



Línguas Ameríndias
ontem, hoje e amanhã

A Fundação Memorial da América Latina lança o livro **Línguas Ameríndias — ontem, hoje e amanhã**, sobre o diversificado e riquíssimo universo linguístico dos povos originários das Américas. A obra dá permanência à ação cultural concebida pelo Centro Brasileiro de Estudos da América Latina, deste Memorial, da qual fizeram parte debates, seminários, cantos, danças, rituais, exibição de documentários, contação de histórias, saraus e até um minicurso do idioma nahuatl. As atividades integraram o Ano Internacional das Línguas Indígenas (2019), em parceria com a Unesco.

A fim de examinar algumas linhas de desenvolvimento dos troncos linguísticos que entraram nas Américas pelo Estreito de Bering há vários milênios (a época exata continua em debate, como veremos no livro), resolvemos nos deter em certas línguas e culturas e, através delas, olhar para os subcontinentes americanos. São elas o Nahuatl (língua dos astecas) e o Quiché (dialeto maia), ambas na Mesoamérica; o Quéchua (Andes, na região do antigo Império Inca), o Yawalapíti (Amazônia) e o Guaraní (sudeste e sul do Brasil, noroeste da Argentina, Bolívia e Paraguai). Todas são línguas vivas que enfrentam diferentes ataques.

A obra é dividida em cinco partes: na primeira, Línguas em risco nas Américas, Eduardo Rascov chama atenção para a riqueza das línguas ameríndias e para a tragédia do seu silenciamento. Na segunda, Línguas das Terras Baixas, são apresentados textos sobre os indígenas das planícies e selvas sul-americanas, como os Yawalapíti do Parque Indígena do Xingu, na beira da região amazônica. Dela fazem parte os depoimentos de Cris Takuá e Karai Jekupe (educadores das escolas indígenas de suas aldeias), dos professores Danilo Silva Guimarães e Briseida Dogo de Resende (ambos do Instituto de Psicologia da USP, onde foi construída uma Casa de Reza guarani) e de Carlos Papá Mirim Poty (cineasta da aldeia Rio Silveira, no litoral paulista). Encerrando essa seção, o capítulo 9 traz A captura do invisível, artigo da filósofa boliviana Yanet Aguilera (Unifesp), que reflete sobre aspectos do som no cinema feito pelos próprios indígenas.

Línguas das Terras Altas é o nome da terceira parte deste livro, que aborda as línguas e as culturas dos Andes. Um dos destaques é o depoimento do artista plástico e historiador peruano Adrián Ilave Inca sobre o quipo, forma de registro e escrita única no mundo, desenvolvida no Império Inca. A seção seguinte, Línguas da Mesoamérica, traz artigos de estudiosos que participaram dos seminários sobre as culturas mesoamericanas na Galeria Marta

Línguas Ameríndias ontem, hoje e amanhã

São Paulo
2020



| Secretaria de Cultura e Economia Criativa



Foto: Renato Soares

Línguas Ameríndias ontem, hoje e amanhã

João Doria
Governador do Estado de São Paulo

Sérgio Sá Leitão Filho
Secretário de Estado de Cultura e
Economia Criativa

Fundação Memorial da América Latina

Conselho Curador

**Almino Monteiro
Álvares Afonso**
Presidente do Conselho

Sérgio Sá Leitão
Secretário de Estado de Cultura e
Economia Criativa

Patrícia Ellen da Silva
Secretária de Estado de
Desenvolvimento Econômico,
Ciência e Tecnologia e Inovação

Vahan Agopyan
Reitor da Universidade de
São Paulo – USP

Marcelo Knobel
Reitor da Universidade Estadual de
Campinas – Unicamp

Sandro Roberto Valentin
Reitor da Universidade Estadual
Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
– Unesp

Marco Antonio Zago
Presidente da Fundação de Amparo
à Pesquisa do Estado de São Paulo
– FAPESP

Ruy Martins Altenfelder Silva

Matheus Gregorini Costa

Diretoria Executiva

Jorge Damião de Almeida
Diretor-Presidente

Luciana Latarini Ginezi
Diretora do Centro Brasileiro de
Estudos da América Latina

Fabrizio Raveli
Diretor de Atividades Culturais

Antônio Eduardo Colturato
Diretor Administrativo e Financeiro

Centro Brasileiros de Estudos da América Latina (CBEAL)

