07:05



indígenas como invenções baseadas na ignorância; a segunda que alguns deuses indígenas seriam encarnações dos apóstolos cristãos; e a última, que seriam entidades do mal, demônios comparados a Lúcifer. Esta última nos diz muito da interpretação dos europeus ao projetarem nos deuses indígenas os inimigos do Deus cristão. Sendo assim, classificavam os deuses mesoamericanos como destrutivos, cruéis e obscuros. Enfim, estavam regidos pelos demônios. Explica-se, portanto, a incapacidade (e a repugnância) dos europeus em admitir as formas de expressão religiosa da América.

Diante do que vimos, há uma pergunta importante a fazer. Afinal, havia um único Deus Supremo ou um Monoteísmo para as sociedades indígenas?

Alguns autores ao estudarem as teologias indígenas transpareceram seu próprio ideário cultural. Laurette Séjourné defende que mesmo em relação aos nahuas, toda religiosidade parte de um princípio único, a revelação de uma alma individual ligada a uma alma cósmica (SÉJOURNÉ apud REYES, 2009, p. 107). Outros autores revelaram a unicidade como princípio das religiões indígenas ao argumentarem que todos os diversos deuses descendem de um único só Deus, Tonacatecuhtli. Alguns tentaram advogar duas teologias: uma popular, outra culta. A primeira tenderia a demonstrar a diversidade e a segunda a unidade e centralidade divina, correlacionando com o monoteísmo cristão (REYES, 2009). Por exemplo, Frei Servando Teresa de Mier enxergava equivalência de manifestação espiritual entre a mãe de todos os deuses, Tonantzin, e a Virgem Maria. Esses equívocos advêm de assimilações ou desqualificações intencionais das tradições europeias, visto que negam o caráter essencial da dualidade do pensamento indígena. É que para os europeus, esse fundamento dual da deidade afrontava o princípio cristão de um criador único do Antigo Testamento.

De fato, os nahuas tem um primeiro pai e criador na sucessão dos mundos, mas se apresenta como um deus dual ou duplo (feminino e masculino). Chama-

vam-no, dentre outros nomes, de Teotloquenahuaque, Ipalnemohuani. Mas não se pode afirmar que era um deus único. Pode-se dizer que são nomes diferentes de um mesmo deus? Reyes sugere que, talvez, em algum momento, os povos começaram a identificar um nome específico por sua função destacada naquele contexto. O culto preferencial a Quetzalcóatl, por exemplo, era atribuído a todos os bens da vida do homem e as funções de vários deuses agrários. Alguns deuses – como Tezcatlipoca nos mitos nahuas e Pariacaca nos mitos andinos – apareciam como prioritários, mais fortes, mais astutos, frente a outros por serem seus antecessores e, por conseguinte, seus criadores. Estes podiam ser chamado de “deus velho”. Portanto, é de longe incompatível com o sentido cristão de um Deus supremo ou único.

Durante os períodos iniciais da conquista, houve basicamente três vertentes de interpretação da teologia indígena: a primeira percebia os deuses indígenas como invenções baseadas na ignorância; a segunda que alguns deuses indígenas seriam encarnações dos apóstolos cristãos; e a última, que seriam entidades do mal, demônios comparados a Lúcifer. Esta última nos diz muito da interpretação dos europeus ao projetarem nos deuses indígenas os inimigos do Deus cristão. Sendo assim, classificavam os deuses mesoamericanos como destrutivos, cruéis e obscuros. Enfim, estavam regidos pelos demônios. Explica-se, portanto, a incapacidade (e a repugnância) dos europeus em admitir as formas de expressão religiosa da América.

De tal modo é a incompreensão dos europeus que é evidente sua visão maniqueísta dos deuses – e justificava, inclusive, uma rigorosa perseguição. O interesse de Sahágún era o de “conhecer” para “converter”, no sentido de “extirpar as idolatrias” como ele pessoalmente participou em Popocatepetl e Iztaccihuatl (SANTOS, 2002, p. 117).

Ao reconhecer essa percepção dual do mundo, podemos fazer agora um percurso sobre as cosmogonias, os mitos de criação nas Américas.

*“Huitzilopochtli no es dios. Tezcatlipoca no es dios. Tlaloc no es dios... todos son demonios, vuestros antepasados adoraban a un dios llamado Tezcatlipoca (pero hoy sabemos que) es Lucifer, padre de toda maldad y mentira” (SAHÁGUN apud REYES 2008, p. 100).*

Assista ao vídeo sobre Fray Bernardino de Sahagún



00:04:10



## referências

REYES, Luis Alberto. La teología indígena: cuestiones de interpretación. In: REYES, Luis Alberto. **El pensamiento indígena en América**: Los antiguos andinos, mayas e nahuas. Buenos Aires: Biblos, 2009, p. 97-114.

SANTOS, Eduardo Natalino. **Deuses do México indígena**. Estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas. São Paulo: Edit. Palahs Athena, 2002.



### 2.3.2 Mitos de Origem na Mesoamérica

Propostas teóricas tentam explicar as semelhanças entre os mitos de diversos povos. Sabe-se que os mitos não surgiram espontaneamente, foram desenvolvidos em certos povos e locais e depois apropriados por outros grupos. Como é o caso de *Quetzalcóatl* teotihuacano-tolteca que reaparece como *Kukulcan* e *Gucumatz* entre os maias. Todavia, essa teoria de difusão não explica todos os casos e o porquê do mito ser assumido em diversos lugares. Afinal, por que esses povos se apropriaram dos mitos como seus?

Os mitos indígenas apresentam a função de transmitir um conhecimento da realidade. Os mitos, como histórias fundamentais, têm ampla gama de presenças e ressonâncias no contexto de uma cultura, assim como uma relação estreita com a visão de mundo, crenças e práticas religiosas. Tem uma relação com a criação, aparência ou restauração do mundo, corpos celestes, seres humanos, animais. É por isso que surgem inúmeras histórias parecidas em povos diversos. São versões de uma experiência em comum, sem contar as mediações socioculturais dessa experiência.

Entre as culturas pré-hispânicas na Mesoamérica, as narrativas contêm tanto diferenças quanto semelhanças. Existem mitos das origens que podem ser identificadas como existentes em várias ou mesmo em todas as suas subáreas culturais e em diferentes períodos. Há também aqueles que aparecem apenas em determinados momentos e áreas espaciais. O mito da redescoberta do milho, por exemplo, tem versões paralelas entre o *Kekchis*, *Mames*, *Quiches*, *Cakchiqueles*, *Pokomchis* e *Monpanes* (LEÓN-PORTILLA, 2003). Mas seguramente o **dualismo** é o fundamento que perpassa as culturas mesoamericanas, expresso em suas expressões artísticas.

Então, vamos conhecer um pouco dessas narrativas míticas dos Nahuas e Maias, povos que ocuparam regiões na Mesoamérica?



[dica]

Mesoamérica é a região cultural do continente americano que compreende a metade meridional do México, os territórios de Guatemala, El Salvador, Belize, assim como o ocidente de Honduras, Nicarágua e Costa Rica.

#### 2.3.2.1 Viver no universo dos Nahuas

Os povos nahuas, que povoaram o centro do México no século XVI, contaram histórias sobre a origem do mundo em mitos, de modo que pareciam tão verdadeiros como para nós faz sentido os fatos científicos.



[dica]

Nahuas são um grupo dos povos originários da Mesoamérica, a que pertenciam os mexicas e outros povos que tinham em comum a língua náhuatl.

Em seu imaginário, acreditava-se viver no universo que descreviam e definiam. Neste universo, eram condenados a serem criados e destruídos de acordo com os ritmos inexoráveis do calendário, sujeitos ao poder de seus múltiplos deuses rivais, e forçados a oferecer sua própria vida para manter o equilíbrio de todo o cosmos (LINARES, 2003).

Assista ao vídeo “Arte en Mesoamérica, Historia de México” (2013)



00:13:10



Assista ao vídeo “BOTURINI Codex: A Tira da Peregrinação, Códice Mexica. Narração da fundação da cidade do México-Tenochtitlan” (2017)



00:20:27





## [ Origem dos Homens ]

Para o povo nahua, foi o deus Quetzalcoatl que, depois de resgatar os ossos das gerações anteriores preservadas no Mictlan, a região dos mortos, comunicou a vida em Tamoachan sangrando seu pênis. Entre os mixtecos se acreditava que os humanos vêm da árvore de Apoala. Já os mayaquiches acreditavam que os deuses deram forma aos homens na presente era cósmica com massa de milho.

Par além dessas diferenças reside, no entanto, uma certa unidade nos processos. Essa grande área cultural manteve uma unidade histórica, milenar, homogênea na profundidade de seus processos e muito diversa em suas expressões culturais.

Tablero de la Cruz Foliada de Palenque (feita na região maia durante o período Clássico, em 692 d.C.)

Página 53 do *Códice Borgia*, documento do Centro do México elaborado no Pós-Clássico Tardio (1200-1521 d.C.)



Os mitos relacionados com o milho contêm princípios essenciais que são comuns nas culturas mesoamericanas. A representação da planta do milho como eixo do mundo foi um dos elos e se encontra em exemplos procedentes de culturas e épocas distintas, como estas representações no *Tablero de la Cruz Foliada de Palenque* e na página 53 do *Códice Borgia*.

## [ A origem do mundo, do sol e da lua ]

Como já tratamos, o princípio dual (que é origem de tudo o que existe) é aludido pelos povos mesoamericanos em muitas fontes, canções e orações. Era um casal supremo que, através de outros deuses, seus filhos, agiram nas várias eras cósmicas. Como foram essas narrativas na Mesoamérica?

Os nahuas representaram em *Ometéotl*, deus da dualidade, a essência da criação nas faces masculina e feminina: *Ometecuhtli*, senhor dual, *Omecíhuatl*, amante dual. Os maias iucatecas representavam o casal supremo, chamando-os *Ixchel*, "o que mente", e *Itzamná*, "casa da iguana", mãe e pai de todos os deuses. O povo quiche, por outro lado, nomeou-o *Alom* e *Q'ahalom*, "aquele que gera", "ela que concebe". Os mixtecos, por vezes, se referiam ao mesmo casal com o nome de seu calendário, uma divindade masculina e feminina, conforme representada no *Códice de Vindobonensis*.

É interessante notar que os nomes das idades cósmicas coincidem com os dos chamados quatro elementos. Enquanto que, para os maias, havia quatro eras, para os nahuas eram cinco. A última era, a presente, teve sua origem em *Teotihuacan* que, para os mexicas, era duplamente sagrada. Havia grandes monumentos religiosos ali, onde os deuses deram origem ao Sol e à Lua.

*Ometeótl*, deus nahua da dualidade, era considerado um ser primitivo, andrógino e criador que sintetizava os princípios masculino e feminino. Na página 61v do *Códice Borgia*, *Ometeótl* aparece representado como um guerreiro vestido com saia e outras roupas femininas que, na posição de parto, dá à luz a um menino simbolizado como uma conta de jade.

Página 51 do *Códice Vibonensis*: Os mixtecos, como nas outras culturas, se referiam ao princípio que dá origem ao que existe como um deus dual, ao mesmo tempo casal supremo masculino e feminino, com o nome calendárico de 1 Venado.





## [ As origens do tempo e o calendário ]

Os cálculos do calendário representam as origens do tempo e suas medidas. Apesar de algumas diferenças, os mesmos sistemas de calendário eram uma característica da Mesoamérica.

Os nahuas atribuíram uma origem divina ao calendário, a “conta dos destinos”. Este havia sido criado por *Oxomoco* e *Cipactónal*, o primeiro casal humano, que receberam o calendário como um presente de *Quetzacoatl*. Os maias acreditavam que o calendário foi invenção do deus *Itzamná*.

O tempo era calculado com extremo rigor, em função dos seus sistemas de calendário, como destinos favoráveis, funestos ou indiferentes. Os maias concebiam seu universo povoado de presenças de deuses atuantes em distintas direções cósmicas e as regiões celestes e inferiores do universo. Essa atuação ininterrupta dos deuses não é aleatória, mas com precisão matemática expressa pelos cálculos calendáricos, portadores dos destinos.

Representação das épocas nahuas na *Pedra do Sol*, **Museu Nacional de Antropologia**: Existiram diversas idades cósmicas ou sóis na origem do mundo; da história de sua sucessão dão testemunho alguns textos de diversas culturas, assim como os quatro baixo relevos mexicas.

Página 21 do *Códice Borbónico*: Entre os nahuas se atribuiu uma origem divina ao cálculo do tempo profético de 260 dias, o *tonalpohualli* ou “conta dos destinos”, inventado pelos deuses *Oxomoco* e *Cipactónal*.



00:02:25



00:05:13



## LA LEYENDA DE LOS SOLES

Segundo a cosmogonia mexica, haviam existido quatro sóis, ao término dos quais a humanidade havia sido destruída. Eles foram chamados, de acordo com os elementos que causaram os cataclismos, sóis de vento, de chuva ardente, de água e de terra. Na parte central de *La Piedra del Sol* são mostradas as quatro épocas anteriores e, no centro, a atual, a do Sol do movimento, indicada pela face do deus solar e pela data sagrada *nahui ollin*, 4 movimentos.



## [ Um cosmos dinâmico ]

O universo era, acima de tudo, um ambiente mutável, dinâmico e violento, um mundo onde a destruição inevitavelmente seguia a criação e da qual ela precisava. Acreditava-se que o mundo foi criado e destruído tantas vezes devido à luta entre os grandes deuses que foram criados no início do cosmos e que, desde então, a dominação do cosmos foi transformada e disputada.

De acordo com as regras dessa alternância, um deus, como *Quetzalcoatl*, criou seu mundo e depois outro, como *Tezcatlipoca*, destruiu-o para criar um novo que seria destruído por outra divindade. Esta rodada de criações e destruição foi regida pelo ritmo do calendário, que fora criado por um casal de idosos, *Oxomoco* e *Cipactónal*. Foi precisamente para ajudar a humanidade em uma tarefa tão urgente que o casal criou a adivinhação ao mesmo tempo em que inventou o calendário.

As histórias de origem nahua mostram como tempo e espaço, sóis e deuses, eram parte de um mecanismo condenado a desaparecer e ser transformado, a ser criado e destruído novamente. Os mesmos princípios cósmicos que governaram a criação e a destruição dos sóis governavam a vida cotidiana dos humanos. Trabalho e descanso, religião e governo, produção e comércio, incluindo saúde e doença, dependiam de turnos de calendário.

- 1. Primeiro Sol - Atonatiuh** (sol da água): A primeira era, do sol da água, foi destruída por uma inundação.
- 2. Segundo Sol - Ocelotoniuh** (sol de tigre): Uma raça de gigantes habitou o mundo durante a era do sol do tigre.
- 3. Terceiro Sol - Quiyauhtoniuh** (sol da chuva): Na época do sol da chuva, o mundo foi destruído por torrentes de pedras em chamas.
- 4. Quarto Sol - Ecatonatiuh** (sol do vento): Na era do sol do vento, os homens se tornaram macacos e foram exterminados por furacões.
- 5. Quinto Sol - Ollintonatiuh** (sol do movimento): A era atual, Sol do movimento, originou-se em Teotihuacan, com a imolação de Nanahuatzin, uma divindade que, lançando-se na fogueira sacrificial, tornou-se o sol que ilumina a humanidade atual.

## [ A criação da Nova Humanidade ]

Quetzacóatl criou a humanidade que passaria a viver na nova Terra. A Lenda dos Sóis conta que ele foi a *Mictlan*, o “lugar dos mortos”, e pediu a *Mictlantecuhtli*, o deus que lá governava, que lhe emprestasse os ossos das humanidades anteriores. Como *Quetzacóatl* estava tentando se apossar dos ossos, o deus dos mortos ordenou que cavassem um buraco para que nele tropeçasse.

Quetzacóatl reuniu os ossos e colocou em um pacote, que imediatamente levou a Tamoanchan onde foram moídos por *Quilatchli*: este é *Cihuacóatl*, que então jogou-os em um vaso de prata. Sobre ele, *Quetzacóatl* sangrou seu membro; e todos os deuses fizeram penitência, dizendo: “Os vassalos dos deuses nasceram”. Devido à armadilha de *Mictlantecuhtli* – ao fazer *Quetzacóatl* cair em um buraco –, a nova humanidade não era perfeita, pois os ossos quebrados e roídos criaram homens mortais e doentes, de todos os tamanhos e constituição física diferentes.

*Quetzacóatl*: O mundo em que viviam os nahuas, iluminado pelo Sol de movimento, foi criado por *Quetzacóatl*, quem ensinou aos homens seus deveres religiosos e que deviam pagar sua dívida com os deuses, ofertando-lhes seu próprio sangue e sua própria vida. *Códice Florentino*, livro III, f. 10r.



## referências

LEÓN-PORTILLA, Miguel. Mitos de los Orígenes em Mesoamérica. *Arqueologia Mexicana*, v. X – n. 56. México/D.F.: Editorial Raíces., 2002, pp. 20-27.

LINARES, Federico Navarrete. Vivir en el Universo de los Nahuas. *Arqueologia Mexicana*, v. X – n. 56. México/D.F.: Editorial Raíces, 2002, pp. 30-35.

## [ A dívida da humanidade ]

Os homens do Quinto Sol chamavam a si mesmos *macehuatlin*, ou seja, “aqueles que tiveram merecimento”, porque nasceram da morte graças ao sacrifício dos deuses, a oferta de sua vida e sangue santo. Além disso, eles sabiam que o Sol iluminava seu mundo apenas graças à autoimolação de todos os deuses. Portanto, os nahuas consideravam que deviam pagar sua dívida aos deuses, oferecendo-lhes seu próprio sangue e sua própria vida. Não conseguindo, o próprio Sol perderia forças para iluminá-los e as bênçãos dos deuses se transformariam em maldições.

Mas essa era apenas uma das muitas obrigações que os seres humanos tinham no mundo complexo e dinâmico em que os seres humanos viviam.

Todas as forças cósmicas enfrentaram e colaboraram de acordo com o ritmo do calendário, era seu dever manter o equilíbrio entre essas forças. Tudo dependia dessa harmonia precária, da saúde das pessoas e do bom funcionamento da sociedade, ao ciclo das estações e à sobrevivência do mundo.

## [ As origens da cultura e do poder ]

Os mitos de origem fundaram não só a crença sobre o aparecimento do Sol e da Lua, a Terra, os seres humanos, o milho, o calendário e escrita, mas, também, para a consolidação da cultura e o estabelecimento do poder.

A origem do que chamamos de cultura, e também de governo ou poder, foram objetos de relatos fundacionais, atribuídos a *Quetzacóatl*, o deus sacerdote, criador de todas as artes, um sábio conhecedor dos movimentos dos astros e inventor do calendário. Era um herói cultural reconhecido entre os nahuas, os maias de *Yucatán* – que o chamaram *Kukulcan* –, e os quiches que o reverenciavam como *Gucumatz*.

É verdade que em suas várias subáreas e em diferentes períodos ao longo de sua evolução cultural, as diferenças podem ser percebidas e também transformações em tais mitos. No entanto, também é verdade que, naqueles que podem ser descritos como histórias fundacionais, há uma certa homogeneidade subjacente. São fios que pertencem à trama e ao enredo daquele grande tecido: “o texto primordial” da Mesoamérica.

*Códice Becker*, p. 15: Em 1067 d.C., o nobre mixteco **4 Vento Serpente de Fogo (a)** foi a *Tula* (terra de *Quetzacóatl*) a que se concederam as insígnias de governante. O senhor **4 Tigre (b)**, sumo sacerdote de *Tula*, perfurou-o no septo e lhe colocou uma narigueira, importante insígnia de mando.



*Códice Florentino*, f. 10v: *Quetzacóatl*, para os nahuas, foi o criador de todas as artes e inventor do calendário. Como herói cultural, *Kukulcán* também foi reconhecido entre os maias de *Yucatán*. Outros relatos nahuas, maias e mixtecos lhe atribuem, da mesma forma, a origem do poder.





### 2.3.2.2 O Cosmos segundo os Maias

Já abordamos que o mito cosmogônico surgiu como uma determinação de seres divinos, em um tempo primordial. Esta narrativa constitui, ao lado de todos os demais mitos de cada comunidade, seu guia, sua tradição, como pauta do seu comportamento no mundo. Como será isso para os Maias?



## [dica]

Os maias fazem parte da cultura mesoamericana e foram notáveis por sua língua escrita, arte, arquitetura, matemática e sistemas astronômicos. A influência dos maias pode ser detectada em países como Honduras, Guatemala, El Salvador e na região central do México e na península de Iucatã.

## [ O tempo e a origem ]

Os maias possuíam uma consciência excepcional da temporalidade, onde espaço e tempo não eram dois conceitos diferentes, já que concebiam o tempo como o eterno dinamismo do espaço. O tempo, cuja a ideia deriva do movimento do sol ao redor da Terra, é pensado como um transcorrer cíclico, onde todas as mudanças, inclusive as do homem, seguem essa lei do trânsito do grande astro.



00:09:38

Assista ao vídeo com Morgan Freeman: "A História do Gênesis da Civilização Maia"



## [ O mito cosmogônico do *Popol Vuh* ]

### [ Quiches ]

Narram que os deuses criadores, pousados sobre a água primitiva e num "tempo estático", concordaram em criar o mundo. Estas divindades, constituídas por um casal masculino-feminino ou um deus andrógino, recebem vários nomes associados com sua função. Todos eles são: *Gucumatz* (Serpente *Quetzal*), dragão, símbolo da água primitiva. A finalidade da criação do mundo era a de que este servisse como habitação do ser humano que teria por missão venerar e alimentar os deuses. Portanto, além de criarem diferentes seres vegetais e animais, a formação do homem se dá em distintas etapas de criação e destruição, em diferentes sóis que demonstram como os seres humanos são imperfeitos e por eles foram destruídos.

No *Códice Dresden* se representa um dos dilúvios cósmicos que acabou com o mundo anterior ao atual. No item b, aparece o deus *Chac* negro (chuva destruidora); no c, uma águia portando dardos e lança como símbolo de destruição.



1. **Homem de Barro:** Não adquiriram vida e foram destruídos por um dilúvio.

2. **Homens de Madeira:** Foram capazes de se reproduzir, mas não podiam cumprir o propósito dos deuses, por isso se tornaram macacos. Seu mundo desapareceu sob uma chuva de resina inflamável.

3. **Homens de Massa de Milho:** Feitos da matéria sagrada, os novos homens reconheceram aos deuses e assumiram sua missão sobre a Terra.



00:04:39



Assista ao vídeo "Popol Vuh - Mitos e rituais da cultura Maia (2018)"



00:03:15

## [ Cackchiqueles ]

O mito que aponta elementos essenciais, como a ideia de que o sangue dos deuses se misturou com a massa de milho para formar o homem, o que justifica o ritual no qual o homem alimenta os deuses com seu próprio sangue.



Assista ao vídeo “El Memorial de Sololá: Crónicas sobre el origen de los mayas kaqchikeles”

## [ Iucateca ]

Nos livros *Chilam Balam*, os maias iucatecas conservam fragmentos de um mito, cuja a essência concorda com o *Popol Vuh*, já que falam de distintas criações e destruições do cosmos, de acordo com as eras cósmicas.

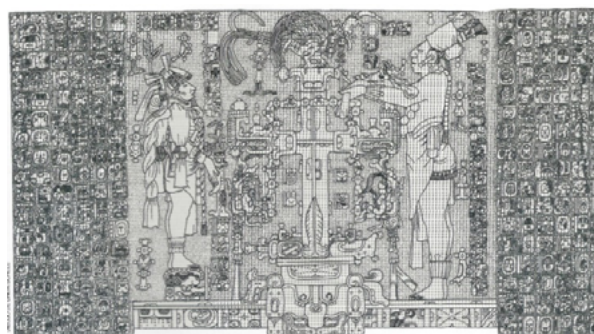
Em *Chilam Balam* de Chumael, faz-se uma descrição do cosmos e se menciona uma deidade criadora, *Ah Ppisté*, “o medidor da terra”, do mesmo modo, uma deidade de abelha aparece em cada curso. No mito maia atual, as abelhas são o símbolo dos homens da primeira criação. Nessa primeira época também surgem os treze deuses dos estratos celestes.

No relato da segunda criação, também se inicia com a destruição do primeiro mundo e ordenamento do segundo. A deidade abelha, vendo os olhos de *Oxlahuntikú*, “o santo”, “o distante”, o que ocasionou a escuridão.

Vem em seguida um relato extraordinário da reconstrução do mundo que nos dá a conhecer as principais ideias cosmológicas dos maias: as quatro *ceibas* estão de pé, com seu pássaro sagrado em cima, nas quatro direções (branco, preto, vermelho e amarelo); chegam os “homens amarelos” (talvez equivalentes aos homens de madeira do *Popol Vuh*), e a *Grande Mãe Ceiba* ou *ceiba verde* está no centro do universo.

No “Livro dos Espíritos”, se narra a origem do milho, correspondendo a terceira geração do *Popol Vuh*.

Placa do Templo da Cruz de Palenque se inscreveu a origem do mundo atual. O texto indica que a criação se inicia com o nascimento do primeiro pai, *Hun-Nal-Ye*, o deus do milho, a 16 de junho de 3122 a.C., que depois “entrou ou se tornou o Céu”, a 5 de fevereiro de 3112 a.C. Logo do nascimento do primeiro pai, nasceu a primeira mãe, a 7 de dezembro de 3121 a.C.



En el Tablero del Templo de la Cruz de Palenque se inscribió el origen del mundo actual. El texto indica que la creación se inicia con el nacimiento del primer padre, Hun-Nal-Ye, el dios del maíz, el 16 de junio de 3122 a.C., que después “entró o se convirtió en el Cielo”, el 5 de febrero de 3112 a.C. Luego del nacimiento al primer padre, nació la primera madre, el 7 de diciembre de 3121 a.C.

Os mitos cosmogônicos foram conhecidos através de textos *quiches*, *cackchiqueles* e *maias iucatecos*. Assim como o mito cosmogônico maia conhecido no *Popol Vuh*, o *Memorial de Sololá* e os *Livros de Chilam Balam* estão registrados em textos hieroglíficos e relevos do Período Clássico, e em códices do Pós-Clássico, da mesma forma que persistem até hoje, com poucas mudanças, em grupos como os *tzotziles*, os *tzeltales*, os *lacandonos* e os maias *iucatecos*. Tudo isto corrobora a permanência das crenças fundamentais de um povo através dos séculos.

## bibliografia complementar

AUSTIN, Alfredo A. La cosmovision mesoamericana. **Temas americanos**, Nalda, Enrique (coord.) INAH, 1997.

GARZA, Mercedes de la. Mitos Mayas del origen del cosmos. **Arqueología Mexicana**, v. X – n. 56. México/D.F.: Editorial Raíces, 2002, pp. 36-41.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. Mitos de los Orígenes em Mesoamérica. **Arqueología Mexicana**, v. X – n. 56. México/D.F.: Editorial Raíces., 2002, pp. 20-27.

LINARES, Federico Navarrete. Vivir en el Universo de los Nahuas. **Arqueología Mexicana**, v. X – n. 56. México/D.F.: Editorial Raíces, 2002, pp. 30-35.

REYES, Luis Alberto. Los sacrificios de los dioses y de los hombres. **El pensamiento indígena en América: Los antiguos andinos, mayas e nahuas**. 2008, pp. 147-157.





### 2.3.3 Mitologias Andinas

Preparem-se! Vamos acompanhar alguns personagens, agrupados por certos temas e papéis recorrentes entre os povos andinos, baseado nos relatos míticos e sua presença inscrita na prática têxtil de algumas comunidades indígenas. Serão, ainda, comparados com algumas variações amazônicas.

#### 2.3.3.1 O Deus criador e a viagem primal da deidade solar

Em diversas crônicas espanholas são encontradas referências a uma personagem chamada *Tonapa Viracocha* ou *Conticiviracocha Pachayachachi*. Viracocha é um **deus antropomorfo e andrógino – dual**, que usando um básculo, criou o mundo e ordenou a Lua, o Sol e as estrelas para ocuparem seus devidos lugares, fazendo nascer os homens de cavernas, rios, fontes, altas serras. Finalmente, segue em rumo ao leste e se perde no mar. Cristóbal de Molina assegurou em seus relatos que *Viracocha* foi quem ordenou os feitos do primeiro herói cultural dos incas, *Manco Cápac* (RIVERA ANDÍA, 2006, p. 132).

Sua presença está em muitos povos indígenas da América do Sul. Um elemento característico que pode ser encontrado, inclusive nos relatos amazônicos, é um emblema chamado *topayauri suntur-paucar*, **setro real**. É um bastão coberto de penas coloridas que era uma insígnia real e exclusiva do Inca, ou seja do soberano. Seu papel é **fundamental no mito de origem dos Incas**. *Manco Cápac*, primeiro Inca e filho do Sol, as vezes só, outras em casal, opera uma transformação em um mundo caótico. Com sua **vara cravada na Terra funda e instaura um mundo de razão e justiça**. *Manco Cápac* transforma

Viracocha, por André Mellagi  
Fonte: [Ancient History Encyclopedia](#)



Manco Capác  
Fonte: [Wikipedia](#)



o mundo a partir do **movimento da vara** e dá início a um novo tempo, superando o tempo dos homens que viviam como feras. Pode-se perceber que a oposição entre um mundo “selvagem” e o da “cultura”.

Alguns cronistas relataram variantes desse mito em que aparecia uma mulher com *Manco Cápac* e mais seus três irmãos (irmãos *Ayar*) com suas esposas, filhos de *Viracocha*. A vinculação desse mito, dos irmãos e seus feitos, com a simbologia solar não é encontrada na tradição oral andina atual. Dessa forma, pode-se especular que seja uma característica específica da tradição incaica (RIVERA ANDÍA, 2006, p. 134).



No entanto, encontram-se influências desse mito nas tradições amazônicas. Segundo Rivera Andía, chama atenção as coincidências entre os mitos andinos e amazônicos e a deidade solar. Sendo assim, pode-se resumir que:

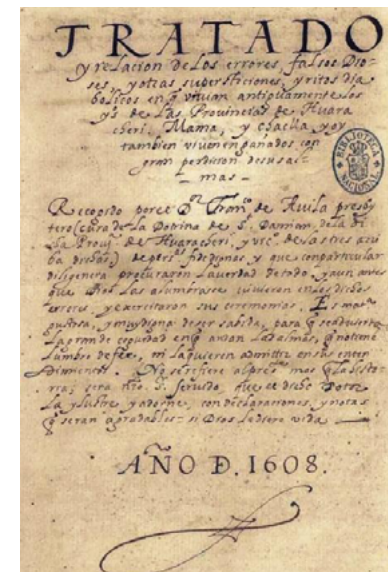
a **divindade solar** empreende uma viagem pelo mundo selvagem com a finalidade de instaurar a sociedade dos homens. O nascimento desse mundo cultural é representado tanto pela aparição dos primeiros grupos de homens (na variante amazônica) como pelo estabelecimento de regras e costumes que regem suas vidas (na variante andina). Os personagens associados com o Sol operam essa transformação recorrendo a um mesmo emblema: uma vara ornada com penas (no caso amazônico, com um chocalho de cascavel) (RIVERA ANDÍA, 2006, p. 135).

Alguns mitos, tanto andinos quanto amazônicos, se utilizam do mesmo código do **movimento da vara** como a chave para o entendimento da transição entre os mundos. Este **movimento da vara** é feito pelos personagens solares em dois atos: agitação constante e o fundir definitivo da vara na Terra. Assim que cravam a vara na Terra, surgem os homens e a suas leis no mundo. Esse ato é a transição cósmica que as deidades solares são responsáveis.

Entretanto, as deidades solares não se relacionam somente com o Inca, mas também com o xamã. Por isso, ambos apresentam o mesmo atributo, a mesma simbologia com o adereço e uso da vara. Os **incas** eram considerados os **filhos do deus sol e serviam como mediadores aos homens**. Da mesma forma, **o xamã se relaciona com o Cosmos**, como um negociador e apaziguador, viajando e ajudando aos homens a lidarem com outros mundos, e fazendo as curas através dessas ligações com o sobrenatural.

### 2.3.3.2. As “humanidades” sucessivas

Existem muitos relatos acerca da descrição das humanidades (também entendido como tempos, mundos, eras, deuses) sucessivas. São eles: o manuscrito de *Huarocharí* de Francisco de Ávila, Guamán Poma de Ayala, e Santa Cruz Pachacuti. Essas crônicas relatam quatro eras (em épocas sucessivas) em que seus deuses deram origem aos tempos e ao mundo. Para exemplificar, elegemos um dos mitos de *Huarocharí* (Serra de Lima, século XVI).



Manuscrito de Huarocharí (séc. XVII), recolhido em quechua por Francisco de Ávila em suas companhias de evangelização

Fonte: [Escrituras Virreinales](#)



## [saiba mais]

O papel dos xamãs

- ▶ o xamã se relaciona com os aparentes ou autênticos homens, animais e espíritos.
- ▶ remedia as agressões entre eles e preserva o homem.
- ▶ evita os danos de outros xamãs, sejam animais, plantas ou povos inimigos (pois cada qual tem seus próprios xamãs).
- ▶ relaciona com os xamãs de outro mundo.
- ▶ prevê o sofrimento e os males, procedendo à cura.
- ▶ conduz os mortos a sua morada.
- ▶ se transforma ou toma a forma de animal, um ancestral ou a um que ataque ao inimigo ou que rompa as regras sociais (RIVERA ANDÍA, 2006, p. 136)



## [dica]

Um importante aspecto na prática xamânica é o uso de bebidas ou substâncias “psicoativas” (alucinógenas ou indutores de transe) com fins de rituais sagrados. Plantas como peyote ou *péyotl* (*Lophophora williamsii*); Ayahuasca ou Jurema, Folha da pastora o *pipiltzintzintli* (*Salvia divinorum*), Yopo (*Anadenanthera peregrina*). Maconha (*Cannabis sativa*), Mandrágora (*Mandragora officinarum*), centeio (*Claviceps purpúrea*), Fungo ou teonanácatl (*Psilocybe mexicana*) foram frequentemente usados na América Indígena.

No entanto, entre nós ocidentais, há usos abusivos e desconectados com os sentidos nativos. Sobre isso, veja o que diz Leopardo Yawa Bane, Huni Kuin (grupo indígena do Acre conhecido como cashinahua). Veja o vídeo “Sacred Plants, Respect and Ancient Traditions (Teaser) | Plantas Sagradas en las Américas (2018)



00:03:40



Plantas sagradas  
EN LAS AMÉRICAS

Respeto a la ancestralidad

## [Huatyacuri, o moço errante]

Em diversos relatos andinos, há a atuação de rapazes em aparente estado “selvagem”. Nessa condição, segundo os relatos, esses jovens só poderiam consumir alimentos que fossem cozidos sem ação direta do fogo. Este é um elemento importante: a limitação do uso do fogo, já que os alimentos não poderiam ser cozidos diretamente. Só utilizam pedras quentes para o cozimento aquecidas pelos raios do sol. Por esse cozimento, se averiguava o quanto a Terra estava “próxima” do Céu. Por isso, para que os homens “surgissem” era preciso romper com essa proximidade. Dessa forma, a descoberta do fogo alterou as relações entre o Céu e a Terra, pois ele “rompe” a ligação de proximidade entre o mundo de cima e o de baixo.

Esse sentido está presente em uma história antiga do personagem *Huatyacuri* que vagava nas montanhas, vivia na pobreza e só cozinhava com pedras. Um dia, dormindo em um morro, escutou a conversa entre duas raposas sobre o grande senhor do mundo *Tamtañamca*. Ele se encontrava enfermo por causa do adultério de sua esposa. *Huatyacuri* procurou, então, uma solução. Ao curar o grande *Tamtañamca*, este concedeu a sua filha ao jovem, de quem gerará um grande deus, *Pariacaca*. Portanto, enxerga-se o *Huatyacuri* como instaurador de uma nova ordem no mundo (mesmo partindo de sua posição “marginalizada”, “inferior”, “selvagem”).

**O uso do fogo para cozinhar parece ser, no pensamento sulamericano, um dos elementos principais da cultura.** Nesse sentido o papel metonímico do fogo é justamente o de distinguir o tempo da “selvageria” da “cultura”. Não é por acaso, que na mitologia amazônica, o uso de pedras quentes se associa aos tempos antigos, anteriores à humanidade atual.

Isso nos leva ao tema dos *amores extraordinários* entre uma jovem e um animal silvestre (que a rapta ou que se disfarça de um moço), objeto comum também na tradição oral andina. Uma versão vai ao encontro com a tradição amazônica, nos relatos de uma paixão entre uma moça e um verme, ou um jaguar que mata a mãe para convencer a moça. Por conseguinte, consegue-se estabelecer diversas coincidências entre as duas mitologias: uma moça que não quer ser mulher, não é humana, mantém relações sexuais com animais silvestres, etc. Algumas dessas relações estão voltadas para o prazer sexual, outras são conflituosas e ambíguas.

### 2.3.3.3. Os poderes subterrâneos

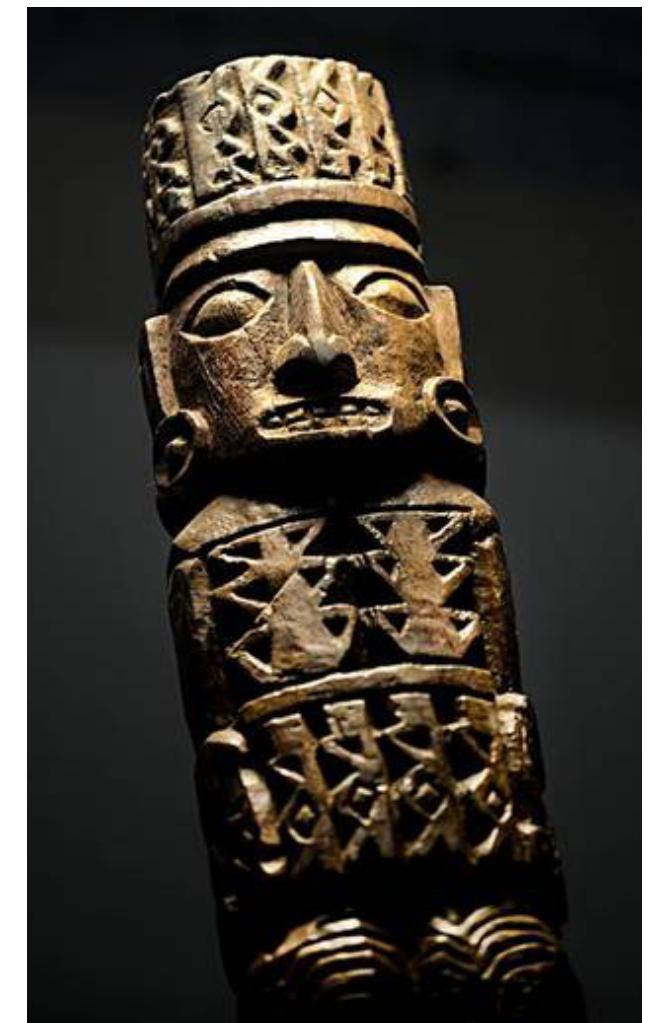
Para as antigas culturas da América, a **Terra é a mãe dos homens**. De fato esse culto à Mãe Terra é o mais fecundo e antigo na história das religiões e, por isso, suscita questões mais controversas. *Pachamama*, a **Mãe Terra**, é o nome para os andinos desde tempos imemoriais e indica o **sustento da vida**. *Pacha* se estende a tudo que diz respeito ao universo: a terra, aos ciclos naturais, astros, a atmosfera, os tempos. Por isso, o deus mítico civilizador do mundo *Tici Viracocha* tem o título de pachayachachic, que significa o “mestre da pacha, aquele que ensina o pacha” (REYES, 2009, p. 79). Quando se evoca a *Pachamama* em termos religiosos, em seu sentido mítico, se alude ao planeta e seu aspecto originário de útero, que concebe a vida. Possivelmente, essa assimilação à Terra, com a idéia feminina, com a fertilidade.

Como em outros âmbitos da vida andina, o sentido de *reciprocidade* é uma essência. Os humanos têm a missão de serem *chakanas*, ou seja, os enlaces entre os céus e a Terra. Por isso, em agosto, o mês de *pachamama*, se celebra nas comunidades indígenas dos Andes o reconhecimento à Terra por tudo que ela oferece: alimentos, água, vinho. Um ato simbólico é o *challar*, um rito em que oferecem a Terra o primeiro trago de uma bebida, dizendo: “é para a *Pacha*, a quem tudo pertence”.

Assista ao vídeo “Bolivia celebra el inicio del mes de la Pachamama” (2018)

Representação ancestral de Pachamama

Fonte: [La Prensa](#)



00:02:50



## [Mãe Terra]

Pachacámac, deus do céu, se uniu com a Pachamama e da união nasceram os gêmeos Wilka. O pai morreu, desapareceu no mar. A mãe, a Deusa Terra, ficou viúva com seus filhos e reinava a escuridão na solidão da noite. Longe viam umas lues e se dirigiram para as vacilantes chamas ... (REYES, 2009, p. 79).

As entidades mitológicas associadas mais conhecidos dos andes são a **Mãe Terra** (*Pachamama*) e o **Espírito tutelar das montanhas**, das colinas (*wamani, apus, auquillos*).

Há várias versões da *Pachamama* que pode ser compreendida em três formas diferentes, associadas as estações diferentes do ano. A forma mais comum é a geradora de vida, especialmente agrícola, generosa, receptiva, produtora. Em certas épocas essa entidade pode morrer. Por conseguinte, nesta segunda modalidade, *Pachamama* se apresenta de outra forma: os males se libertam na Terra, deixando os homens a mercê dos demônios que habitam os pântanos e rios, de ventos, chuvas fortes, da neve. Entre esses momentos opostos, um terceiro estado de *Pachamama* pode ser percebido: nas épocas de solstício de inverno e de verão não se pode cultivar. Por isso, *Pachamama* pode apresentar-se instável: alegre ou aborrecida; premiando ou castigando, sendo benevolente ou severa.