Alexandre Barbosa
Gerente de assuntos acadêmicos

Eduardo Rascov
Redator e editor de publicações

Rafael Bezerra
Designer gráfico

Maristela Debenest
Redatora e preparadora de texto

Beatriz Soares Benedito
Assessora

Foto da capa
Renato Soares

Agradecimentos
Aliança Universidade e Povos
Indígenas - AUI, Consulados do
Equador, Paraguai e México, Instituto
Socioambiental e Nexo Jornal

Adrián Ilave Inca, Adriana Beretta,
Ana Lídia Schroeder Santana, Angel
Corbera Mori, Aparecida da Graça
Guimarães, Beto Ricardo, Carlos
Papá Mirim Poty, Cristine Takuá,
Eduardo Natalino dos Santos, Karai
Jekupe, Karina Vieira dos Santos,
Lei Xiao, Marina Gugliotti Pestana,
Maureen Bisilliat, Renata Portella e
Renato Soares

Línguas Ameríndias - ontem, hoje e amanhã / organização do
Centro Brasileiro de Estudos da América Latina. – São Paulo :
Fundação Memorial da América Latina, 2020.
156 p. : il.

ISBN: 978-65-992157-2-8

1. Línguas Indígenas 2. Linguística 3. Literatura 4. Antropologia
5. Cultura 6. Civilização I. Centro Brasileiro de Estudos da América
Latina, org.

CDD – 498

Sumário

07 Prefácio
Jorge Damião de Almeida

Parte 1 | Línguas em risco nas Américas

12 Fotografia do Xingu

14 Capítulo 1 Falar a própria língua: direito humano em perigo

Parte 2 | Línguas das Terras Baixas

24 Capítulo 2 Mosaico de Línguas Ameríndias

36 Capítulo 3 Yawalapíti vai à escola

42 Capítulo 4 *Onhombó'e* guarani na metrópole
Karai Jekupe

46 Capítulo 5 “O que manda na gente é o tempo”
Carlos Papá Mirim Poty

51 Capítulo 6 *Teko porã, teko vai* – o bem viver em tempos sombrios
Cristine Takuá

59 Capítulo 7 Uma casa de culturas indígenas na USP
Danilo Silva Guimarães

63 Capítulo 8 “A ideia de ter uma Casa de Reza é dos próprios Guarani”
Briseida Dogo de Resende

67 Capítulo 9 A captura do invisível
Yanet Aguilera

Parte 3 | Línguas das Terras Altas

78 Capítulo 10 Quéchuá, a bela língua dos Andes

82 Capítulo 11 Em busca do quipo perdido

84 Capítulo 12 O passado andino também é o passado dos brasileiros”
Adrián Ilave Inca

90 Capítulo 13 Regadio nas montanhas

Parte 4 | Línguas da Mesoamérica

96 Capítulo 14 Mesoamérica: sistemas de escritura pré-hispânica
Ana Cristina de Vasconcelos Lima

100 Capítulo 15 O mundo maia

114 Capítulo 16 O *Popol Vuh* e a língua quiché como elementos de resistência
Daniel Grecco Pacheco

118 Capítulo 17 *Popol Vuh*, esplendor da palavra antiga dos maia-quiché

122 Capítulo 18 A preservação da palavra antiga (*obertzih*) e o *Popol Vuh*
Fernando Torres Londoño

126 Capítulo 19 A volta da Serpente Emplumada

132 Capítulo 20 Sob o quinto sol

134 Capítulo 21 O exuberante *Códice Borbónico*

136 Capítulo 22 A língua nahuatl e a conquista espanhola
Eduardo Henrique Gorobets Martins

139 Capítulo 23 A língua nahuatl hoje
Ana Cristina de Vasconcelos Lima
Eduardo Henrique Gorobets Martins

Parte 5 | Revitalização linguística e cultural

144 Capítulo 24 O Ano Internacional das Línguas Indígenas e a diversidade linguística brasileira
Angel Corbera Mori



Foto: Renato Soares

Prefácio

Os indígenas viveram em equilíbrio com a natureza por milhares de anos. E muitos deles ainda vivem. Não se enganem, os verdadeiros guardiões das florestas e do planeta são eles. O conhecimento acumulado sobre a terra, os seres vivos e a dimensão invisível vive e sobrevive, por meio deles, nas línguas indígenas vivas. Por isso, quando morre o último falante de uma língua, morre com ele uma parte insubstituível da humanidade e do mundo. Nós, do Memorial da América Latina, sabemos a urgência de manter vivas línguas – cuja riqueza paradoxalmente faltariam palavras para expressar – ameaçadas de desaparecimento.

Notou que usei no primeiro parágrafo sete vezes a palavra vida, nas formas verbal e nominal, e apenas duas vezes o verbo morrer? Sim, este é um livro sobre a vida e não sobre a morte. É um livro sobre a felicidade de vivermos em um país no qual são faladas mais de 200 línguas e tudo o que isso significa: diversas culturas convivendo, influenciando-se e atualizando um legado multifacetado de milhares de anos. Qual outro lugar tem tal patrimônio imaterial? Não só o Brasil, mas a América Latina guarda um tesouro cujo valor é incomensurável. Quem se dá conta da diversidade de línguas da nossa região e as percebe como viajantes do tempo que, há milhares de anos, explicam o mundo aos seus filhos sabe a nossa responsabilidade com as novas gerações.

Não foi por outra razão que, em 2016, a Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) proclamou 2019 o Ano Internacional das Línguas Indígenas. Havia-se de articular ações mundiais para lançar luz e chamar a atenção para os idiomas dos povos autóctones ameaçados por novos e grandes perigos. Coube à Organização das Nações Unidas para a Ciência, Educação e Cultura (Unesco) conectar ações

e efetivar parcerias. A Fundação Memorial da América Latina juntou-se a essa iniciativa planetária por meio da ação cultural Línguas Ameríndias – ontem, hoje e amanhã, que ocorreu em setembro de 2019. Em dezembro desse ano, a ONU declara a Década Internacional das Línguas Indígenas a partir de 2022.

Na Galeria Marta Traba foi montada uma bela exposição, da qual fizeram parte fotos do povo yawalapíti, feitas por Renato Soares, imagens e objetos das culturas asteca, maia e inca, tudo isso amarrado por textos explicativos, não acadêmicos. Para ocupá-la, programamos apresentações de cantos, danças e rituais guarani, debates, seminários e exibições de filmes. Organizada pelo Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL), do Memorial, essa ação cultural é a base do livro **Línguas Ameríndias – ontem, hoje e amanhã**.

Além do contentamento de lançar um livro com tema tão importante e belamente ilustrado, que o torna um objeto de conhecimento, arte e cultura, tenho a alegria adicional de abordar um dos temas mais caros ao grande estudioso do Brasil e dos brasileiros – o antropólogo, educador, escritor e gestor Darcy Ribeiro. Como se sabe, sua paixão mais antiga, ao lado da literatura, eram as culturas ancestrais dos indígenas. Seu grito de alerta ecoa até hoje. **Línguas Ameríndias – ontem, hoje e amanhã** é uma prova disso.

Jorge Damião de Almeida
Presidente da Fundação
Memorial da América Latina

Foto: Renato Soares





Parte **1**



Línguas

em risco nas Américas



- 12** Fotografia do Xingu
- 14** Capítulo 1 Falar a própria língua: direito humano em perigo

Fotógrafo do Xingu

O fotógrafo, documentarista e indigenista Renato Soares documentou a vida cotidiana dos Yawalapíti do Parque Indígena do Xingu. São dele todas as fotos dos indígenas do Brasil publicadas neste livro.

Desde 1986 Renato Soares percorre os rincões do país fotografando nossa arte, cultura e biodiversidade. Em 2011 desenvolveu o projeto Xingu 50 anos, publicado em edição especial pela revista *Scientific American Brasil*. Outro projeto tocado por ele é Ameríndios do Brasil – Antropologia da Beleza, que fotografa as quase 300 nações indígenas do país. Homenageou o sertanista Orlando Villas-Bôas com a exposição O Último Quarup (Masp, 2006) e a montagem cenográfica itinerante A Última Viagem de Orlando Villas-Bôas, que incluía palestra e mostra de filmes, fotos e objetos, com a qual percorreu 12 capitais entre 2008 e 2013. Publicou os livros *Krahô - Os filhos da terra* (Editora Senac, 1996) e *Universo amazônico no Brasil* (Editora das Artes, 2013), em parceria com Fabio Knoll.

Renato Soares mantém na internet o site [Imagens do Brasil](#) onde se pode conhecer mais de seu trabalho.





Capítulo 1

Falar a própria língua: direito humano em perigo*

Há no Brasil um homem e uma mulher que falam entre si uma língua que só eles entendem. Känätsi tem 78 anos. Híwa, 76. Eles moram no município de Pimenteiras, em Rondônia. Por viverem na divisa com a Bolívia, podem se expressar em português e espanhol, dependendo do lado da fronteira do interlocutor. Mas com dificuldade e sem gosto. Gostam mesmo é de usar o Warázu, língua de seus pais e avós. Seus filhos e netos, porém, esqueceram-na, não quiseram aprendê-la ou têm vergonha de usá-la. Sim, todas as outras pessoas do mundo falam outros idiomas, somente eles falam Warázu.