Apesar de serem mais frequente os relatos de *Pachamama* como uma só entidade, algumas regiões dividem-na em três: *Tierra, Ñusta* e *Virgen*. É interessante comparar *Pachamama* com *Achkay*, outra personagem feminina importante na mitologia andina. Relacionam-se de formas opostas: enquanto *Pachamama* é fertilidade, *Achkay* era responsável pelas áreas secas e agressivas da Terra. Fica claro o predomínio da **figura feminina como deidade na América**, e mesmo que o Sol tenha seu protagonismo, ele deve sua vida à Terra.

## [Espírito Tutelar das Montanhas]

*Pachamama* e o *Espírito das Montanhas* são duas figuras que se assemelham, ambos são donos de recursos indispensáveis da natureza e requerem oferendas para conciliação. O Espírito das montanhas é o guardião dos recursos naturais fundamentais para a vida. Assim, os rituais andinos são marcados por cerimônias com rigorosas prescrições quando os participantes sobem nas montanhas. Dizem que, então, o Espírito das Montanhas (*wamano, apu, apusuyo, achachilla, awki, auquilo*, a depender da região) se aproveita da imprudência para provocar doenças e morte dos intrusos. O Espírito come as pessoas e devora corpo e alma. Esses espíritos tutelares são passionais: são agressivos com os homens (posto que a masculinidade é simbolismo da infertilidade) e, às vezes, sedutores com as mulheres. Para livrar-se da influência do Espírito, é necessário seguir alguns ritos específicos. Para se protegerem, os caminhantes das montanhas usam pós mágicos, bebem líquidos especiais, fumam, consomem folha de coca, usam unguentos picantes de cinzas de ervas, entre outras coisas.

Outros poderes subterrâneos são *wachaq, amaru* e *illas*. O *wachaq* é um personagem que abriu os orifícios por onde saem as águas dos mananciais. *Amaru* é uma entidade conhecida somente nos Andes, sul do Peru, representada por uma serpente e causadora dos grandes deslizamentos. *Illas* ou *islas* são amuletos conservados por camponeses para manter seu gado em boas condições.

Há os demônios que são muito populares nos Andes. Em quéchua o termo é *supay*, que significa bom ou mau. Isto explica porque nenhum tem propriamente um caráter totalmente negativo. Quando é uma entidade feminina, os homens falam sobre encantos mais que diabos (RIVERA ANDÍA, 2006, p. 154). As crianças podem ser vítimas de um chamado *Shapi*, o qual os engana com fascinantes presentes.

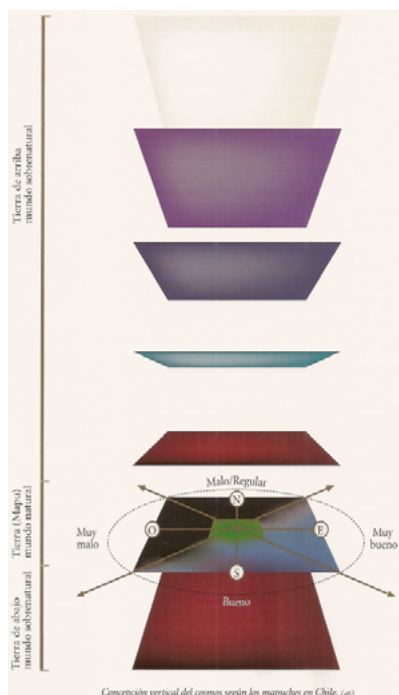


Essas concepções de mundo, relatadas nas mitologias, se inscrevem em todas as dimensões da vida dos indígenas, impregnando até o seu cotidiano. Um bom exemplo é como isso está “escrito” na arte têxtil, nos tecidos, nas roupas.

Entre os mapuches, indígenas na Argentina e Chile, o uso de inscrições ancestrais é um meio de conservar sua identidade. Não é possível conhecer na integridade todos os códigos dos símbolos adotados no Pampa e Patagônia. A maior parte está perdida, mas ainda preservam um repertório resignificados na vida moderna e do horizonte cultural dos mapuches. Para manejar os códigos, é preciso uma “vivência” cultural. Por isso, a reconstrução dos códigos é complexa e fragmentária.

### 2.3.3.3. Leitura da simbologia Mapuche do Cosmos

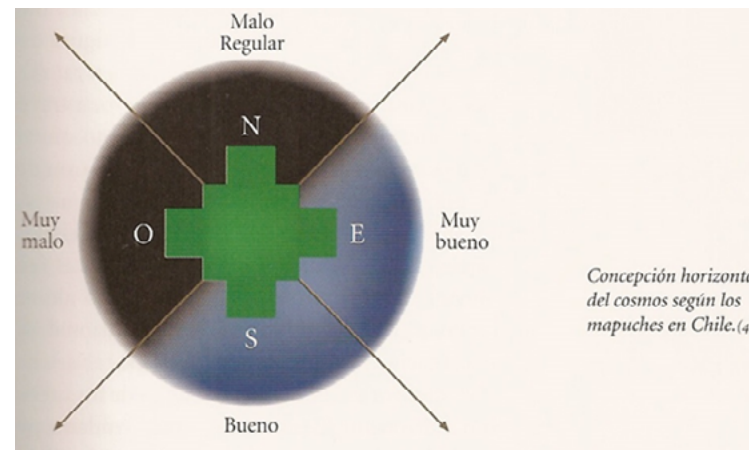
Os mapuches definem o cosmos dentro de uma visão vertical.



Concepção vertical dos cosmos para os mapuches do Chile

Fonte: FIADONE, 2007, p. 16.

Para decodificar a simbologia é preciso compreender a concepção dos Cosmos, expresso nestas **sete plataformas**. Os **4 estratos superiores** representam o bem. A primeira, a mais alta, é a morada dos deuses criadores. As outras três (violeta, azul marinho e azul celeste) são dos deuses menores, espíritos benéficos e antepassados. Os **2 estratos acima** e abaixo do Mapu são as zonas obscuras do Mal, do caos, onde vivem os espíritos perversos, demoníacos. A inferior é zona dos “*laftrache*”, seres malignos, causadores dos males e doenças, relacionados com a figura de “*Gualicho*”. O **Estrato Mapu** (Terra) é o plano do mundo natural onde as forças do bem e do mal convivem e se equilibram. Por isso, o conceito de dualidade é presente em toda a cultura mapuche. Os homens vivem no *Mapu* por serem ambíguos, seres imperfeitos.



Concepção horizontal dos cosmos. O *Mapu* (Terra) para os mapuches no Chile

Fonte: FIADONE, 2007, p. 17.

Na cultura mapuche, tudo necessita de um contrasentido, nada existe sem seu oposto. A ambiguidade é permanente. Por isso, o **Mapu** (Terra) define uma concepção horizontal e é representada como uma superfície plana quadrangular, estruturada pelos pontos cardiais, com valores éticos: Oeste e Norte (“onde o sol se põe” – estratos inferiores, mal, doenças tempestades, morte) x Leste e Sul (“onde o sol nasce” – estratos superiores, bem, abundância, bom clima, vida).

Toda essa simbologia atravessa o cotidiano dos mapuches e está representada nos **tecidos**, na **indumentária, nos panos doméstico e equestre**. Portanto, a produção têxtil sempre transmite diferentes informações a partir dos símbolos e das cores.



Fragmento de um poncho mapuche (1913) do Chile (Museu Amborsetti), com a observação "Um dos mais estimados pelos índios".  
Fonte: FIADONE, 2007, p. 27.

Para a leitura de cada símbolo é necessário levar em conta a forma, cor, a associação com outros suportes (feminino/masculino). Os significados das cores são portadores de mensagens decodificadas a partir da representação vertical (Cosmos) e horizontal, da terra (*Mapu*). Sua valoração é estética, de caráter mágico, místico e religioso. Por exemplo: o branco transparente (*ayon*), violeta, azul e azul celeste se conectam com o bem, o bom; o vermelho e preto com o mal; o verde é o bem e o mal terreno, como representação positiva.

Esse cenário de desenhos nos tecidos é carregado de sentidos metafóricos. Só para dar dois exemplos. Quem nunca viu um **tecido como esse**?

São as **estrelas da sabedoria**, ligadas ao poder e conhecimento em assuntos benéficos para a comunidade.

Ou, ainda, **esse padrão têxtil**?

Tratase do *Wirin* que significa **os caminhos (vertical) por onde se transcende a vida** – a cruz, no centro ("rehue") é o centro da ritual. Isso porque o *Wirin* é a projeção do **Praprawe**, que quer dizer **o caminho dos atos místicos**, significando a perda da consciência nos rituais. Daí o caráter labiríntico, sem começo e fim.

Não é por acaso que **determinados bonchos** só podem ser usados por certas pessoas com prestígio, como os caciques (*lonkos*).

Como vemos é possível, então, fazer uma leitura de cada detalhe do que cada pessoa "leva" consigo (homem e mulher) como adereço ou na padronagem do tecido de suas roupas. Nada, portanto, é aleatório nos *modus* dos povos indígenas, tudo é carregado de simbologia...



Estrella de la sabiduria en una faja ceremonial masculina. (43)



Estrellas de la sabiduria en textiles incaicos del Perú. (34)

Poncho de cacique mapuche chileno e esquema do *wirin*

Fonte: FIADONE, 2007, p. 65; p. 126.



Poncho de cacique mapuche chileno e esquema do *wirin*

Fonte: FIADONE, 2007, p. 106; p. 53.



Peça com diversas técnicas de tecido e trama para caciques (*lonkos*) ou pessoas com poder (*ullmen*).

Fonte: FIADONE, 2007, p. 41.



Esquema do *praprawe*

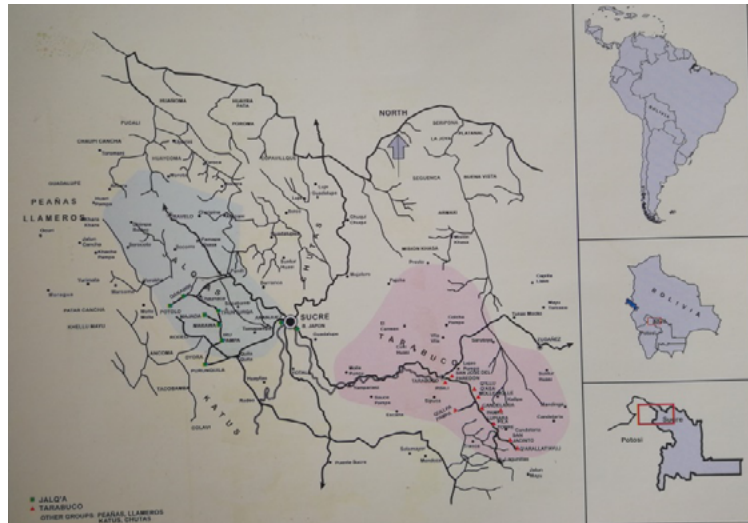
Fonte: FIADONE, 2007, p. 104



Também na Bolívia, a produção têxtil expressa essa cotidiano dos valores culturais. É usual encontrar nas grafias de pinturas em tecidos andinos registros muito antigos das deidades. Esses trabalhos manufaturados nas comunidades, particularmente das regiões de Tarabuco e Jalq'a, contam e preservam, nos tecidos, a memória das culturas indígenas (CERECEDA et al., 1993). No entorno de Sucre (a leste, os Tarabuco ; a oeste e noroeste, os Jalq'a), todos falantes de quéchua, usam trajes específicos com desenhos característicos de seus grupos de procedência.

Mapa de localização das comunidades Jalq'a, Tarabuco nos departamentos de Chuquisaca e Potosí.

Fonte: CERECEDA et al., 1993, p. 11



Tarabucos e Jalq'as, hoje tão diferentes em suas expressões culturais, nas roupas, músicas, ritos e danças, têm uma origem comum dos *Yamparaes*. Ocupavam grande parte da província de Oropeza e estavam organizados como numerosos grupos andinos, em duas metades: os de cima e os de baixo, subdivididos nos *ayllus* (território menores). Cada metade tinha sua *cabecera* (espécie de capital) e era governada por seu *Kuraca* chefe, senhor). Neste território, os espanhóis fundaram a primeira cidade, *La Plata*, hoje Sucre.

Comunidade de Potolo, Jalq'a.

Fonte: CERECEDA et al., 1993, p. 13.



Comunidade de El paredón, Tarabuco.

Fonte: CERECEDA et al., 1993, p. 14.



Segundo os relatos desde os tempos coloniais, cada grupo se distinguia por um tipo peculiar de vestuário, expressando sua identidade. A partir dessas características era possível reconhecer a procedência do *ayullu*. Hoje, ainda que pesem mudanças e perdas, resultado da dominação espanhola, essa tradição cultural ainda é marcante no cenário cultural da Bolívia. Para Tarabuco e Jalq'a, a indumentaria guarda um sentido étnico (ainda que com influências externas), com suas novas ressignificações e um efeito visual dado pelo seu colorido que permite compará-las e marcar suas diferenças.



Aqsu de luto, Tarabuco.  
Fonte: CERECEDA et al., 1993, p. 33.



Mulheres com seus Aqsus, Tarabuco.  
Fonte: CERECEDA et al., 1993, p. 23.



Assista ainda ao vídeo de Adriana de Tarabuco, disponível na plataforma!



## [saiba mais]

A propósito dessa patrimônio cultural material e imaterial, vale uma visita ao Museu de Arte Indígena em Sucre, Bolívia (ASUR), em que se expõem têxteis de qualidade estética e etnográfica extraordinárias. Eu fui lá conferir!



00:04:35

2007 Bolivia - Dia 102 - Sucre

Museo Arte Indigena

Les Tissus Traditionnels

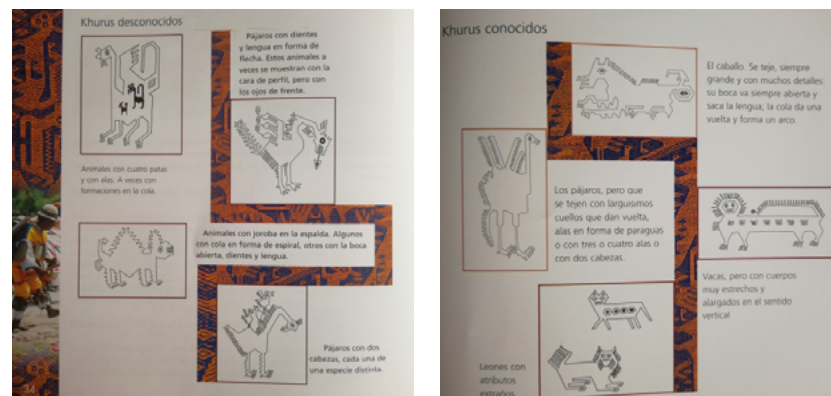


Visita ao ASUR, Sucre  
Fonte: Arquivo particular Profa. Leônia Chaves



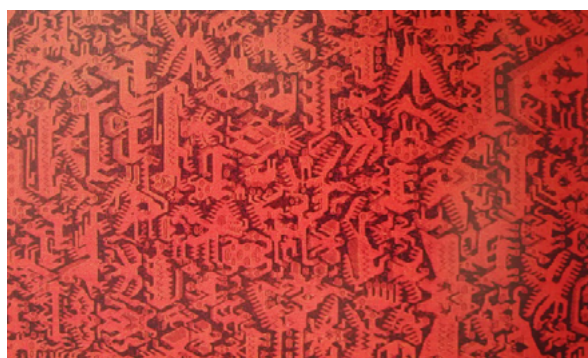
Visita ao Mercado de Tarabuco.  
Fonte: Arquivo particular Profa. Leônia Chaves

Os têxteis Jalq`a tem por característica a representação de grandes animais imaginários. Expressam o mundo do *ukhu pacha* (espaço interior ou de abaixo), onde seres extraordinários, *Khurus*, povoam o mundo escuro. São “selvagens”, indômitos, que quer dizer não se submetem a ação dominadora ou a domesticação do ser humano. Apesar da complexidade dos desenhos, as tecedeiras não utilizam um modelo prévio (CERECEDA, 2005, p. 32).



Modelos de *Khurus*.

Fonte: CERECEDA, 2005, pp. 34-35.



Têxtil Jalq`a, *Khurus*.

Fonte: CERECEDA et al., 1993, p. 34.



Mulher com *Aqsu* Jalq`a.

Fonte: CERECEDA et al., 1993, p. 25.



00:05:04



Assista ao vídeo “Textiles Yampara ”

Voltemos aos temas mitológicos andinos. Para encerrar, trataremos das *huacas*. Em 1621, o jesuíta José de Arriaga, colaborador de Francisco de Ávila, na tarefa persecutória de extirpação das idolatras revela um nova estrutura da teologia andina. Clasifica as entidades em *wakas (huacas)*, *malquis* e *conopas*. Entre as primeiras, se distingue as *huacas* imóveis (*Intil* ou *Punchao*, *Quilla*, *Mamapacha*, *Mamacocha*, *Puquios* (mananciais), *Rau* ou *Ritti* (rios e montes), *Paccarinas* (ancestrais, lugares de origem dos povoados) e as *huascas* móveis. Não havia hierarquia, mas cujo peso maior recaía sobre as referências do lugar, do passado, da terra, da família. As relações das huacas não são de subordinação, mas de sexo e parentesco. Os *malquis* são ossos ou corpos inteiros de antepassados e as *conopas* são ídolos familiares para proteção da casa (REYES, 2009, p. 90). Os informes de Francisco de Ávila, na Província de *Huarocharí*, conhecidos como *Runa Índio*, retratam um religião centrada nas *huacas* da região e dos *ayllus*.

As referências aos deuses do panteão dos incas, como o Sol, a Lua, as estrelas, são mínimas em comparação a notável presença das *huacas* regionais. Por isso, não foi tão fácil erradicar as divindades locais. Basta ver que foi inspirada nelas que a mais profunda revolução antiespanhola, o *Taki Onkoy* ou *Ayra* (c.1564–c.1572), que anunciava o afundamento dos europeus e seu deus no fundo do mar. Nesses relatos, as deidades aparecem como perfis telúricos e defendem os valores da Terra. Castigam a soberba e a falta de hospitalidade. Referem-se a interrelação entre um homem, associado a atmosfera, a mulher, a terra. As vezes, essas relações aludem a contraposição entre a serra e o mar,

o *hanan* e o *hurin*. São sempre temas que implicam o conflito, a atração sexual, a morte, o renascimento e os trabalhos agrícolas.

Os *huacas* são também uma expressão da resistência espiritual indígenas contra uma hegemonia incaica. É uma teologia oposta a um exclusivismo de qualquer deus celestial que aguarda sempre o *pachacuti*, a inversão do mundo.

Para finalizar é preciso frisar que o reviver dos mitos explicita a mediocridade do presente. Em contraposição com o passado, em que deuses realizavam grandes feitos, o presente é encarado como um mundo pleno de imperfeições (RIVERA ANDÍA, 2006, p. 170).

## referências

CERECEDA, Verónica; DAVALOS, Jhonny; MEJÍA, Jaime. **Una diferencia, un sentido**. Los diseños de Iso textiles Tarabuco y Jalq'a. Sucre: ASUR, antropólogos del surandino, 1993.

CERECEDA, Verónica. **Los Jalq'a**. Una cultura viva. Sucre: ASUR, antropólogos del surandino, 2005.

CERECEDA, Verónica; GIRA, Santiago P; QUISPE F., Román; CORONADO A.; Brigida. **Diseños en Aqsus Tarabuco Yampara**. Sucre: ASUR, antropólogos del surandino, 2013.

FIADONE, Alejandro E. **Simbología Mapuche**. En territorio Tehuelche. Martinez, Buenos Aires: Maizal Ediciones, 2007.

REYES, Luis Alberto. **El pensamiento indígena em America**. Los Andinos, mayas y nahuas. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009, pp. 78- 95.

RIVERA ANDÍA, Juan Javier. Mitología en los Andes. In: RESCANIERE, A. O. (Editor). **Mitologías ameríndias**. Madrid: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Ed. Trotta. 2006, pp. 129-176.

## bibliografia complementar

GONZALES, Ximena et al. **Historia da Bolivia prehispanica**. La Paz: Fundação Cultural do Banco Central da Bolivia, 2006.

GRASSO, Dick E Ibarra. **Pueblos indígenas en Bolívia**. La Paz, Librería Editorial GUM, [s/d].

LOPEZ, Jaime; FLORES, Willer; LETOUNEAUX, Catherine. **Layme, Salta**. La Paz: PAC /Ruralter, 1993.

MUSEU CHILENO DE ARTE PRECOLOMBIANO. **Chimu**. Laberintos de um traje sagrado. Santiago de Chile, 2005.

MUSEU CHILENO DE ARTE PRECOLOMBIANO. **Mantos Funerários de paracas**: ofrendas para la vida. Santiago de Chile, 2005.

VELTHEN, Lucia Hussak van. Arte Indígena: referentes sociais e cosmológicos. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994, pp. 83-92.

VELTHEN, Lucia Hussak van. **A pele Tuluperê**. Belém: Museu Goeldi, 1998.



### 2.3.4

## Mitologias nas terras baixas da América do Sul

Ao encerrar esse panorama sobre as mitologias ameríndias, não poderíamos deixar de tratar, neste tópico, de alguns temas importantes para a compreensão da narrativa mítica indígena na *Terra Brasilis*. Particularmente, abordaremos a paixão nas mitologias amazônicas e a criação e o dilúvio da mitologia guarani. Observem a relação entre os homens e os animais!

Os relatos míticos dos indígenas sul-americanos são também muito diversos, mas conformam uma unidade na variedade, com certos temas que são como substratos comuns de um conjunto, ainda que com combinações ou variantes diferentes. Para os indígenas, os mitos não são tomados como “dogmas”, como “verdades canônicas”, e as histórias podem ser narradas com tons e matizes diferentes. Compreendem que os relatos são versões do que creem. Nesse sentido, isso propicia a variação das narrativas, a exploração de novos desenlaces ao longo do tempo. Um argumento pode, por exemplo, ser compartilhado em vários relatos, ainda que o desenrolar tenha um desfecho distinto. À vista disso, os mitos refletem as nuances de paisagens e culturas dos povos.

Um tema muito expressivo nesses mitos é a ideia de que o Cosmos é composto por “mundos” paralelos, que se superpõem e são habitados por muitos seres. A “Terra” é habitada pelos “verdadeiros humanos”, mas está rodeada de outros seres (espíritos, entidades, mortos, animais) que podem parecer ser “gente”, mas podem não ser de fato parte da humanidade. Entre todas as criaturas, a humanidade é restringida a **apenas um grupo** (embora a condição de ser humano não seja atributo, necessariamente, daquele que se assemelha aos homens). Portanto a “realidade” é perigosa, porque há um espírito ou

animal com “aparência humana” que exerce sempre fascínio sobre os homens. Essa visão do “convívio” entre uma humanidade restrita e outros seres está presente na trama de muitos relatos dos indígenas do Brasil.

Este complexo e dinâmico Cosmos é, portanto, um convite a uma aventura! O mundo não é único e não está povoado somente pelos seres humanos. Os homens são atraídos para esses mundos paralelos, inversos, similares que não são propriamente a casa da humanidade. Ou, ainda, muitos desses seres podem vir seduzir os homens. Isso pode causar muitos infortúnios, provocar doenças e até custar a própria vida! Por isso, é preciso estabelecer negociações com para proteger os homens e encontrar a cura dos males. Esta tarefa é exercida pelos xamãs (ou pajés), aquele que é capaz de fazer a passagem para o outro mundo a fim de garantir a paz entre os seres.

O **xamanismo** é assim um complexo de ideias, práticas e valores que é um denominador comum dos povos indígenas. É uma prática costumeira e compartilhada em praticamente todas as sociedades. Essa experiência fundamental do xamanismo concentra-se (via de regra) no “êxtase”, a partir de uma “transe” ou “visão”, em que é possível ascender a esses outros mundos do Cosmos e se relacionar com os seres que lá habitam. Nesse sentido, é também um rito de passagem individual (como uma peregrinação subjectiva também pelo seu próprio mundo interior)..

Vejam as imagens raras do II Encontro de Xamãs Yanomami (2012), que contou com a presença de Davi Kopenawa.



## [saiba mais]

**Temas Míticos:** Os Mundos dos Cosmos se relacionam entre si

Um determinado mundo ou ser ligado a ele provoca transformações na Terra dos homens:

1. Os fluidos dos mundos (de cima) caem sobre a terra: mudanças climática, das estações, fenômenos naturais, terremotos, incêndios, inundações ou prosperidade na colheita.
2. Os mortos intervêm nas coisas humanas desde sua morada ou vindo à Terra / os ancestrais que caíram a um mundo inferior ressurgem e atacam os humanos.
3. Uma pessoa visita um ou vários níveis do Cosmos (ritos com os Xamãs): a longa viagem do morto para sua nova morada / ressuscita em outro mundo para regressar (ou não) ao mundo dos homens como uma nova pessoa ou ela mesma / viagem à morada dos pais criadores, os donos ou os espíritos dos animais, plantas, objetos para pedir um favor ou conseguir um bem / os astros refletem o estado da sociedade ou de um indivíduo.

Fonte: Rescaniere (2006a, pp. 25-26).



00:03:17





Conjuntamente com a ideia de mundos paralelos e da humanidade restringida, o mito americano traz essa noção da relação dos homens com o “outro” – animal e seres – fascinantes. Os animais são ex-homens, inimigos, portanto, os homens autênticos foram ex-animais (ou o contrário?). Fica, então, claro que há uma concepção de que a “humanidade” é restrita a alguns grupos, a alguns seres que são as “verdadeiras” pessoas. Os outros são feras, bestas, disfarçadas de gente.

Em muitas sociedades amazônicas, as narrativas testemunham essa interrelação entre natureza e humanidade. Algumas relatam justamente o trânsito e intercâmbio entre os viventes das diversas partes do Cosmos, interferindo na vida dos homens. Nas sociedades amazônicas frequentes são os relatos acerca de relações sociais anteriores ao matrimônio, demonstrando conflituosos amores que impactam tanto a sociedade. Pela guerra, rapto, paixão, não é raro que um indígena tenha por “mulher” a uma que não provém do círculo seletivo de “autênticos” humanos. O mito do jíbaro-aguaruna da Amazônia Oriental (“O genro do jaguar”) trata da paixão por outro animal e a convivência com o mundo selvagem, como uma etapa da vida do indivíduo para se tornar adulto completo (RESCANIERE, 2006b, pp. 384).

Necessário, ainda, é marcar a importância da tradição oral para os indígenas que assim transmitem seus relatos por gerações (poucos foram os grupos que utilizaram a tradição escrita). Sendo assim,

através dos recursos de plasticidade, pelo uso de rimas, músicas, danças, arte, introjetam uma memória coletiva. Esta prática, como no documentário do rito de iniciação na pajelança dos Krahô, apresenta caracterizações de “personagens/animais” nas vivências extremas e sensíveis de cura compartilhadas pelo grupo.

Ou ainda como esses mitos podem ser expressos pela arte como entre os waiãpis que inscrevem essa profunda relação nos próprios corpos.



00:03:30



Índios waiãpis transformam arte gráfica em bússola do saber (2010).

A fragilidade da vida não se dá, na concepção indígena, apenas pela complexidade de mundos e seres que se interrelacionam, mas, do mesmo modo, por que cada indivíduo é concebido por inúmeros elementos que o constituem (RESCANIERE, 2006a, p. 17). Por consequência, para esse **corpo múltiplo** do indivíduo, é necessário impor certos limites que aparecem como exigência constante nas culturas ameríndias. Com a finalidade de se manter o indivíduo em equilíbrio, sem a intromissão de espíritos e imune a certas substâncias, requer-se cuidados dos xamãs e um determinado estilo de vida que inclui purificações do corpo, como ingestão de bebidas repulsivas, dietas, jejuns e privações alimentares, e da mesma forma, restrições nas relações sexuais. A moderação, a sobriedade, a formalidade rodeiam as funções vitais: o alimento e o sexo. A etiqueta precisa do que é permitido ou não varia de um povo para outro, mas é sempre meticulosa (RESCANIERE, 2006a, p. 18).



00:48:00



Documentário “A visão dos Xamãs” sobre os Khahôs, no Tocantins (2012).



## [saiba mais]

**Temas Míticos:** relação dos homens com os animais e outros seres

1. O morto, o antepassado, se converte ou toma a aparência de um animal. Ele pode ser um protetor ou fazer um dano aos seus descendentes.
2. Um homem age de uma certa maneira e, por isso, se transforma em determinado animal ou espírito.
3. Um homem se apaixona por um animal ou outro ser. Pode se converter em seu amante ou tomar sua aparência (ou não) da espécie do ser.
4. Um personagem animal ou outro com aparência humana (ou não) ataca, protege, seduz e até se converte em amante de uma pessoa.
5. Um humano tem um comportamento similar a um animal / ou um animal tem virtude ou defeito humano e, por esse motivo, tem-se determinado comportamento.
6. Um homem atua como monstro e se converte nele / ou um monstro que parecia ser uma pessoa se revela como o que era de verdade.

Fonte: Rescaniere (2006a, pp. 25-26).

### 2.3.4.1 Mitologias do Brasil ameríndio

#### Temas mitológicos amazônicos e guaranis

Os temas dos mitos da Amazônia são diversos como já sabemos. Vamos tratar de um dos tópicos recorrentes: a paixão entre os seres humanos e os animais. As relações apaixonadas com os animais trazem consequências para o amante humano ou para o seu povo. Os atores são geralmente o marido ausente ou o descuidado, a pessoa e o animal amantes. Os valores em jogo são a maturidade e a satisfação sexual. Após essa aventura amorosa, a pessoa passa a fazer parte da vida adulta e humana, pois conseguiu superar e moderar o desejo desenfreado e o risco de ser morta. Dessa maneira, o meio selvagem é necessário para a passagem para a vida adulta, para se tornar um verdadeiro humano (RESCANIERE, 2006b, p. 362).

O mito *jíbaro-aguaruna* “a mulher e a minhoca *kajíp*” conta-nos a história de uma mulher que moía o trigo em uma *púmput* – bandeja grande. Uma minhoca grande (*kajíp*) ao sentir os impactos dos golpes da mulher saiu de seu buraco e a possuiu. A mulher, após alguns dias, engravidou, e não deu explicações a sua mãe de quem e como ocorrera. Deu à luz um menino muito moreno, muito apaixonado por água – uma herança de seu pai. Um dia a mulher saiu e recomendou a sua mãe que não desse banho de água quente em seu filho. A avó, curiosa, deu banho de água quente em seu neto e, aos poucos, ele foi desaparecendo até se tornar um *kajíp*. A avó (*dukúch*) descobriu, assim, como a filha engravidara, encontrou o buraco do *kajíp* e o matou com água quente. Neste mito, vemos que nem sempre a razão inicial para tal relação entre um animal e um humano aparece explicitamente. No entanto, uma certa simbologia guarda a ideia de que após a gravidez, se encerram as relações selvagens, pois ela renasce agora como adulta, pronta para o amor.

Em outros contos amazônicos aparecem um amante felino, normalmente uma onça, como no mito *pano-cashinagua*. A mulher estava com um bom marido, embora não fosse um exímio caçador. Sendo assim, a mulher somente se alimentava de fontes de carboidratos como a mandioca (o cultivo é uma atividade feminina e secundária masculina). A mulher o acompanhou em uma caçada, mas o marido a obrigou a voltar. À vista disso, enxerga-se a solidão da mulher e sua insatisfação. Estar sozinha é um convite para o perigo, podem-se encontrar ali feras, espíritos ou inimigos. Na floresta, encontra um homem que aparentava ser um bom caçador. Ao contar a ele o que acontecera, ele a convidou a segui-lo. O homem caçava animais para ela, enquanto ele devorava gente, ambos, assim, se sentiam satisfeitos. Os parentes do marido organizaram, então, uma caçada. O irmão mais jovem, habilidoso caçador, encontrou as pegadas de um felino ao lado das de uma mulher. Armaram uma armadilha e mataram a onça. Nesse conto há dois cenários distintos, ambos de iniciação. O primeiro é a satisfação da mulher de comer carne, e o segundo de jovens ao caçar como vingança. A caça e a vingança são essencialmente atividades masculinas (RESCANIERE, 2006b, p. 373). O animal é interpretado como um inimigo perigoso, pelo seu potencial predador e sedutor, embora cumpra a função de converter o indivíduo em humano em seus ritos de passagem.

Voltemos, agora, ao início do nosso curso!  
Assista ao vídeo para perceber como o antropólogo Viveiros de Castro explica essa relação dos homens com os animais (e vice versa) no pensamento amazônico a partir do perspectivismo ameríndio.



02:27:10



O pensamento indígena amazônico, por Eduardo Viveiros de Castro (2009).



Os guaranis, desde os tempos coloniais, foram considerados não só como guerreiros, mas, também, como povos “senhores das palavras” – de seus mitos, seus cantos, inspirada dos *Karaí*, seus xamãs proféticos e messiânicos.

Para os guaranis, “a palavra é o todo e o todo é palavra” (MELIÀ, 2006, p. 202). Assim, as orações, os cantos têm uma fundamental importância para a mitologia. Dessa maneira, os mitos não somente são narrados, mas, também, podem ser representados nos cantos, danças e rituais, como pesquisado em relação aos guaranis, visto que nenhuma de sua mitologia é somente o relato de palavras, mas, também, a sua ritualização e participação xamânica, demonstrando a realidade como um idealismo (MELIÀ, 2006, p. 206).

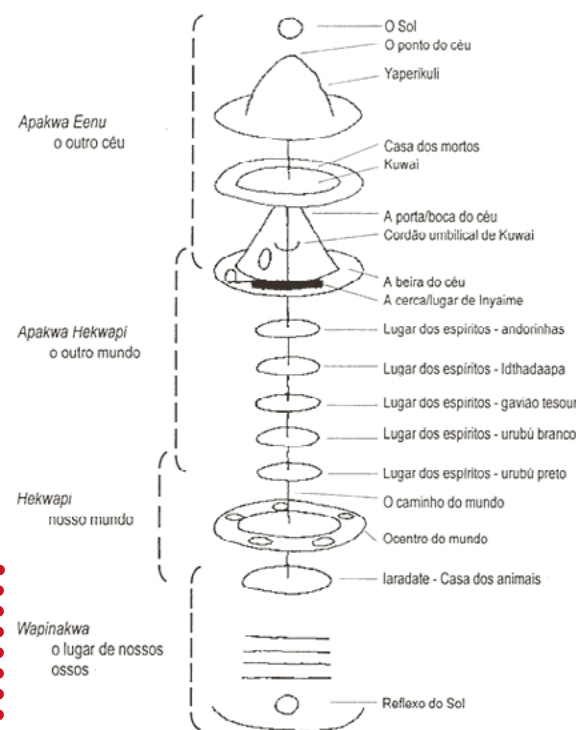
Destaca-se a importância no mito de criação e destruição do mundo, a importância da palavra como fundamento, a dança e a oração como sacramento. Exemplo da temática do futuro pessimista da mitologia ameríndia pode ser encontrado no mito do dilúvio, pré-colonial, em que há uma primeira e uma segunda Terra. *Ñandé Ru Vusú (Nuestro Padre Grande)*, segundo informou **Nimuendajú**, falou a *Guyraypoty* que dançassem, pois a Terra esperava o mal, estava esquentando e iria se incendiar. *Guyraypoty*, sua mulher e seus filhos foram em direção ao mar, construíram sozinhos a casa para flutuar enquanto aguardavam o dilúvio universal. Ninguém se disponibilizou a ajudá-los. E assim, dançaram. Quando chegou o dilúvio, cantaram o ritual e sua casa foi elevada aos céus (MELIÀ, 2006, p. 192).

Um ponto instigante é a ideia do Cosmos, representado na teocosmologia dos *Toriba* (família Kaiowá), como uma plataforma circular, onde os humanos vivem no centro e as deidades nas bordas. A área intermediária é reservada para as almas e os líderes religiosos que, em suas viagens rituais, conectam o mundo dos humanos com o das deidades (MELIÀ,

2006, p. 194). Nesta concepção horizontal do Cosmos, o céu estaria para além das bordas. Mesmo assim, essa plataforma coexiste com planos superpostos em uma estrutura vertical em diferentes pisos ou céus que se pode atravessar por meio de danças ritualísticas como no “Canto Ritual do Nosso Grande Avó Primogênito” que, na forma de um canto, narra a criação da terra, dos homens e dos “filhos de sua palavra”.

O Universo (Hekwapi) / Cosmos para os Hohodene Baniwa.

Fonte: Wright, Robin. **Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn**. Austin, University of Texas Press, 1998, 66p.



[dica]

Em um artigo recente sobre os Hohodena Baniwa, Wright (2014) apresenta as histórias sobre as origens do universo, os tempos primordiais, seguidas por uma visão panorâmica do Universo e os 25 “mundos” que o compreendem de cima para baixo, procurando compreender princípios metafísicos e relações ecológicas entre eles. Enfoca como os pajés obtiveram seus “poderes” a partir do universo como guardiões contra os excessos de entes predadores, tais como as cobras, as onças, certos espíritos e o homem branco. Vale a leitura!



[dica]

O alemão Curt Unkel esteve em contato com os guaranis *Apapokúva* e foi adotado formalmente pelo grupo que o batizou segundo os ritos tradicionais como *Nimuendajú*, “aquele que soube abrir seu próprio caminho neste mundo e conquistou seu lugar”! Publicou a obra “Os mitos de criação e destruição do mundo como fundamento dos Apapokúva-Guarani” (1914), em que apresentou o tripé da religião: a importância da palavra, o mito da criação e destruição do mundo, e a dança oração com o sacramento ritual (MELIÀ, 2006, p. 178).



00:02:02



Assista ao teaser de *Nimuendajú*

## [Mito dos Gêmeos Primordiais]

O mito dos “heróis culturais” é bastante extenso e tem muitas versões. Por isso, é considerado um mito aberto por que depende dos protagonistas que contam e são construtores dos sentidos. De toda forma, é possível colocar em destaque alguns episódios paradigmáticos. Uma mãe, escondida em uma folha, foi cozida e devorada pelas onças (seus cunhados e os tios dos gêmeos). Os gêmeos, Irmão Maior (Ñandé Rike’y) e Irmão Menor (Ñandé Ryvy), nascem, por isso, órfãos e passam a viver com as onças. Já maiores, estavam na floresta caçando e recolhendo frutos silvestres quando se encontram com um papagaio (Loro), que revela que sua mãe tinha sido devorada pela avó e os tios onça. Eles choram desolados... e, depois, decidem se vingar. A partir daí há uma série de eventos que relatam “situações de cultura”, como a nomeação de plantas e frutas, o roubo do fogo do corvo, o encontro com os “outros” (Añay, que pessoas semelhantes, mas com comportamentos diferentes), a adoção de adornos para se diferenciarem, etc. Nessas variantes dos mitos, entre os Avá katú, em tempos recentes, Añay se tornou as onças, inimigos canibais. O Irmão Maior se torna o sol (Kuarahy) e o Irmão Menor, a Lua (Jasy).

Nota-se, de igual modo, algumas características animistas na religião guarani em que se pode exemplificar pela figura do Korupira, ser sobrenatural que protege os animais e castiga os caçadores com más intenções. Estes seres, às vezes maldosos e brutais, são encontrados em outros povos guaranis e são encarados como deidades menores. O ser Korupira que protege as florestas faz parte do imaginário folclórico brasileiro, ou até mesmo de antigos mitos indígenas. Percebe-se a intrínseca vivência com a natureza em que a sua preservação é cuidada por esses seres, deuses, espíritos sobrenaturais que habitam o Cosmos.

Vamos, agora, fazer uma inflexão para uma pergunta essencial: como realizar os rituais dos mitos, que renovam e atualizam as tradições dos indígenas, se eles não tem suas terras para nelas exercerem seu modo de vida? Vejam, a seguir, o caso dos Guarani.

### \*NOTA DA VERSÃO ORIGINA DO MAPA GUARANI CONTINENTAL

Ao longo dos séculos de colonização, diversas denominações foram atribuídas aos coletivos guarani presentes em um extenso território ao qual se sobrepueram as fronteiras dos Estados nacionais. A sua concentração e dispersão espacial, e acordo com a nomenclatura vigente, está representada no Mapa Guarani Continental. No contexto brasileiro, em razão das múltiplas interações e similaridades históricas, optamos por empregar o nome geral de Guarani, sem especificar os etnônimos Kaiowá, Nhandeva (Ava Guarani, Tupi Guarani, Xiripá) e Mbyá, referidos na literatura atual. A população Guarani em terras indígenas, reservas, áreas dominiais, acampamentos e situações urbanas, entre os anos de 2012 e 2015, foi estimada, segundo dados oficiais do Estado e da equipe do Mapa Guarani Continental, em 85.255 pessoas, espalhadas por onze estados nas cinco regiões brasileiras

Quem são os guaranis?

Atualmente os guaranis se distribuem basicamente em três etnias: *Avá guarani* ou *Ava katú* (“pessoas autênticas”), *Pãi tavyterã* (“habitantes do verdadeiro centro, Terra”) e *Mbyá* (“Gente”). Tem uma grande unidade cultural e linguística, ainda que estejam divididos e sujeitos às fronteiras onde vivem: no Brasil, Paraguai, Argentina. Os *Chiriguano*s estão radicados na Bolívia (MELIÀ, 2006, pp. 179-180).



00:22:31



Vídeo sobre o lançamento do documento da ONU “Guarani e Kaiowá: pelo direito de viver no Tekoha”



## [dados\*]

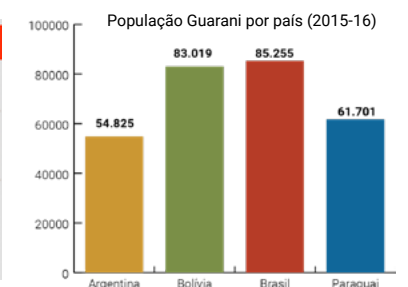
- ▶ 280 mil guarani.
- ▶ 1.416 comunidades (aldeias, bairros urbanos, núcleos familiares – desde o litoral Atlântico até a região pré-andina).
- ▶ Maior presença indígena no continente americano.