Känätsi e Híwa são os últimos falantes ativos de Warázu, língua da família Tupi-Guarani do povo ameríndio Warazúkwe e hoje em “avançado estágio de extinção”¹. Os Warazúkwe são os mesmos Guarasugwe. Também são os Guaraiutá ou os Pauserna que a Bolívia diz estarem extintos. Vários nomes para o mesmo povo originário submetido ao silêncio epistêmico pela sociedade envolvente. Nos anos 1960, foram expulsos do seu território original pelos capitães do agronegócio. Os brasileiros da fronteira os chamam de “índios bolivianos”, mas boa parte deles vive em municípios de Rondônia. O número é incerto. Nenhum deles, porém, conseguiu preservar sua língua nativa. Só Känätsi e Híwa. Por meio deles, antropólogos da Universidade Federal de Rondônia a estão estudando. Quem sabe as próximas

gerações waranzúkwe não possam “despertar” a língua de seus ancestrais e, por meio dela, reverenciar Yaneramai, deus criador de seu povo.

É de se imaginar a sobriedade, a seriedade e a solenidade dos pesquisadores Henri Ramirez, Valdir Vegini e Maria Cristina Victorino de França ao entrarem na casa de Känätsi e Híwa, que lhes apresentavam a língua warázu e, indissociável dela, o seu mundo, o seu cosmos. “Aquela casa desperta, para quem entra nela, uma sensação incômoda de estranheza, como se o casal idoso que vive nela viesse de outro planeta, de um mundo que eles nunca poderão ressuscitar”, escreveram na revista *Liames*, da Unicamp, em 2017².

Esse é um caso exemplar do que está acontecendo no mundo hoje. Línguas originais estão morrendo a céu aberto, à vista de todos. É por essa razão que a Assembleia Geral da ONU, em 2016, proclamou 2019 o Ano Internacional das Línguas Indígenas (International Year of Indigenous Languages – IYIL 2019, em inglês) e conferiu à Unesco a missão de fortalecer a “conscientização da necessidade urgente de se preservar, revitalizar e promover as línguas indígenas no mundo”. Segundo a Unesco, “as línguas, com suas complexas implicações para a identidade, a diversidade cultural, a espiritualidade, a comunicação, a integração social, a edu-

* Este e os capítulos 2, 3, 10, 11, 13, 15, 17, 19, 20 e 21 são os textos da exposição *Línguas Ameríndias – ontem, hoje e amanhã*, escritos por Eduardo Rascov.

¹ RAMIRES, H.; VEGINI, V.; FRANÇA, M. C. V. de. O warázu do Guaporé (tupi-guarani): Primeira descrição linguística. *Liames – Línguas In-*

dígenas Ameríndias, Campinas, v 17, n 2, p. 411-506, 2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/liames/article/view/8647468>. Acessado em 5 de agosto de 2019.

² Ibidem.



Reprodução: Acervo do Ministério de
Relações Exteriores do Equador

cação e o desenvolvimento são de crucial importância para as pessoas e o planeta. Por isso, a língua é um componente básico dos direitos humanos e das liberdades fundamentais e é essencial para o desenvolvimento sustentável, a boa governança, a paz e a reconciliação”³.

Em seus trinta e um anos de vida, a Fundação Memorial da América Latina recebeu exposições sobre o tema indígena de alguns dos maiores nomes da fotografia brasileira, como Sebastião Salgado, Cláudia Andujar e Maureen Bisilliat. Esta última, aliás, formou e dirigiu o Pavilhão da Criatividade Popular Darcy Ribeiro, do Memorial, até 2010. Nos primórdios do Memorial, em parceria com Edna Tassara, então professora do Instituto de Psicologia da USP, Maureen Bisilliat organizou no Pavilhão da Criatividade uma jornada de cinco semanas sobre a questão indígena brasileira, que incluía exibição de vídeos, mostra de fotos, palestras e seminários. Essas atividades resultaram em um livro (co-edição Memorial/Edusp), intitulado **O índio – Ontem, hoje, amanhã – Dossiê do I Ciclo**. Inspirado

nele e principalmente no espírito fecundo e generoso do antropólogo e etnólogo Darcy Ribeiro – que formulou o conceito do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL) – a Fundação Memorial da América Latina juntou-se em 2019 à Unesco no esforço de fomentar, produzir e promover atividades que chamassem a atenção para o problema das línguas silenciadas. Se faltasse motivação, bastava lembrar o discurso de Darcy Ribeiro ao receber o título de Doutor Honoris Causa da Sorbonne, Universidade de Paris, em 1978. Nessa ocasião, capciosamente, ele assumiu os fracassos do Brasil como sendo dele e, ao fazer isso, desafiou as gerações seguintes a fazer diferente.

“Fracassei como antropólogo no propósito mais generoso que me propus: salvar os índios do Brasil. Sim, simplesmente salvá-los. Isto foi o que quis. Isto é o que tento há trinta anos. Sem êxito. Salvá-los das atrocidades que conduziram tantos povos indígenas ao extermínio: mais de 80, sobre um total de 230, neste século. Salvá-los da expropriação de suas terras, da contaminação de suas águas e da dizimação



da fauna e da flora que compunham o quadro de vida dentro do qual eles sabiam viver; mas cujo saqueio, desapropriação e corrupção convertem a eles também em mortos viventes. Salvá-los da amargura e do desengano, levados às suas aldeias, em nome da civilização, pelos missionários, pelos protetores oficiais, pelos cientistas e, sobretudo, pelos fazendeiros, que de mil modos lhes negam o mais elementar dos direitos: o de serem e permanecerem tal qual eles são.”⁴

Há uma correspondência entre o desaparecimento do último falante de uma língua e a expulsão dele do seu território de origem. Este é o ponto destacado pela especialista e defensora dos direitos indígenas Minnie Degawan, uma Kankanaey-Igorot das Filipinas. “Os povos indígenas obtêm seus sistemas de identidades, valores e conhecimentos de sua interação com seus territórios, sejam estas florestas ou mares. Suas línguas são moldadas por seu ambiente – são suas tentativas de descrever seu entorno que formam as bases de suas línguas únicas. Dessa forma, quando o território é alterado, também ocorrem mudanças na cultura

e, eventualmente, na língua. Os Inuítes, por exemplo, possuem mais de 50 termos para neve, cada um descrevendo apropriadamente os diferentes tipos de neve, em diferentes situações. A neve é o principal elemento com o qual os Inuítes vivem e, portanto, eles a conhecem intimamente.”⁵ O que Minnie Degawan está dizendo é que defender a língua indígena viva é também defender o território e a natureza contra a exploração econômica desmedida.

O número de línguas vivas no mundo é impreciso, pois a questão “o que é língua e o que é dialeto” permanece em debate. Pensando no contexto brasileiro, a linguista Bruna Franchetto, do Museu Nacional (da UFRJ), alerta sobre as “dificuldades de compreender o que é ‘língua’ e chegar a uma definição que convença falantes, ‘supostos não falantes’ – que passaram a se apresentar como falantes de línguas consideradas ‘extintas’ ou ‘adormecidas’ –, bem como linguistas, não linguistas e agentes do Estado responsáveis por ‘patrimonializar línguas’[...]”⁶

Para não entrarmos nessa discussão, vamos assumir que falantes de diferentes dialetos que se entendem entre si falam a mesma língua. A Unesco calcula que existam atualmente entre 6 e 7 mil línguas faladas e entendidas por um número extremamente variável de pessoas; no entanto, “cerca de 97% da população mundial fala somente 4% dessas línguas, e somente 3% das pessoas do mundo falam 96% de todas as línguas existentes. A grande maioria dessas línguas, faladas sobretudo por povos indígenas, continuarão a desaparecer em ritmo alarmante. Sem a medida adequada para tratar dessa questão mais línguas irão se perder, e a história, as

Indígenas waorani, que vivem na Amazônia equatoriana, falam a língua waotededo



Reprodução: Acervo do Ministério de Relações Exteriores do Equador

3 UNESCO. 2019 - **Ano Internacional das Línguas Indígenas**. Disponível em: <https://en.iyl2019.org/>.

4 Trecho do discurso de Darcy Ribeiro, publicado originalmente em 1979 na revista *Módulo*, de Oscar Niemeyer, e reproduzido sob o título “De fracasso em fracasso”, na publicação **Testemunho** (Fundação Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro, s/d, p. 10-14).