*Tekohá* = o *Yvy* (a terra), o espaço de vida, lugar em que se realiza o *Tekó*, modo de ser, sistema de cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costumes dos Guarani. Portanto, é o lugar da cultura e também da produção da cultura. “Portanto, sem o *Tekohá* não há *Teko*, sem território não há vida guarani”.



Fonte: **Mapa Guarani Continental 2016**. CIMI. PEREIRA, Levi, GRUMBERG, Georg. (Coordenação Geral). Acessado em: 9 de fevereiro de 2019.

Guarani Kaiowá dançando Guachire, *Tekoha Guaiviry* (MS)





Fonte: Mapa Guarani Continental 2016. CIMI. PEREIRA, Levi, GRUMBERG, Georg. (Coordenação Geral). Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas/mapa-guarani-continental-2016>. Acessado em 9 de fevereiro de 2019.

E o presente?

## QUAL É O NOSSO FUTURO?

A história recente trouxe uma enorme destruição para os **Guarani**, com impactos que já causaram neles uma grande tragédia humana:

Foram expulsos de suas terras em ações rápidas e, em muitos casos, violentas, sem ter a possibilidade de voltar aos seus assentamentos e sem poder buscar terras novas para se assentar de acordo com as suas necessidades. Tiveram que viver forçadamente em "Colônias" ou "Reservas" indígenas que, na realidade, eram e continuam a ser campos de refugiados. Muitas aldeias são áreas de confinamento. Não havia espaço suficiente para cultivar o necessário para sobreviver. Esta situação significava ter que viver junto com

famílias de outras comunidades, com as quais, muitas vezes, houve relações de conflito.

A partir de 1960 até 1990, praticamente todo o sul do Mato Grosso do Sul, no Brasil, foi desmatado e essa destruição massiva se expandiu pelo Paraguai, onde toda a faixa do rio Paraná tornou-se um grande campo de soja e outras monoculturas análogas. Para os **Guarani**, isto significa a destruição do seu mundo. Habitantes da floresta, por excelência, sempre moraram e tiraram sua sobrevivência da floresta. Todos os seus conhecimentos, desde níveis muito práticos, sobre plantas e animais, até sua cosmovisão e sua espiritualidade, até hoje estão vin-

culados à mata, que não é apenas um lugar de fauna e flora, mas um espaço de seres sociais espirituais, guardiões de animais e plantas, com os que os **Guarani** se relacionam e dos que dependem para reproduzir o seu próprio sistema social.

Os **Guarani**, agora despojados dos seus cultivos, têm que comprar seus alimentos nos armazéns ou dos vendedores ambulantes.

Estas mudanças tão rápidas e profundas causaram nas populações **Guarani** desequilíbrio e desespero, que se manifestam em vários problemas sociais e de saúde:

- Aumento de suicídios, especialmente desde a década de 1990, com



[dica]

Assistam ao documentário *Martírio de Vincent Carelli* (2017). É uma impactante narrativa sobre violência sofrida pelos **Guarani Kaiowá**, em conflito com os latifundiários, pecuaristas e fazendeiros locais, pela retomada de suas terras (Tekohá).



Fonte: Mapa Guarani Continental 2016. CIMI. PEREIRA, Levi, GRUMBERG, Georg. (Coordenação Geral). Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas/mapa-guarani-continental-2016>. Acessado em 9 de fevereiro de 2019.

uma das mais altas taxas do mundo;

- Aumento dos conflitos de terra;
- Dependência crescente de governos e agências não-governamentais, geralmente de forma aberta e descaradamente assistencialistas;
- Aumento dos níveis de urbanização precária.

Um sintoma da deterioração da qualidade de vida dos **Guarani** também é visto no aumento do estabelecimento de grupos familiares muito pequenos, em moradias precárias, isoladas, geralmente construídas com materiais descartados, na beira das estradas e nas periferias das cidades e aldeias, onde as crianças, muitas vezes, têm de procurar no lixo alguma coisa para comer.

Na Bolívia, pelo contrário, a presença do povo **Guarani**, em nível nacional, atingiu um auge, tornando-os atores políticos importantes. Sua contribuição para o desenvolvimento humano e sustentável do leste da Bolívia é evidente.

Nestas condições, o que pode ser feito? Existem muitos povos no mundo que experimentaram situações parecidas, na maior parte dos casos provocados por uma guerra e, muitas vezes, também por despejos violentos, migrações forçadas e perseguição religiosa.

Entretanto, quando encontraram um lugar para viver e para se organizar de novo, em plena liberdade, não só se recuperaram em um tempo relativamente curto, mas foram capazes de desenvolver novas formas de vida, adequadas às novas circunstâncias.

As maiores ameaças para o futuro não só afetam aos **Guarani**, mas, também, a todos os habitantes da "nação guarani", perante a destruição massiva do meio ambiente e da exclusão social e econômica de tantos concidadãos. Apoiando os **Guarani** em sua luta por um espaço de vida e defesa dos seus direitos, estamos fortalecendo a "nossa casa comum" e nosso próprio futuro. Assim, podemos afirmar que "somos todos **Guarani**".

**KuSa** Mulher Paĩ-Tavyterã fiando algodão. Itaguasu, Dep. Amambay, Paraguai.  
**Grupo Sunu**





Gostaria de fechar esse tópico, lembrando que se alguns aspectos das mitologias ameríndias são tão diversos numa região, ao mesmo tempo, são também bastante comuns entre si. Vejam alguns exemplos!

## [Pouos Xerente]

Entre povos da família linguística Jê, o cosmos é concebido como habitado por diferentes humanidades – a subterrânea, a terrestre, a subaquática e a celeste – que existem desde sempre. O tempo das origens é o da indiferenciação e da desordem, da convivência e da interpenetração daqueles domínios. Astros, como o Sol e a Lua, são gêmeos primordiais que vivem aventuras na terra e aqui deixam o seu legado, antes de partirem para sua morada eterna. Nos mitos Jê, há referências explícitas às atividades de subsistência e às práticas sociais de modo geral. Instituições sociais – a nomeação dos indivíduos, a guerra, o xamanismo – têm no mito descritas as suas origens e exposta a sua essência (SILVA, 1992).

Dança ao redor das toras de corrida dos Xerente (Povo Jê).

Foto: Curt Nimuendaju / Museu Nacional, 1930.



Na foto da esquerda “Dança da Kapa Bakairi”, à direita “Dança da Kapa e participação das mulheres da aldeia”.

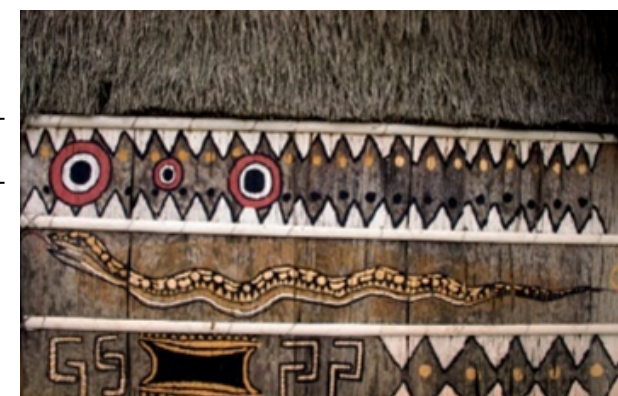
Fonte: Escola Estadual Indígena Kurã Bakairi

## [Pouos do Alto Rio Negro]

Por contraste, na região do alto rio Negro (no- roeste amazônico), morada de povos de língua *Tukano*, no início dos tempos, antepassados míticos criaram o mundo que, antes, não existia. Das entranhas de uma cobra grande ancestral, que fazia o percurso do rio, saíram, em pontos precisos daquele percurso, os primeiros antepassados de cada um dos vários povos da região, determinando, assim, seus respectivos territórios, suas atribuições específicas e um padrão hierarquizado de relacionamento entre eles (SILVA, 1992).

Cobra Grande pintada sobre maloca no Alto Rio Negro.

Foto: Beto Ricardo



## [Pouo Bakairi]

Para os *Bakairi*, há uma força vital, *ekuru*, que anima os seres humanos, plantas e animais, circulando entre eles. É uma força que polui e é fonte de perigo. Absorvida por vegetais é reprocessada e vitaliza animais e os humanos.

O humano/pessoa é habitado por várias almas: a principal está no peito e as outras nas extremidades dos membros. O corpo e as várias almas humanas são abastecidos pela dieta de vegetais e animais estritamente vegetariano (tabu alimentar). Os excessos levam a perda da vitalidade e a morte. A morte traz a fragmentação da pessoa, que leva suas “partes” a vários destinos: uma para o fundo dos rios, outra para rondar a aldeia (saciar a fome e sede) e pode trazer contágio e doenças. Assim, há um *modus* que regula as relações entre os homens e os mortos, humanos, animais e vegetais.

Na vida cotidiana Bakairi pode-se observar vários rituais associados, sobretudo, ao casamento, à doença, à primeira menstruação e à morte, implicando estes últimos em reclusão alimentar e social. Além destes, tem-se um complexo de ritos sagrados e pancomunitários, denominados *kado*, cuja execução se concentra no tempo da seca.



## [Enawenê-nawê]



Os Enawenê-nawê, da família Aruák, vivem em uma única grande aldeia próxima ao rio Iquê, afluente do Juruena, no noroeste de Mato Grosso. A cada ano iniciam um longo ritual destinado aos seres subterrâneos e celestes *iakayreti* e *enore nawete*. Durante este período, cantam, dançam e lhes oferecem comida, numa complexa troca de sal, mel e alimentos – sobretudo peixe e mandioca.



00:55:58



Filme “Yākwā. Banquete dos Espíritos”, sobre a vida ritual dos Enawenê-Nawê, de Virginia Valadão.

### 2.3.4.2. Mitos Indígenas de Minas Gerais

#### Xacriabá - Yayá, a onça cabocla

“Uma índia Xacriabá e sua filha estavam passeando. A mãe disse: estou com fome e com vontade de comer carne. A filha respondeu: eu vou lá. Vou matar uma vaca. Quando eu voltar correndo com a boca aberta, coloque esse ramo na minha boca. A moça sumiu e logo depois uma onça pulou em cima de uma novilha e a matou. Voltou correndo com a boca aberta para a mulher. A mulher teve medo e correu. A onça era a moça e nunca mais voltou a ser moça”.

#### Maxakali - A Lontra

“Antigamente os Maxakali conversavam com *Topa*. E este era seu amigo. *Topa* visitava as suas aldeias. E deu para eles uma linda Lontra. Com ela, disse *Topa*, os Maxakali jamais passarão fome. Vocês, farão assim: levarão a Lontra para o rio de modo que ela possa pescar peixes para vocês. Ela entrará no rio e de lá vai jogar na margem muitos peixes. Os Maxakali encherão os seus “terrê” (sacolas de embira) e levarão para a aldeia, onde os peixes serão repartidos e ninguém passará fome. Mas tem uma exigência: os três primeiros peixes que ela jogar na areia serão enormes e vocês os separarão para mim. E assim os Maxakali fizeram por muitos anos. Não havia fome em suas aldeias e eles viviam felizes.

Um dia, porém, o genro de um dos mais velhos pediu ao sogro a lontra encantada para ir pescar. O sogro lhe contou toda a história e o trato com o *Topa*. E ele se foi para a beira do rio. Tudo ocorreu como fora combinado. A Lontra pulou no rio: Unch! Unch! Unch! Mergulhou de novo e jogou na margem três grandes peixes. Os peixes sagrados! Depois continuou a mergulhar e jogou mais peixes.

Ao ver os três peixes grandes, o genro disse: Que nada! Vou levar esses três peixes para mim. E colocou-os no terrê. Também encheu as outras sacolas com os peixes pequenos. Terminado o seu trabalho,

a Lontra subiu no barranco e começou a cheirar os peixes procurando os seus. Não os encontrando, pulou no rio... e desceu o rio abaixo.

O Maxakali desesperado começou a gritar: Lontra! Lontra! Volte! Mas a Lontra não entendia a linguagem do Maxakali e ela foi embora para não mais voltar.

O Maxakali voltou para a aldeia com os peixes. Muito envergonhado, ele contou tudo para o mais velho. A aldeia inteira entrou em profundo estado de medo e tristeza, pois o mais velho disse: Você errou. *Topa* vai nos castigar, um grande castigo cairá sobre nós!”

Todas essas narrações permitem interpretações, dão sentido e auxiliam nas decisões dos povos indígenas. O simbolismo existente nos rituais (em que “as coisas efetivamente acontecem”) orientam suas ações e comportamentos. Através desses rituais, com os quais um grupo atualiza suas tradições, se dimensiona a “consciência” dos valores, sendo um esquema interpretativo à disposição de cada um para agir sobre “si”, com “outros” e no “mundo”. Como bem nos lembra Rescaniere (2006, p. 31), os mitos “não são histórias sem sentido, ao contrário dão sentido a vida”!

## referências

MELIÀ, Bartolomeu. O. Mitología Guaraní. In: RESCANIERE, Alejandro O. (Editor). **Mitologías ameríndias**. Madri: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Ed. Trotta. 2006, pp. 177-208.

RESCANIERE, Alejandro O. Introducción. In: RESCANIERE, Alejandro O. (Editor). **Mitologías ameríndias**. Madri: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Ed. Trotta. 2006a, pp. 9-35.

RESCANIERE, Alejandro O. El tema de la pasión em la mitología amazónica. In: RESCANIERE, Alejandro O. (Editor). **Mitologías ameríndias**. Madri: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Ed. Trotta. 2006b, pp. 361-399.

## bibliografia complementar

ARAGÃO, Wesley. **Cosmologias Indígenas**: Sobre os elementos arquetípicos. Biblioteca Virtual da Antroposofia. 2014.

GRUPIONI, Luís. **Índios no Brasil**, Brasília: MEC, 1992, pp. 75-82.

PAULA, Luís Roberto de. **Organização social e cosmologia**. Povos Indígenas no Brasil. Agosto de 1999. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xerente/1173>. Acessado em: 11 de fevereiro de 2019.

SILVA, Aracy Lopes da. “**Mitos e Cosmologias**”. Povos Indígenas no Brasil. (Edição a partir dos textos Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução (1992) e Mito, razão, história e sociedade (1995), de Aracy Lopes da Silva). Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Mitos\\_e\\_cosmologia](https://pib.socioambiental.org/pt/Mitos_e_cosmologia). Acessado em: 6 de fevereiro de 2018

WRIGHT, Robin. Os princípios metafísicos nos desdobramentos do Universo Hohodene. **Revista de Antropologia da UFSCAR**, 6 (1), jan./jun. 2014, pp. 191-216. Disponível em: [http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol-6no1\\_09\\_robin.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol-6no1_09_robin.pdf). Acessado em: 10 de fevereiro de 2019.



## 2.3.5

### Escatologias ameríndias

Como sabemos, a escatologia trata dos acontecimentos do fim do mundo e da humanidade, ou seja, do final dos tempos, dos sinais e das coisas que são evidências da extinção da vida na Terra. Esse era um tema recorrente para as comunidades indígenas.

#### 2.3.5.1. A ideia do fim do mundo

Compreende-se que os mitos convergem para a ideia de um final do mundo – que abrange a vida na Terra, a vida dos homens ou uma comunidade específica. Essa ideia aparece nas destruições nahuas do sol, vento, fogo, água e a já esperada destruição do Sol atual, *Nahui Ollín Tonatiuh*. Da mesma forma, as destruições maias da humanidade feita de barro, de madeira e palha e, finalmente, os homens de milho. Encontram-se da mesma forma nos mitos andinos de Huarochirí e o fundamento do *Taki Onqoy* de anúncios proféticos de um *pachacuti* que destruirá o tempo dos conquistadores e de seu deus, jogando-os no mar.

Alguns pesquisadores reconhecem a extensão que a ideia de fim do mundo tem nas sociedades “arcaicas”. Entretanto, a vê como um mecanismo subjetivo, um processo de renovação espiritual. Por conseguinte, o fim do mundo seria uma forma de recriar um novo espaço no qual renovam sua espiritualidade e deixam seus “pecados” para trás. Contudo, nas culturas antigas da América, o fenômeno do fim do mundo não é um modo subjetivo de autopurificação. Não se convém assimilar o pensamento indígena com outras formas religiosas ou expressões contemporâneas externas ao mundo nativo. “O fim do mundo é, para os indígenas da América antiga, um modo de ser do universo, uma realidade do passado e uma probabilidade do futuro” (REYES, 2009a, p. 124).

Na tradição náhuatl, a “criação” é marcada pelos ritos de sacrifícios dos deuses em Teotihuacán. Sendo assim, o ato de criação implica em destruição, estão essencialmente ligados. Este significado aparece nos rituais de sacrifício na “Festa do Fogo Novo”, quando, após cada cinquenta e dois anos, acontecia o *xiuhmopilli*, a ligação dos anos, em que se produziria a morte do mundo. O coração do sacrificado era retirado e oferecido ao deus do fogo – e o sacerdote, em seu lugar, colocava uma brasa. Dessa forma, “acendia-se” o novo fogo, uma nova era. Entendia-se que, após o corpo ser consumido pelas chamas, renascia o Quinto Sol, *Nahui Ollín Tonatiuh*, o que recordava o sacrifício do deus *Nanahuatzin* que se imolou nas chamas. Era, então, possível um novo Sol, uma nova criação. À vista disso, o “fogo” é também expressão desse processo.

Na Pedra do Sol, por exemplo, aparecem duas serpentes de fogo rodeando a Pedra, as quais simbolizam esse movimento. Por essa razão, ao se cumprir os cinquenta e dois anos, se apagavam todos os fogos velhos, cujos ciclos interiores de destruição chegam ao final. Ao mesmo tempo, era o tempo de temer a morte do Quinto Sol e, por essa razão, realizavam o sacrifício, para dar vida. A renovação do fogo animado pelos homens na Terra – *Tlaltipac* – era visto como uma “realiança” com os deuses no movimento do cosmos.

Um dos exemplos dessa compreensão propriamente indígena dos tempos está representada na Pedra do Sol, chamada de calendário Asteca, comemorativa do transcorrer do tempo para os Mexicas.



00:05:32



Teotihuacán El Palacio de Atetelco



00:03:16



Piedra del Sol o Calendario Azteca

Talvez seja oportuno aqui voltar ao tema da morte dos homens. É que a morte não é o fim..., mas sempre um recomeço.

### 2.3.5.2. O inframundo

Para os antigos nahuas, a morte significava a desagregação e a dispersão dos “componentes” do ser humano. Isso porque o homem é um ser complexo, formado por seu corpo (“matéria pesada”) e contava com várias entidades anímicas (“invisíveis e leves”). Estas entidades lhes vinculavam a uma divindade protetora. A primeira *teyolía* residia no coração, onde radicava a essência humana, sua vida, as faculdades mentais e seu pertencimento a um grupo de parentesco. Ao morrer, o *teyolía* viajava a um lugar destinado aos mortos. A segunda entidade, o *tonalli*, estava ligado ao destino individual, pessoal, repousava sobre a terra depois da morte e, geralmente, era guardado pelos familiares em uma caixa que continha as cinzas e mechas de cabelos do defunto. Por último, o *ihíyotl*, força das paixões, se dispersava na superfície terrestre e poderia converter-se em fantasmas ou enfermidades. Portanto, a morte significava para o moribundo alcançar a “destruição, a ruptura, a fragmentação”, se desprover dessas forças que habitavam no seu ser.

No antigo pensamento nahuatl assim como há os lugares para os vivos, também havia lugares que indicavam os destinos dos mortos. Geralmente se fala de quatro destinos: a) o *Mictlan* (“lugar dos mortos”), situado nas profundezas da terra a que se dirigia quem havia falecido por morte comum, como por decrepitude, enfermidade ou certos acidentes. O lugar de chegada era o inframundo, as profundidades (também situado no norte, lugar frio e escuro) onde regem as deidades *Mictlantecuhtli* e *Mictancihuatl* (O deus do inframundo aparece carregando em suas costas o sol negro que, durante a noite, atravessa as profundidades); b) *Ichan Tonatiuh Ilhícatl* (“o céu que é a morada do Sol”) reservado aos caídos em combate, os oferecidos em sacrifício ao Sol, as mulheres mortas no parto; c) *Tlalocán* (“Lugar de Tlaloc”), paraíso dos que foram golpeados por um raio, morreram afogados ou de enfermidade “aquática”; e d) *Chichihualcuauhco*

(“lugar da árvore nodriza”, ama de leite), lugar em que as crianças mortas durante a lactância aguardavam uma outra oportunidade de vida. Há ainda outras moradas dos mortos (AUSTIN, 1999, pp. 7-8).

Enfim, o lugar de cada morto depende das condições da morte que eleger ou padecer. Ou seja, as circunstâncias da morte determinam os lugares que os esperam para “desencarnarem”. Isso se explica por que a morte é uma possessão dos deuses que invadiam o corpo dos homens para levá-los aos seus domínios. Cada um elegia seus súditos e os matava com seus poderes específicos. Portanto, a morte resultava mais dos poderes das divindades do que propriamente de uma boa ou má conduta. Ou seja, não há qualquer relação com as crenças cristãs de salvação e condenação, de prêmio e castigo. A depender do seu destino no mundo dos mortos, estava obrigado a realizar certas tarefas como conduzir a chuva, fazer brotar as plantas, honrar o sol em seu caminho, curar certas enfermidades, etc. O cumprimento de uma função cósmica era mais importante que a ideia de punição ou prêmio.

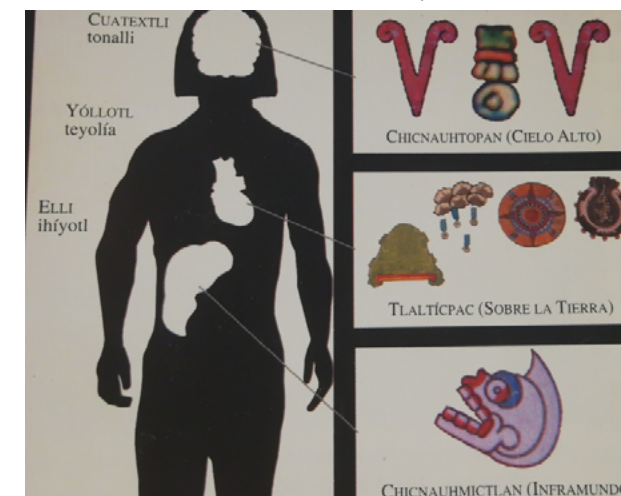
Os próprios deuses encarnam a experiência completa da dualidade. São habitantes naturais dos grandes extremos cósmicos e de diversos tempos, desceram ao inframundo e ascenderam aos céus. Os homens tomam contato com os deuses ao habitar os espaços e os tempos deste lugar intermediário que é a superfície da Terra. Depois se divinizam ou diretamente se confundem com os deuses. Isso sucede ao morrer. Um dos sentidos de Teotihuacán é justamente de ser o lugar em que os homens se transformam em deuses.

Na tradição andina, havia a ideia da divinização através da morte na sacralização dos *malquis*, múmias dos antepassados. E frequente a ideia da transformação, geralmente em pedras e, ocasionalmente, em animais ou outros seres naturais (REYES, 2009b, p. 256).

Em honra dessas forças que causavam a morte, o culto e as cerimônias dedicadas aos seus deuses eram essenciais, porque eram os responsáveis pelo ciclo da vida.

Os três principais centros anímicos do ser humano e a correspondência com os cosmos.

Fonte: AUSTIN, 1999, p. 5.



Momento da desagregação dos componentes anímicos do ser humano. O *tonalli* sai da cabeça como uma serpente; o *teyolía* do peito como o deus do vento; e o *ihíyotl* do ventre como uma serpente. A matéria pesada, como o crânio e a coluna vertebral ficam atrás. *Códice Laud*, p. 44.

Fonte: AUSTIN, 1999, p. 5.

Deus da morte intervém no nascimento, cortando o cordão umbilical. *Códice Laud*, p. 30 e p. 37.

Fonte: AUSTIN, 1999, pp. 6-7.





A veneração aos antepassados e aos restos mortais depositados em lugares sagrados ou templos, como proteção e honra; culto aos seres sobrenaturais e suas relíquias utilizadas como objetos protetores e geradores de poderes especiais; culto aos defuntos, com o trato nos ritos funerários, para sua conservação ou para prover os recursos para o caminho e permanência no mundo dos mortos.

Como se vê, a morte era parte da vida em muitas dimensões!

### 2.3.5.3. O eterno retorno da destruição

Construiu-se um senso comum de que o sentido do “tempo” para os indígenas era “estático” ou de ciclos que sempre se repetem. É preciso ter cautela. Deve-se aprofundar essa visão, pois é certo que, as concepções indígenas estão ligadas às dinâmicas da natureza e do cosmos. Erroneamente, tem-se marcado essa interpretação do pensamento indígena numa reedição do tempo ou no eterno retorno dos ciclos. Entretanto, a essência da noção dos ciclos de tempos é justamente o sentido da ruptura como superação da ordem anterior (REYES, 2009a, p. 142). Esse é o sentido no pensamento indígena. Ao recordar as histórias das crises cósmicas, a passagem, a partir do sacrifício, dá sentido a um novo estado dos seres. Alguns relatos são bem significativos: a morte de cada Sol para dar lugar a seu oposto, a morte do deus do milho no interior da terra para dar lugar à vida sobre ela.

Alguns antropólogos, como Lévi-Strauss, partiam do princípio que essas sociedades primitivas não conseguiram desenvolver uma noção histórica do tempo, resistindo a mudanças no seu ser. Em oposição a forma do tempo indígena, se apresenta uma noção histórica – e linear – europeia em que se vangloria os fatos como dinâmicos, únicos, singulares, em constante progresso. Carregou-se, portanto, um ideal moderno europeu de objetividade da realidade. Reyes atenta que, para o pensamento indígena, os ciclos são o eterno retorno de destruição e da morte. Ao destacarem que os tempos e os sucessos se repetiam, os antigos compreendiam como experiências humanas que aconteciam a cada dia e as reconheciam como

naturais. Além disso, as fontes dos antigos indígenas demonstram que eles possuíam consciência de suas experiências históricas – imigrações, dinastias, guerras e conquistas. Os códices mesoamericanos e o *Popol Vuh* descrevem as migrações, processos econômicos e sociais, as configurações das crenças e dos rituais em consonância com os aspectos sociais. Esta visão histórica se expressava não só pelas formas de ação de personagens míticos, como também em processos de longa duração – como chamam os historiadores atuais.

O tempo visto como sucessões de mortes e destruições parte do princípio do pensamento indígena da **dualidade entre a destruição e criação**. Sem essa consideração, pode-se levar às interpretações erradas (REYES, 2009a, p. 143). Como exemplo, a interpretação de uma ideia nostálgica de uma comunicação harmoniosa entre a Terra e o Céu que havia se quebrado. Essas interpretações apoiaram-se em modelos bíblicos, os quais não partem das formas de pensamento e compreensão próprias dos modos de pensar dos povos indígenas da América. A generalidade dos mitos antigos acerca da origem dos mundos e da humanidade não afirma um tempo originário essencialmente diferente, nem demonstra alguma nostalgia por ele. Os relatos nahuas, maias e andinos não narram um tempo passado como idílico, como uma situação ou estado puro e ideal, mas ao contrário, mostram os conflitos e separação de grupos dos primeiros habitantes. Não relatam um jardim perdido, como o Éden, mas as migrações dos primeiros grupos humanos a procura de um lugar adequado para se viver. O sacrifício institucionalizado aparece no *Popol Vuh* como uma grande dor dos ancestrais. Já a criação dos Sóis, para os nahuas, demonstra que a morte e a destruição foram centrais para as recriações do mundo. Portanto, esses mitos de origem nos contam de experiências dolorosas e desencontros (REYES, 2009a, p. 144). Nesse sentido, há de se ter muito cuidado em atribuir ao pensamento indígena interpretações ou formas de pensar de outros povos, como de uma tradição religiosa europeia.



00:02:37



Na animação “Levenda del 5° Sol” no Fórum Universal de las Culturas Monterrey, vivenciamos a narração das etapas dos 5 sóis ou eras: jaguar, fogo, vento e água.

## referências

AUSTIN, Alfredo L. Misterios de la vida y de la muerte. *Arqueología Mexicana*, nov. dez. 1999, pp. 4-10.

REYES, Luis Alberto. Las crisis cósmicas. In: REYES, Luis Alberto. **El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas**. Buenos Aires: Biblos, 2009a, pp. 124-126.

REYES, Luis Alberto. El pensamiento indígena sobre los tiempos. In: REYES, Luis Alberto. **El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas**. Buenos Aires: Biblos, 2009b, pp. 142-145.

Leia trechos da entrevista de Djukurna Shirley Krenak, no Seminário ECOTEOLOGIA E MINERAÇÃO, em Mariana – MG, no dia 06/11/2017.

“O Povo Krenak põe o dedo na ferida sobre o crime da Vale/ Samarco/BHP/Estado”.

### Djukurnã Shirley Krenak: “A mineradora Vale matou nosso rio, matou nossa cultura, mas não pode matar nosso espírito”.

“Todos os processos da nossa vida foram feitos através do rio. Caça, pesca, nossa comunidade. Tudo foi feito dentro das águas do Rio Doce – foi o nosso “Huatú”, que em nosso idioma significa correr rio. Hoje, não temos mais isso. Não temos como viver os processos de nossa cultura porque nosso “Huatú” está morto”, denuncia Shirley.

Em 5 de novembro de 2015, a barragem do Fundão quebrou no município de Mariana, Minas Gerais, Brasil. Mais de 55 milhões de metros cúbicos de resíduos de minério de ferro da empresa Samarco Mineração SA, empresa de capital compartilhado controlada igualmente pela BHP Billiton Brasil Ltda anglo-australiana e a brasileira Vale SA, formou uma torrente de lama que destruíram aldeias, 349 casas, escolas, igrejas e contaminaram o rio Gualaxo do Norte, o rio Carmo e o rio Doce. Dezenove pessoas morreram e milhões de pessoas foram afetadas direta ou indiretamente.

O que o rio significa para nós mestiços ou para o mundo branco? O rio é simplesmente um pouco de água. Para Djukurnã e seu povo, Krenak não é apenas sobre a água.

“Para nós, o rio é um ser humano que está sempre lá e está nos ajudando. Mas agora nosso rio, nosso “Huatú”, está morto. Esse foi o impacto mais violento e severo para o nosso povo”, diz ela, angustiada e com um nó na garganta. Aqueles de nós que já perderam um ente querido podem sentir a dor acumulada de Shirley e seu povo que choraram até que seus olhos se secaram pela morte de seu amado rio. Recuperando do duelo que ainda aperta seu espírito que nunca envelhecerá – porque isso significa seu nome indígena “Djukuna” –, ele afirma que o povo está de luto, mas ainda vivo”, a mineradora VALE não conseguiu nos exterminar”.

“Depois que o crime aconteceu e matou nosso rio e os seres que dependiam disso, as pessoas sofreram muito. Até agora, estamos tentando nos adaptar a um novo estilo de vida, adaptar-se a uma nova maneira de ver as coisas, adaptar-se a uma nova maneira de procurar que a consciência espiritual não termine, não se altera completamente”, afirma.

O povo Krenak, como todos os povos indígenas, tem um relacionamento muito próximo com a Mãe Terra. Porque “Kren” significa cabeça e “nak” significa terra, explica Djukurnã Shirley. Aderindo ao seu espírito de resistência e sabedoria ancestral, Djukurnã e a comunidade de Krenak não perderam a esperança de resistir à morte imposta pela mineradora Vale naquela região.

“Nós somos um povo nascido da Mãe Terra. Nós somos terra, somos criados a partir da Terra. E o que aconteceu com o nosso rio, nos causou uma grande tristeza, uma tristeza dentro da nossa alma, uma tristeza profunda no nosso espírito.



Após o crime de Huatú aconteceu, diversos eventos começaram a aparecer em várias reuniões com a participação de alguns membros da comunidade. Sua participação deu origem a duas questões que devemos continuar refletindo hoje. “Foi necessário que esse crime acontecesse com o nosso rio para que as pessoas compreendam o quanto somos importantes? Quanto importante são as populações indígenas? Sabemos que somos a minoria na população brasileira, mas essa minoria é o que garante a sua vida, o que garante a vida da sociedade branca. Nós vamos às reuniões, ocupamos esses espaços e lugares para falar sobre o quão importante é defender e preservar a Mãe Natureza, porque a partir daí venho e nos sustenta”, questiona Djukurnã Shirley Krenak.

De acordo com a consultoria americana Bowker Associates, o derramamento de milhões de metros cúbicos de lama (estimada entre 42 e 62 milhões de m³), a extensão da destruição de 680 km eo dano – calculado entre 5 e 55 bilhões de m. dólares – fazem de Mariana o pior desastre global da história da mineração.

Desde o desastre de Mariana e o crime de “Huatú”, Shirley Krenak e seus irmãos e irmãs, continuam participando de várias reuniões para falar, denunciar e explicar a necessidade de defender o meio ambiente e os direitos humanos.

“Os povos indígenas estão ocupando esses espaços, porque a luta continua. Mesmo antes de todo esse processo, porque já sabíamos que isso aconteceria a qualquer momento, dado que o homem branco só procura o seu ganho e não nos escuta. Então, estamos fazendo presença e ocupamos esses lugares, para que as pessoas façam resistência, para que as pessoas valorizem a natureza. Estamos fazendo resistência ao ocupar, ouvindo nossa palavra”, diz Shirley.

Após este crime que chocou as comunidades e os povos de Mariana, os Krenak também tomaram lições que fortaleceram sua espiritualidade, diz Djukurnã Shirley Krenak. Lições aprendidas que não são apenas para os povos indígenas e amazônicos, mas para todos, negros, brancos e mestiços.

“Você, como ser humano, pode fazer o que quiser com a natureza. Mas ela, que veio das mãos sagradas de nosso Tupã, nosso Deus, tem a capacidade de regenerar-se. Ela regenera porque está viva, ela é a vida. E você que está na natureza e destrói e acaba a natureza, como você é de carne, um dia morrerá e não retornará. Quando ele não tem a espiritualidade para reconhecer seus erros, ele não é perdoado, ele morre e acabou. Nós, como povos indígenas, temos um lugar seguro para nós. Vamos subir, teremos nosso mundo, vamos subir. Mas aquele que destrói o mundo e destruirá a natureza será terminado e não terá espaço. Nem na espiritualidade nem na terra”.

O Povo Krenak põe o dedo na ferida sobre o crime da Vale/ Samarco / BHP/ Estado. Disponível em: <http://gilvander.org.br/site/o-povo-krenak-poe-o-dedo-na-ferida-sobre-o-crime-da-valearsamarcobhpeestado-o-de-05112015-que-continua/>. Acessado em: 17 de fevereiro de 2019

## referência



Para saber mais informações sobre os Krenak, acesse o link



## FÓRUM TEMÁTICO 2



A partir das discussões do módulo, em torno do “Bem Viver”, do “Perspectivismo Indígena” e do “modo de pensar” dos ameríndios em relação à natureza, reflita e discorra sobre os significados, na perspectiva dos Krenak, do crime ambiental ocorrido com o rio Doce.

Assista ao vídeo “Krenak - Vivos na Natureza Morta | A LAMA MATOU NOSSO RIO ep 01” (2017)



00:13:07





## 2.4

# Os lugares da morte/vida para os indígenas

A prática dos sacrifícios humanos despertou verdadeiro horror (PASTOR, 2003)! Como compreender esses rituais? Na Mesoamérica, o sacrifício humano foi uma forma de morte ritual que permitia manter a vida e prolongá-la depois da morte, na perspectiva de um domínio sobre um universo que julgavam ser instável. Por isso, o sacrifício humano como ritual foi praticado por milênios... Mas, como se justificar esses sacrifícios por vezes em grande escala? Os mitos e ritos nos permitem entender a justificativa do sacrifício humano e desvendar seus múltiplos níveis de significados.

### 2.4.1. Sacrifício dos deuses e dos homens na Mesoamérica

#### 2.4.1.1. Os sentidos do sacrifício

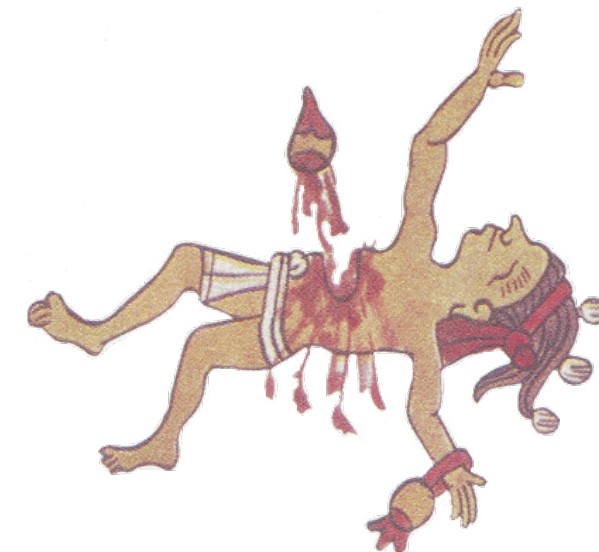
A noção de **dívida é a base de tudo**. Uma criatura deve sua vida e tudo o que propicia o viver aos seus criadores. Ela deve reconhecer e pagar sua "dívida" (*tlaxtlaua*), oferecendo incenso, tabaco, alimentos, flores, animais ou até mesmo com seu próprio sangue. E essa obrigação maior tinha uma justificativa plausível.

Os primeiros sacrifícios foram feitos pelos próprios deuses, segundo a mitologia, em várias versões semelhantes. Para os mixtecas, os filhos do casal primogênito, *original*, cometeram a transgressão de

criar ou tirar a vida sem permissão de seus pais, igualando-se assim com eles, que eram os *donos da vida* por excelência. Os deuses transgressores são então expulsos do céu e enviados à terra. De seres divinos tornam matéria. Então, criam os homens para seus serviços. No entanto, para obter a vida paradisíaca no céu novamente, se lançam ao fogo, destruindo seu corpo. Isso porque **a vida poderia renascer da morte**. Para isso, vencem a morte no inframundo e emergem como o Sol e a Lua. Recuperaram o paraíso em parte porque cada vez que transcorre uma era, "Idade do Sol", se tornam pesados e precisam ser novamente vivificados (GRAULICH, 2003, p. 17). Nestas celebrações morriam e nasciam de novo quase todos os deuses, com exceção para o casal criador.

De acordo com relatos mexicas, os homens deviam oferecer seus corações e sangue para alimentar o Sol. Essencialmente, o sacrifício humano, nesse sentido, era uma expiação e, ao mesmo tempo, um meio de destruir a matéria corpórea para possibilitar a sobrevivência após a morte. O sangue (*chalchiubatl*, água preciosa) era o alimento para vitalizar dos deuses, particularmente o Sol. Assim, estas "vítimas" tornavam-se os próprios deuses, que morriam para, através delas, renascerem mais fortes e rejuvenescidos, permitindo a continuidade daquela era cómica. Portanto, o sacrifício também era redenção para os próprios seres humanos.

Além de nutrir e "vivificar" uma divindade, também se criavam estrelas sustentadoras do céu, se pagavam fecundidade da terra, as chuvas e colheitas obtidas com oferendas de mercadorias de todos os tipos, etc. para aplacar os deuses, agradecer-



Códice Tudela, f.57r. A extração do coração expressa o elemento básico do sacrifício humano: a dívida. A criatura humana devia sua vida aos seus criadores e deveria pagar com seu próprio sangue

-lhes, reconhecer sua superioridade e manifestar a dependência do homem. Havia muitas outras ocasiões que exigiam sacrifícios humanos: guerras e batalhas; como eclipses, secas, fome, inundações; ofensas no culto dos deuses (como o roubo de objetos sagrados), razões pessoais (como escapar da morte) e imolação de companheiros para o falecido. O sacrificado poderia morrer para expiar e sobreviver no futuro; matar e renascer como uma divindade a que ele incorporou.

A ideia de que a morte conduz a formação de uma nova ordem pode ser percebida em inscrições e textos maias. Outro tipo recorrente de sacrifício era o auto-sangramento, ofertado aos ancestrais, deidades ou outras forças cósmicas, pois o “sangue era a substância da vida e da alma” (STUART, 2003, p. 29).

O “jogo sagrado de bola” ligado à fertilidade a partir do sacrifício é outro relato instigante descrito no Popol Vuh.



00:05:51



“El Mito del Juego de Pelota en el Popol Vuh”

A maioria das imolações dos homens ocorreram durante os ciclos festivos dos meses do *calendário solar* que eram especialmente importantes porque recriavam e reatualizavam – de diferentes maneiras, de acordo com a cidade que as celebrava – vários aspectos da cosmogonia mesoamericana.

### 2.4.1.2. Os protagonistas do Sacrifício

Os principais protagonistas eram sacrificantes, sacrificadores e sacrificados.

Entre os **sacrificantes** estavam aqueles que ofereciam as “vítimas” como os guerreiros; comerciantes, artesãos ricos e outros indivíduos; representantes de *calpullis* ou corporações, reis e, ocasionalmente, o próprio estado como parte do tributo nas guerras. Os **sacrificados** eram, geralmente, capturados em guerras de conquista. Poderia haver também imagens ou representantes dos deuses (*ixiptlas*) como os escravos que recebiam um banho ritual de purificação; crianças (para os deuses das chuvas e as montanhas); meninas nobres; condenados por vários crimes; voluntários, etc.

Os **sacrificadores** eram geralmente sacerdotes especializados. Ao morrer simbolicamente através de sua vítima, o sacrificador aumentava seu fogo interno, e obtinha uma feliz existência após a morte. Conservava para isto os restos mortais, como os cabelos que continham parte do calor vital e da “honra” do sacrificado – ou suas vestimentas; o guerreiro ficava com o fêmur do morto, o qual pendurava na sua casa para proclamar sua coragem e desfrutar da proteção desse “deus cativo” (*maltéotl*) quando fosse à guerra.

Deve-se acrescentar que o público e as vítimas se preparavam para o ritual do sacrifício através de várias penitências, sacrifícios, jejuns, continência e danças (dançar significava “merecer”).

Ao final, realizava-se um banquete antropofágico, um acontecimento religioso e social muito importante, pois era uma ocasião para honrar os presentes e obter também prestígio. (GRAULICH, 2003, p. 21).

Códice Bórgia, fol 53. Com o sacrifício humano, o corpo matéria era destruído para sobreviver depois da morte



Vasos policromados maias: cena de um governante maia que testemunha o sacrifício humano.

Foto: Justin Kerr.



### 2.4.1.3. Diferentes formas de morrer

O número de vítimas varia muito de acordo com a importância da cidade. Em alguns casos, fala-se de dois ou três por ano e muitos mais em cidades poderosas. Em *Tenochtitlan*, *Tlaxcala*, *Chichén Itzá*, se sacrificava às centenas ou milhares de vítimas em grandes festivais, como o renascimento do Sol (*panquetzaliztli*, *yaxkín*). As fontes em nahuatl vangloriavam a imolação de 80.400 prisioneiros na entronização de *Ahuízotl* e a inauguração do *Grande Templo de Tenochtitlán*, em 1487 d.C.!

Isso parece bem inverossímil... mas, no recinto sagrado de Tenochtitlán foram encontrados, recentemente, vários *Tzompantlis*, cada um dedicado a uma deidade em particular. O mais importante deles é o *Huey Tzompantli* ou "Grande Muro de Crâneos", construído em honra ao deus da guerra *Huitzilopochtli*, que veio ao conhecimento em 2015! Vejam que extraordinária foi essa descoberta!

O registro das diferentes maneiras de sacrificar é muito rico em descrição. As mais comuns foram a extração do coração e a decapitação; depois as

execuções por flechadas, o gladiatório, pelo fogo, enterramento da vítima viva, atirados do penhasco, a extração de entranhas, sufocando em uma rede, desmembramento, apedrejamento.

A vítima recebia um tratamento relacionado com a divindade a quem era oferecida; assim, seu corpo podia ser pintado ou adornado com o traje do deus que representava (*ixiptla*). O cadáver era também tratado de diferentes formas. Alguns corpos eram esfolados e sua pele era usada posteriormente como vestimenta de homens que haviam feito um voto, geralmente por alguma enfermidade. A maior parte dos corpos eram comidos em um banquete compartilhado.

Além dos sacrifícios-oferenda, haviam outros que tinham um fim distinto, entre eles: o *fundacional*, que tinha como finalidade dar força e poder aos edifícios importantes, por exemplo os templos; realizado com os companheiros dos mortos, que eram sacrificados para que servissem de "mensageiros" no outro mundo.

Muitas vítimas foram à morte sem medo, outras choraram ou tiveram que ser arrastadas para a pedra sacrificial.

Os sacrifícios tinham espaço ao longo de todo o ano, nas diversas festividades. Geralmente se faziam no templo da divindade a quem se ofereciam e formavam parte de um complexo ritual que incluíam ações anteriores e posteriores ao sacrifício em si, como jejum, vigílias, canções, danças, procissões (TORRES, 2003, p. 43).

História Tolteca-Chichimeca, f. 28r. Legenda: Sacrificio por flechamento

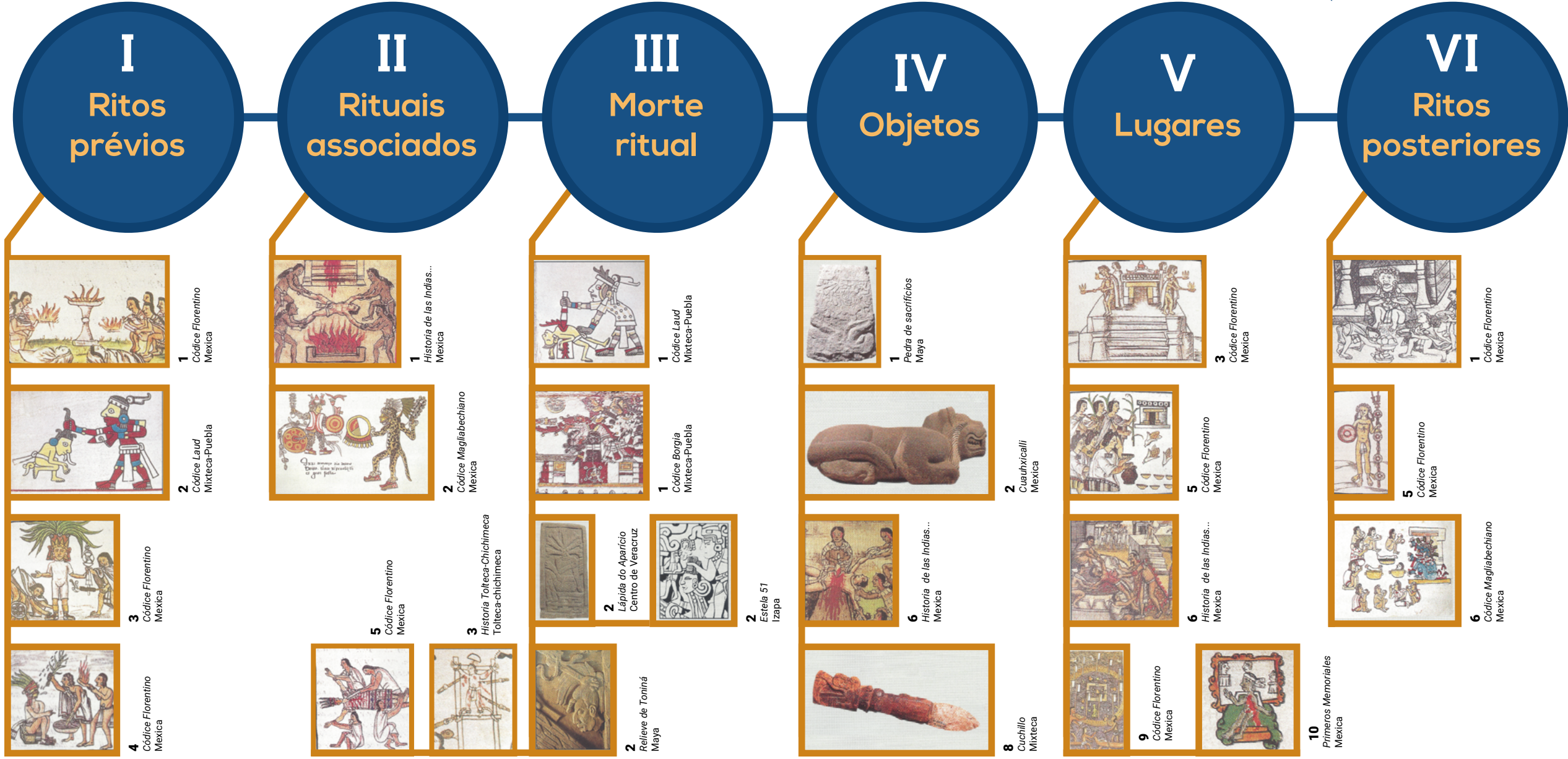


00:04:19



El Huey Tzompantli del Recinto Sagrado de Tenochtitlan (2017)

El "Gran Muro de Cráneos" o Huey Tzompantli del Recinto Sagrado de Tenochtitlan devela parte de sus incógnitas a 2 años de investigación.



1. Vigília noturna
2. Corte do cabelo
3. Banho dos escravos e os ornamentava como deuses (*ixiptlas*)
4. Os *ixiptlas* eram tratados como deuses
5. Os cativos eram pintados de branco
6. Queima dos pertences das vítimas
7. Danças

1. Assamento de algumas vítimas
2. Luta ritual

1. Extração do coração
2. Decapitação
3. Flechamento
4. Lançamento do Penhasco
5. Flechada na garganta
6. Encerramento em uma cova (inanição)
7. Afogamento

1. Pedra de sacrificios (*Téhcatl*)
2. Teponaxtle
3. "Vaso de água" para colocar os corações (*Cuauhxicalli*)
4. "Vaso de nuvens" para colocar corações, *Tláloc* (*Mixcómitl*)
5. Xícara para o sangue
6. Coleira
7. Peixe serra
8. Punhal

1. Templos
2. Templo Mayor (*Huiztilopochtli* e *Tláloc*)
3. Templo de Xipe
4. Templo de *Cihucóatl*
5. Templo dos deuses do milho
6. *Temalácatl*
7. "Lugar das Águas" (*Quauhxicallo*)
8. "Jogo sagrado de bola" (*Teotlachco*)
9. "Sumidouro da lagoa" (*Panitlan*)
10. Colinas

1. Dava-se de comer
2. Jogavam-se os corpos dos cativos pela escada
3. Baixavam os *ixiptlas* com cuidado
4. Cortava-se a cabeça e colocava-se no *Tompantantli*
5. Esfolavam-se algumas vítimas e, com sua pele, vestiam os *xixipeme*
6. Entregava-se os corpos aos ofertantes
7. O corpo era comido sob certas regras e repartido em banquete
8. Em alguns casos, havia uma dança cerimonial com as cabeças dos cativos
9. Alguns corpos eram enterrados



#### 2.4.1.4. O Sacrifício Humano entre os Mexicas

Apesar do sacrifício humano não ser prática exclusiva dos mexicas, são deles que se tem maior informação, tanto por parte de cronistas indígenas quanto dos espanhóis.

A religião e os ritos tinham uma importância fundamental na vida do povo mexica. Entre eles, o sacrifício humano se destaca como uma oferenda máxima que se podia fazer a todos os deuses. As fontes descrevem várias oferendas para os deuses e outras ações rituais como as diferentes formas de auto-sacrifício.



00:04:44



Sala Mexica - Museo Nacional de Antropología (2009)

A necessidade do sacrifício de deuses e dos homens parece impregnar o pensamento mexica, refletindo em vários dos seus mitos, como o de um **ser primal que foi dividido em dois para criar o céu e a Terra**, e também **o mito do nascimento do Sol e da Lua**.

A crença dos mexicas de que havia uma energia no cosmos que era compartilhada por todos os seres vivos era fundamental em sua cosmovisão. Me-

diante os sacrifícios, se retornavam aos deuses os benefícios que estes davam em forma de *calor, luz, água e alimentos*, em especial o milho.

Nesta troca de energia, o Sol desempenhava um importante papel, pois era ele que conduzia a luz e o calor para que existisse a vida. Por causa disso, havia um temor de que este astro perdesse suas forças e assim deixasse de proporcionar energia suficiente. Os sacrifícios mais frequentes, especialmente os de cativos, eram levados a cabo em honra do Sol e de *Huitzilopochtli*.

Em um texto posterior em náhuatl, do cronista indígena Cristóbal del Castillo, é relatado que o deus *Tetzauhteótl* estabeleceu um pacto com *Huitzil*, então o guia dos mexicas é, posteriormente, deificado e convertido em *Huitzilopochtli*. Ele impôs uma série de condições em troca de riqueza e poder, e de os levar para uma terra aonde eles e seus descendentes governariam. Destas condições, se explicam a conduta guerreira dos mexicas.

*Tláloc*, deus da água, elemento fundamental para o cultivo, era um dos deuses que também recebia maior quantidade de oferendas humanas, com a finalidade de poder lhes proporcionar a chuva necessária. Da mesma maneira, à divindade do milho, alimento fundamental, ofereciam-lhe numerosas vítimas.

Como vimos, a questão do sacrifício está longe de ser o retrato de barbaridades descrito em alguns relatos de cronistas europeus. Pelo que vimos, está em consonância com a cosmovisão, a mundividência dos povos indígenas.

## referências

GRAULICH, Michel. El Sacrificio Humano em Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, vol. XI – nº 63, México/D.F.: Editorial Raíces, 2003, pp. 16-21.

PASTOR, Marialva. La visión cristian del sacrificio humano. *Arqueología Mexicana*, vol. XI – nº 63, México/D.F.: Editorial Raíces, 2003, pp. 58-63.

STUART, David. La Ideología del sacrificio entre los mayas. *Arqueología Mexicana*, vol. XI – nº 63, México/D.F.: Editorial Raíces, 2003, pp. 24-29.

TORRES, Yolotl González. El Sacrificio Humano entre los Mexicas. *Arqueología Mexicana*, vol. XI – nº 63, México/D.F.: Editorial Raíces, 2003, pp. 40-43.

## 2.4.2.

### Antropofagia e vingança

Feiticeiros, devoradores de gente<sup>1</sup>.

Certos costumes e crenças indígenas eram incompatíveis com o discurso civilizador europeu e a consciência cristã, em especial, suas crenças e cerimônias religiosas, sobretudo os rituais antropofágicos. Quando descobriram que alguns grupos de índios consumiam a carne de seus inimigos, os cronistas europeus interpretaram essas práticas como “bárbaras, demoníacas e desumanas”, e afirmaram que eram cometidas por “povos cruéis e sem honra”. Diferentes relatos e descrições sobre a antropofagia oferecem imagens observadas exclusivamente do ponto de vista europeu:

“Os canibais, cujas terras vão do Cabo de Santo Agostinho as proximidades do Maranhão, são os mais cruéis e desumanos de todos os povos americanos, não passando de uma canalha habituada a comer carne humana do mesmo jeito que comemos carne de carneiro, senão até com maior satisfação” [ANDRE THÉVET, frade franciscano, 1558].

“Comem estes selvagens carne humana por mantimento, o que não tem o outro gentio que a não come senão por vingança de suas brigas e antiguidade de seus ódios. A capitania de Porto Seguro e a dos ilhéus estão destruídas e quase despovoadas com o temor destes bárbaros” [GABRIEL SOARES DE SOUZA, senhor de engenho e escravizador de índios, 1587].

Esses relatos e as ilustrações foram, de fato, bastante estereotipados, pois é certo que os indígenas não consumiam a carne de seus inimigos como “alimento”, como sugeriu Gabriel Souza, e nem realizavam um “banquete” humano como ilustrado por Theodore de Bry. Tratava-se de uma cerimônia

muito mais complexa, pois, como nos informa os antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, os Tupis não eram canibais, e sim antropófagos. Esta distinção é importante: os indígenas não se alimentavam de carne humana, pois não se tratava de uma necessidade fisiológica (saciar a fome), mas consumiam a carne de seus inimigos em momentos específicos, sempre em cerimônias rituais e sob o imperativo do sentimento de vingança, em memória de um ancestral que tinha sido também sacrificado (CUNHA, 2009). Um exemplo foi o do aventureiro alemão Hans Staden que, por muito pouco, não foi devorado pelos nativos. Registrou que os Tupinambás não faziam isto “para matar a fome, mas por hostilidade, por grande ódio” (CUNHA, 2009).



Cena de canibalismo, pintada por Theodoro de Bry (1528-1598), a partir de “Americae Tertia Pars”, 1592. [Gravura colorida. Service Historique de La Marine, Vincennes, France.]

Fonte: [Liberte des Arts](https://www.liberte-des-arts.com/)

<sup>1</sup> Este texto é de autoria conjunta com Carlos Henrique Cruz (2015), como indicado nas referências



Veja os vídeos com a explicação de Manuela Carneiro da Cunha sobre o ritual da antropofagia entre os Tupi.



00:04:47



“A Antropofagia e seus malentendidos. Os Tupi do Brasil.” por Manuela Carneiro da Cunha - Parte 3



00:04:43



“A Antropofagia e seus malentendidos. Os Tupi do Brasil.” por Manuela Carneiro da Cunha - Parte 4

Desta maneira, percebeu que, para os índios Tupi, a vingança e o sacrifício antropofágico conformavam uma complexa estrutura ritual, legitimando diferentes práticas sociais, tais como as guerras intergrupais, os contatos interétnicos, suas cosmologias e rituais de pajelança. Portanto, o ritual não era prática conduzida por guerreiros cruéis e sem honra, como registrado por alguns cronistas. Ao contrário, era justamente a honra e a coragem que legitimavam a prática antropofágica Tupi. Na “eterna guerra” que moviam aos seus contrários – motivada pela preser-

vação da memória, aquisição da imortalidade e pelo princípio de relação com o outro – o grupo inimigo era presença indispensável, não se tratando de uma guerra de extermínio. Assim, os atributos negativos foram recorrentemente usados como pretexto para justificar e até incitar a guerra colonial declarada contra os índios. E o mais grave: ideias que foram reeditadas, amplamente disseminadas e que reproduziram durante todos esses séculos uma visão equivocada das práticas e dos costumes indígenas. Essas imagens distorcidas do universo indígena dão testemunho de quanto preconceito envolve o tema e do evidente desconhecimento sobre o nosso Brasil indígena.

## referências

CUNHA, Manuela C. da. Imagens sobre os índios no Brasil do século XVI. In: CUNHA, Manuela C. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, pp. 179-200.

CRUZ, Carlos Henrique; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Entre dois mundos: saberes nativos e a contribuição dos povos indígenas a cultura brasileira. In: RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (Org.). **Mundos nativos: culturas e história dos povos indígenas**. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015, pp. 51-106.

SOARES DE SOUZA, Gabriel. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, 1971 [1587].

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica**. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978 [1558].

## bibliografia complementar

BELLUZZO, Ana Maria. **O viajante e a paisagem brasileira**. Porto Arte, Porto Alegre, vol. 1, n. 1, p. 41-57 jan. 1990.

BRIENEN, Rebecca Parker. Canibalizando a América – Do impulso Etnográfico ao Retrato Etnográfico. In: BRIENEN, Rebecca Parker. **Albert Eckhout – Visões do Paraíso Selvagem (Obra Completa)**. São Paulo: Editora Capivara, 2010, pp. 59-71.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos da história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etnohistórico. In: CUNHA Manuela C. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 2009, pp. 381-396.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Martins/Edusp, 1972 [1578].



## [dica]

Hans Staden foi um imigrante alemão que naufragou no litoral de Santa Catarina. Dois anos depois, chegou a São Vicente, concentração da colônia portuguesa. Foi capturado pelos Tupinambás, inimigos dos portugueses, e relata sobre sua experiência do “banquete antropofágico”.

A obra intitulada “História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América, Desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas Terras de Hessen até os Dois Últimos Anos, Visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a Conheceu por Experiência Própria e agora a Traz a Público com essa Impressão”, também conhecida como “Duas viagens ao Brasil”, foi um sucesso!

Aproveite para assistir ao filme Hans Staden (1999), com a direção de Luiz Alberto Pereira.



01:30:52



VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: CUNHA, Manuela C. da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, pp. 77-100.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Porto Alegre: L&PM, 2010 [1557].

## 2.5. Em torno do pensamento nativo

Conhecimento, revolução e expressão simbólica

Um dos temas mais fascinantes e desafiadores nos últimos anos é compreender como os indígenas lidam com o meio ambiente a partir de sua própria forma de conhecer seu entorno. A forma particular de manejo e domínio sobre a flora e a fauna produziu um campo de saber próprio a que se intitula etnobotânica ou etnozootologia, ou seja, são saberes construídos na perspectiva dos povos indígenas (RIBEIRO, 1995). Fica claro que todo o saber nativo, todo seu conhecimento, está ligado estreitamente com seus modos distintos de pensar a natureza. Essa relação é, como já vimos, muito distinta da nossa cultura ocidental.

Já vimos no curso que esse conhecimento é milenar. Um bom exemplo é o das “terras pretas” que, como sabemos, não são naturais, mas resultado do domínio sobre o solo por gerações de indígenas. Trata-se de um manejo intencional do solo para a domesticação e estímulo de certos vegetais. No entanto, os estudos ainda são incipientes e todo o conhecimento produzido nesses milhares de anos pelos povos indígenas está ainda por ser devidamente reconhecido. Como bem colocou Ribeiro (1995, p. 199) “a dívida que a humanidade contraiu com o saber etnobotânico do primitivo habitante das Américas esta longe de ser resgatada”. Plantas essenciais na cultura alimentar da humanidade foram domesticadas pelos ameríndios, como a batata, a mandioca, o milho, a batata doce, o tomate, feijões e favas (como o amendoim), frutos como o cacau, abacaxi, caju, mamão, amêndoas – como a castanha do pará. Paulo Cavalcanti listou um conjunto de 168 espécies de frutas cultivadas e silvestres por indígenas na Amazônia. E o manejo do território para o “cultivo” implica em uma complexa e dinâmica estrutura que progride de roça para capoeira e pomar e, finalmente, para floresta.

Muitas dessas espécies vegetais dominadas pelo conhecimento milenar dos indígenas foram apropriadas pelos europeus que passaram a cultivar e, em muitos casos, aclimatar em outras regiões para uma produção em larga escala e dentro de uma lógica da economia mundial. A borracha é um caso ilustrativo. Usada pelos indígenas para fazer bolas e impermeabilizar objetos, foi explorada de forma brutal no século XIX. As palmáceas, como as palmeiras, eram essenciais no cotidiano nativo, seja para o uso comestível (do fruto, o palmito, a castanha para o azeite – para comer ou repelir insetos), para técnicas construtivas de cobertura das casas ou a aplicação de sua madeira para inúmeros fins. Dentre essas, podemos citar a bocaiúva, buriti, bacava, açai, babaçu, pupunha, etc.

O estudo demonstrou um grande domínio sobre as plantas com propriedades curativas. Muitos remédios produzidos em laboratórios têm seus princípios ativos baseados no conhecimento dos povos indígenas. No entanto, esse saber não é legitimamente reconhecido. Um terço de todos os remédios prescritos derivam de plantas que foram descobertas através dos indígenas. Esses remédios produzem um lucro de milhões de dólares sem que, no entanto, os indígenas tenham sequer o reconhecimento (GRAY, 1992 *apud* RIBEIRO, 1995, p. 204). Esse saber é usado também em nossos remédios caseiros, como a Ipecacuanha (diarreia), Jaborandi (sudorífero e depurativo); Copaíba (feridas); Quinina (malaria); Curare (d-tubocararina, como coadjuvante na cirurgia de coração); Coca (estimulante e anestésico). Entre os estimulantes, é bom lembrar da erva mate, guaraná e tabaco. De plantas manufactureiras, o algodão e a piaçaba. Entre os Yanomami foi possível encontrar 600 designações para plantas silvestres e cultivadas, dentre as quais, 77 são empregadas para alimentação, 55 tem emprego para construção, 23 tem propriedades de corantes, 15 são venenosas ou drogas, 13 são para uso mágico (FUENTES, 1980 *apud* RIBEIRO, 1995, p. 199). Como se vê, todo esse conhecimento incomensurável é patrimônio cultural dos povos indígenas.

Intérpretes do Brasil, Saberes por  
Manuela da Cunha (2015)



00:12:30



FRUTO: Jerônimo Villas-Bôas  
(26/01/2018)



[dica]



Esta publicação baseia-se em um longo programa de colaboração entre o ISA e pesquisadores indígenas na região do Tiquié (AM), iniciado em 2005, que resultou numa ampla gama de publicações e materiais educacionais relacionados ao manejo ambiental, gestão territorial, cultura, história e tecnologia. Este manual faz parte do treinamento em pesquisa e intercâmbio de conhecimentos em etnobotânica com povos indígenas da região do Alto Rio Negro (Brasil), noroeste amazônico, realizado em 2016. Visa apoiar a pesquisa indígena e colaborativa, intercultural e interdisciplinar, fortalecendo o diálogo entre conhecimento indígena e conhecimento científico, de forma a estabelecer relações simétricas no processo de criação de conhecimentos.



00:19:32





Uma questão muito importante é a discussão sobre direitos intelectuais indígenas sobre esses saberes, sobre seus conhecimentos tradicionais. Até 1992 todo e qualquer recurso genético era considerado patrimônio comum da humanidade, porém, o que acontecia de fato era que países tecnologicamente mais avançados se apropriavam desses recursos naturais para suas invenções, que eram completamente privatizadas. Nesse ano, portanto, ocorreu a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) para discutir a dominância de países mais ricos sobre os de terceiro mundo acerca das tecnologias referentes aos recursos genéticos e naturais. A CDB estabeleceu a soberania de cada país sobre seus recursos genéticos. A partir dessa discussão, abriu-se mais espaço para a temática dos conhecimentos científicos indígenas sobre recursos naturais. A ONU, portanto, abriu espaço para essa discussão, pois são pautas que normalmente não são apoiadas pelos governos dos países. Nesse âmbito, surgiram organizações e coalizões indígenas internacionais como atores políticos, o que provocou discussões muito importantes como a questão da biodiversidade.

Outro ponto importante é o fato de compreender que muitas sociedades tradicionais têm sua própria noção em torno dos seus direitos sobre alguns conhecimentos. É preciso perceber como eles mesmos explicam a origem desses saberes e em que medida esses conhecimentos podem (ou não) ser de domínio público, já que, em muitos casos, não devem ser partilhados, pois fazem parte de determinados rituais e, por isso, só podem ser conhecidos por certos atores sociais, como, por exemplo, os xamãs.

*Vejam, então, que há, para muitos povos, uma interdição sobre o que se pode (ou não) ser "conhecido" pelo outro. E, nesse sentido, a apropriação de um conhecimento nativo ultrapassa o sentido da dimensão ocidental ("biopirataria"), por que nem mesmo à própria comunidade é facultado o acesso a determinados conhecimentos que são exclusivos de certos agentes indígenas. Estamos, portanto, diante de uma outra forma de se conceber o sentido do conhecimento e dos saberes.*

Um desafio é justamente compreender os problemas envolvidos na relação dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas do Brasil: as formas de circulação, apropriação, aquisição e autorização. É fundamental entender "os efeitos e as expectativas geradas pelos projetos de proteção de conhecimentos tradicionais e as distintas estratégias empregadas por cada povo" (CESARINO, 2016, p. 288). Ao mesmo tempo, perceber os critérios dos próprios indígenas do que eles entendiam como conhecimento tradicional, o que seria possível ser protegido ou não, ou até mesmo o que pode ser autorizado a circular. Afinal, a lógica indígena é completamente diferente. E traduzir esses sentidos é uma complicação no entrecruzamento cultural a que Viveiros de Castro chamou de "equivocidade tradutória". Afinal, nossa lógica é muito distante das formas de pensar dos indígenas... que, por sua vez, tem suas particularidades.

Um bom exemplo é a questão da aquisição de um determinado conhecimento que é "roubado". O sentido dado a "roubo" é encarado de uma maneira bem diferente da nossa. Os antepassados "roubam" os conhecimentos dos espíritos e de povos animais, no sentido de adquirir. Da mesma forma, os padrões gráficos, entre os Asuriní, foram "copiados" do corpo de um espírito, dono dos desenhos, observado por um antepassado. Entre os Marubo, os campos semânticos das palavras roubo engloba cópia, pegar, imitar. Neste processo, aquele que copiou ou saqueou cria um vínculo de parentesco com o outro roubado/copiado. É dessa forma, também, que o candidato a xamã estabelece uma relação com as coletividades extra-humanas do cosmos, com quem ele estabelece contato.

Esse ponto referente às dinâmicas de "saque/cópia" implica também as relações de autoridade e representação envolvidas na transposição de conhecimentos dos indígenas para outros – como faz os antropólogos (CESARINO, 2016, p. 293). Muitos povos indígenas suspeitam cada vez mais da legitimidade dos discursos que se produzem em seus nomes. Assim, querem se afirmar como os protagonistas de seus próprios discursos, sendo mais do que compreensível, visto a "equivocidade tradutória".



00:23:35



Veja, nesse sentido, o que coloca a antropóloga Manuela Carneiro a respeito dos conhecimentos tradicionais e a agrobiodiversidade.

Em consideração a isso, houve uma "recalibragem" do problema da autoridade, em que se pressupõe a colaboração entre antropólogos e indígenas de forma a um reposicionamento do papel do antropólogo, atuando como assessor, editor, tradutor ou coautor, o que indica novas formas de interlocução intelectual com agentes nativos protagonistas de seus próprios saberes (CESARINO, 2016, p. 295).

Por mais que os conceitos e noções ocidentais estejam presentes no cotidiano dos indígenas, não há uma dimensão das categorias ocidentais e suas lógicas como nós a interpretamos. Ou seja, os indígenas tem sua forma particular de interpretar e de ver um modo totalmente diferente do nosso. Vê-se, então, que são interpretadas em outra cosmovisão (CESARINO, 2016, p. 304).

Para encerrar, gostaria de dar um exemplo de um saber indígena. Neste caso, como eles classificam as aves. Fiz essa escolha porque vimos a importância simbólica das plumárias.

O pesquisador Allen Arthur Jensen viveu muito tempo entre os indígenas Wayampi no rio Jari, no Amapá. Teve uma proximidade com esta cultura, suas estruturas sociais e políticas, e conhecimento da língua falada, pertencente à família Tupi-Guarani. Escolheu as aves como “interface cultura/língua/ambiente” (JENSEN, 1988, p. 17) especialmente devido aos Wayampi conhecerem muito bem as aves, sendo muito importantes na sua cultura, representadas em mitos e lendas. Esse povo, além disso, não classifica suas aves somente por formas morfológicas, mas pelo canto e comportamento.

Um ponto importante para se eleger a classe Aves para estudo é que, biologicamente, é bem dividida, sendo fácil a comparação entre a classificação dos povos. Outra facilidade é que, a partir das aves, podem-se observar diversas formas de classificação, a partir de critérios morfológicos, ecológicos, etológicos e acústicos. Por se localizarem em meio a floresta amazônica, esse grupo aparece em grande abundância e variedade, permitindo a ampliação dos estudos. Além disso, muitos materiais científicos detalhados estão disponíveis no Brasil, constituindo proveitosas ferramentas à pesquisa.

Os informantes são os indígenas que relatam a classificação das aves. Entre os Wayampi, existem chefes de aves, chamados **rovijã**. Foram identificados pelos indígenas chefes menores, **rovijã miti**, algo parecido com o que ocorre na estrutura política entre esse povo. Algumas gravações foram feitas dos cantos dos pássaros, de modo que, ao escutarem as gravações, os informantes Wayampi pudessem identificá-los.



Wajãpi  
Foto: Marcio  
Ferreira.  
Fonte: ISA

### 2.5.1. Etnozoologia Wayampi e princípios de nomenclatura

Os Wayampi apresentam um conhecimento riquíssimo do mundo vivo ao seu redor. Através do dicionário-etnociência publicado por Grenand (JENSEN, 1988, p. 19) percebe-se nomes específicos para, pelo menos, 3.500 espécies biológicas da sua região, envolvendo tanto plantas quanto animais. Esse conhecimento é reflexo de observações, transmissão de gerações antepassadas ou mesmo a partir de mitos. Em muitos casos, aparecem informações de espécies que não podem mais ser encontradas na região, mas que, mesmo assim, permanecem descritas e detalhadas na memória coletiva. Estas informações, acumuladas durante muito tempo, são de extrema importância para os atuais indígenas, pois os auxiliam na maneira de reconhecer tal espécie e como identificá-la em comparação com outras categorias de acordo com o ambiente.

Os critérios empregados pelos Wayampi para identificação de aves ao nível da palavra podem ser divididos em aspectos morfológicos, ecológicos, sociológicos, relações com aspectos do mundo religioso e imitação do canto.



00:11:26

Kusiwa - Linguagem e Arte Gráfica Wajãpi

Registrado como Patrimônio Cultural do Brasil  
em 20/12/2002  
Inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão

Kusiwa - Linguagem e Arte Gráfica Wajãpi  
(Brasil)



## 2.5.2.

### Recursos culturais empregados na formação do sistema classificatório de aves

A partir do sistema de organização social é possível estabelecer relações com as denominações das espécies. Por exemplo, a organização dos Wayampi se dá a partir da junção de grupos familiares que estabelecem relações com parentes e afins. O mais respeitado nesse meio é o chefe, quem fundou o grupo. Seu conhecimento é o mais aprofundado dentre todos os membros. Responsável por determinar certas ações do grupo, como a área mais adequada para roça. Em mesmo sentido, os grupos de aves apresentam em cada agrupamento um chefe. Assim, ele serve como “padrão ou espécie exemplificadora do agrupamento” (JENSEN, 1988, p. 22).

Por exemplo: “**Tukãnae’e** (Ramphastos tucanus), Tucano-de-bico-avermelhado. É o chefe dos tucanos provavelmente porque é a espécie dominante na exploração de frutas de açaí. Existe um alto grau de competição entre os tucanos e os Wayampi” (JENSEN, 1988, p. 22).

Em seus mitos de origem, o criador dos Wayampi é denominado **janejar** (**jane** = gente, **jar** = dono). Em seu sistema etnobiológico, as aves também apresentam donos, apesar de maneira diferente que os homens. Elas têm tendência de se juntarem em determinado ambiente que reside certo dono. Por exemplo, as aves que se aninham perto do rio têm como dono o espírito do rio (**moju**). As aves que se aninham nas florestas têm como dono o espírito da árvore (**kumaka**), como a arara. As aves que andam pela terra, se relacionam com o espírito da terra (**yvy**). O céu, pertence ao espírito **yva**, parece ser dono dos urubus (**uruvu**) e das aves de rapina (**tawato**).

## 2.5.3

### Ambiente, populações de aves e sistemas classificatórios

Muitas aves apresentam denominações influenciadas pelo ambiente, como no caso dos Wayampi, em que nomes onomatopaicos surgiram na região e não vieram de outras culturas. Por exemplo, o açaí nessa região dos Wayampi é uma fruta de grande importância. Por ser uma fruta silvestre a qual o tempo de maturação é mais extenso, dá-se o nome para estações – *waseiwa* = açaí / tempo de comer – fazendo também parte do sistema de classificação das aves. Neste sentido, seguem a influência da fruta natural da região – do próprio ambiente – e dividem seus pássaros em critérios de alimentação, assim como outros critérios.

Todo esse complexo conhecimento guarda um patrimônio extraordinário para o Brasil e para a humanidade, mas que segue em risco...



00:05:16



Assista ao vídeo “Vão rasgar o coração da Floresta” com Kumare Wajãpi

Para terminar esse tópico que tal uma prosa com a Bela Gil?

Será que todos os desafios enfrentados pelos povos indígenas não estão também conectados com cada um de nós? O que é nossa responsabilidade nesse processo? Não é essa nossa revolução?

Assista ao FRUTO com Bela Gil (27/01/2018)



00:19:13



## referências

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Xamanismo e novas circulações de conhecimento na Amazônia indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer. (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo, Unesp, 2016, pp. 287-309.

JENSEN, Allen Arthur. **Sistemas indígenas de classificação de aves**: aspectos comparativos, ecológicos e evolutivos. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Pará, 1988, pp. 9-14.

RIBEIRO, Berta G. A contribuição dos povos indígenas a cultura brasileira. In: SILVA, Aracy L.; GRUPIONI, Luís Donisete B. **A temática indígena na escola**. Subsídios para professores de 1 e 2 graus. Brasília: MEC, 1995, pp. 197-216.

## bibliografia complementar

APYKÁ, Luan Elísio; PACHECO, Dhevan. **Folhas e raízes**: resgatando a medicina tradicional Tupi-Guarani. São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2014.

## 2.6. Vozes nativas

Lideranças, intelectuais e escritores indígenas do Brasil

Neste tópico, conheceremos algumas lideranças e intelectuais indígenas do Brasil. Vocês acompanharão seus pensamentos, por suas próprias vozes, sobre um amplo leque de temas. São lideranças tradicionais ou novas, ainda jovens ou já com uma longa caminhada. Transitam desde os recônditos espaços do interior do Brasil ao mundo urbanizado dos grandes centros. São homens e mulheres, pensadores, ambientalistas, escritores e políticos. Uns premiados com a ordem do mérito cultural, outros com o prêmio de Direitos Humanos pela ONU. Alguns lutam no corpo a corpo, outros na seara judicial, ambos em defesa resoluta pelos seus territórios tradicionais. Todos têm um timbre afinado de vozes, a de uma única causa: a dos povos indígenas!




 **[dica]**

 Além desse vídeos, podem ter uma visão dos cineastas indígenas assistindo suas produções cinematográficas.

Podem, também, ver a série educativa "Índios do Brasil", apresentada por Ailton Krenak.



Ailton Krenack



-  1. Índio cidadão (1987)
-  2. Ailton Krenak – culturas indígenas (2016)
-  3. A natureza não é fonte inesgotável (Sempre um papo 2015)




Kaká Werá



-  1. Kaká Werá – culturas indígenas (2016)
-  2. Medicina indígena (2013)

Sônia Guajajara



-  1. Quem é Sonia Guajajara (2018)
-  2. "Hoje o índio não está só no mato", diz Sônia Guajajara (2018)
-  3. Entre Vistas - Sônia Guajajara (2019)

Daniel Munduruku



-  1. Povos Indígenas - Munduruku (2015)
-  2. Daniel Munduruku - Palavras (Híbridos, the Spirits of Brazil) (2018)



Joênia Wapichana



-  1. RenovaBR: Conheça Joênia Wapichana, de Roraima (2018)
-  2. Destaque ONU News Especial - Joênia Wapichana (2018)
-  3. Colóquio Povos Indígenas e demarcações de terras Joênia Wapichana (2017)




Raoni Metuktire



-  1. Usina de Belo Monte: Assine a petição do Cacique Raoni (2012)
-  2. Mob. Nacional Indígena (2013)
-  3. Raoni, o líder Kaiapó: "Eu não aceito barragem nos rios que moramos" (2018)




Marcos Xucuru



-  1. Documentário do Cacique Marquinhos Xucuru (2016)
-  2. Xicão Xucuru (2012)
-  3. Audência Corte Internacional

Davi Kopenawa



-  1. Davi Kopenawa na TV Trip (2012)
-  2. Para Davi Kopenawa Yanomami, "a PEC 215 vai atacar a terra demarcada" (2015)
-  3. "Temer não é honesto", diz David Kopenawa, liderança yanomami (2018)




## referências

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do Céu**. Palavras de um Xamã Yanomami. São Paulo: Cia das Letras, 2015.


NEGREIROS, Adriana. Exército de uma mulher só. Como Joênia Wapichana se tornou a primeira indígena a chegar a Câmara dos deputados. **Revista Piauí**. 13 de janeiro de 2019, pp. 30-34.

METUKTIRE, Raoni. **Biografia**. Disponível em: <http://raoni.com/biografia.php>. Acessado em: 11 de fevereiro de 2019.

 WERÁ, Kaká. (Org.). **Ailton Krenak**. Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2017.

 WERÁ, Kaká. (Org.). **Kaká Werá**. Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2017.

 WERÁ, Kaká. (Org.). **Sônia Guajajara**. Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2018.

 WERÁ, Kaká. (Org.). **Daniel Munduruku**. Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2018.

## 2.7. De “nós” em direção aos “outros”: uma longa aprendizagem...

“O que nos faz andar a estrada? É o sonho. Enquanto a gente sonhar a estrada permanecerá viva. É para isso que servem os caminhos, para nos fazerem presentes no futuro”.

(“Fala de Tuahir” em Terra Sonâmbula, Mia Couto).

Encerramos, hoje, o módulo 4. Será?

Penso que nosso “sobrevoo” sobre os pensamentos, mundividências e saberes nativos foi muito além. Por certo, compreendemos que os povos indígenas têm outras formas de perceber o que os rodeia; não estabelecem ruptura com a natureza; explicam sua forma de ser e viver pela força de seus mitos; cultivam a vida e a morte como interface de existências em mundos paralelos e sincrônicos. Enfim, eles têm uma diversidade de maneiras de “ser/ver/viver” os “mundos” – só para evocar alguns dos temas que abordamos. São outras ontologias, hemenêuticas e epistemologias plurais. E a unidade é a de que são, essencialmente, diferentes de nós em muitas dimensões.

Propomos um desvio do saber ocidental, alegadamente universal, ao interrogar outras formas de construção de saberes e fazeres (como Bem Viver)

dos povos originários. Apresentaremos diferentes percepções dos povos indígenas, relativizando o conhecimento hegemônico de matriz europeia e seu fundamento capitalista. Desta forma, colocamos em causa a supremacia do pensamento ocidental-moderno, procurando pensar outras narrativas, mas também outras alternativas para nossa própria forma de ser/ver/viver neste mundo.

Então, isso nos leva a outro sobrevoo... É que em toda viagem aprendemos muito sobre nós próprios. O que aprendemos sobre nosso modo ocidental de ser? E a indagação que me acompanha (e espero seja também a de vocês) é o quanto me identifico (ou não) com esse modo de ser do qual faço parte. Como é possível sentir-se parte de uma sociedade, de uma cultura e de tudo o que dela deriva, se vai de encontro ao que acredito? Quanto mais seguiremos adiante sem essa profunda transformação... humana? Como já tive oportunidade de dizer, este curso sugere uma travessia: aquela que leva a todos nós aos mundos nativos e, acima de tudo, a nós mesmos: quem somos e o que podemos ser.

Espero que façamos nossa revoadada! Obrigada!

O “Bem Viver” nos remete a ontologias pré-coloniais, pré-americanas, pré-capitalistas. É, antes de mais nada, um engajamento ético-existencial coletivo, uma implicação cosmopolítica para ser praticado e vivido em comunidade. O “Bem Viver” é, mais além, também uma projeção, uma invenção de mundos futuros possíveis.

Assista aos vídeos abaixo:



00:10:17



Bem Viver (2017)



00:05:14



Alberto Acosta: O “Bem Viver” Fund. Rosa Luxemburgo São Paulo Buenos Aires (2016)



## TAREFA



Faça uma investigação sobre o “Bem Viver”. Escolha um estudo de caso. Redija um texto de 2 laudas apresentando, inicialmente, o conceito de “Bem Viver” (a partir dos textos disponíveis na biblioteca do Módulo 4) e faça uma relatoria de como se deu essa experiência ou vivência do Bem Viver. Ao final, faça sua reflexão pessoal.