5 UNESCO. Revista **Courier**. Disponível em: <https://en.unesco.org/courier/2019-1/indigenous-languages-knowledge-and-hope>. Acessado em 13 de junho de 2019.

6 FRANCHETTO, Bruna. Línguas silenciadas, novas línguas. **Povos indígenas no Brasil** – 2011/2016. Instituto Socioambiental, São Paulo, 2017.

tradições e a memória associadas a elas provocarão uma considerável redução da rica tapeçaria de diversidade linguística em todo o mundo”⁷.

É preciso ter a dimensão dessa tragédia.

“É possível existir o pensamento sem a linguagem?”, pergunta-se Conceição Aparecida Bento, em artigo sobre Lacan e a escrita publicado na *Revista de Psicologia* da USP⁸. “Ele [o pensamento] não seria, então, uma massa homogênea de sensações, uma nebulosa indecomponível, que nos inquietaria sem se deixar nomear?”, arrazo a ela, para concluir que é “impossível desvincular o homem da linguagem”. O homem pensa por meio da linguagem, em um diálogo interior que o constitui. Essa linguagem é formada por palavras, por imagens mentais e por abstrações.

Lera Boroditsky é uma cientista cognitiva que tem contribuído para o desenvolvimento e a divulgação da Teoria da Relatividade Linguística. Ela é a professora de psicologia cognitiva da Stanford University que gravou o TED “Como a linguagem modela nossa forma de pensar”⁹, que já tem quase oito milhões de visualizações. Por meio de experimentos e observações, Boroditsky procura demonstrar que “a mente humana não inventou um universo cognitivo, mas sete mil!” (um para cada língua). A versão mais dura dessa teoria coloca em xeque a possibilidade de qualquer tradução. Seria impossível conhecer a forma de pensar do falante de outra língua. É uma teoria radical que entra em choque com racionalistas como Noam Chomsky, que propõe universais linguísticas e recursos inerentes que permitem infinitas possibilidades linguísticas.

O texto de Lera Boroditsky, publicado na revista *Scientific American Brasil*, coloca em perspectiva o Warázu e todas as outras línguas. “Uma característica marcante da inteligência humana é a sua adaptabilidade, a capacidade de inventar e reorganizar os conceitos do mundo de modo a se adequar às mudanças de metas e ambientes. Uma consequência dessa flexibilidade é a enorme diversidade de idiomas que surgiu ao redor do mundo. Cada idioma

oferece o seu próprio conjunto de ferramentas cognitivas e engloba o conhecimento e a visão de mundo desenvolvidos ao longo de milhares de anos dentro de uma cultura. Cada idioma tem uma forma de perceber, classificar e fazer sentido no mundo, um guia inestimável desenvolvido e aperfeiçoado por nossos antepassados. A investigação sobre a forma como o idioma que falamos molda a nossa forma de pensar está ajudando os cientistas a desvendar o modo como criamos o conhecimento e construímos a realidade e como conseguimos ser tão inteligentes e sofisticados. E essa percepção ajuda-nos a compreender exatamente a essência daquilo que nos faz humanos.”¹⁰

Segundo dados da Unesco, é possível que mais da metade dos cerca de 7 mil idiomas vivos atualmente estejam extintos em 2100. “Embora os povos indígenas sejam menos de 6% da população global, eles falam mais de 4 mil das línguas do mundo. As línguas indígenas não são apenas métodos de comunicação, mas também sistemas extensos e complexos de conhecimento que se desenvolveram ao longo de milênios. Eles são centrais para a identidade dos povos indígenas, a preservação de suas culturas, visões de mundo e autodeterminação. Quando línguas indígenas estão sob ameaça, os próprios povos indígenas também estão.”¹¹

7 UNESCO. 2019 – Ano Internacional das Línguas Indígenas. Disponível em: <https://tinyurl.com/y36bwbag>. Acessado em 21 de junho de 2019.

8 BENTO. Conceição Aparecida. A escrita e o sujeito: uma leitura à luz de Lacan. *Psicologia USP*, São Paulo, 2004, 15(1/2), p.195-214. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pusp/v15n1-2/a20v1512.pdf>. Acessado em 21 de junho de 2019.

9 COMO a linguagem modela nossa forma de pensar. Lera Boroditsky. 2017, 1 vídeo. Tradução do original How language shapes the way we think. Publicado em TED Talks. Disponível em: https://www.ted.com/talks/lera_boroditsky_how_language_shapes_the_way_we_think?language=pt-br. Acessado em 21 de junho de 2019.

10 BORODITSKY, Lera. Como a linguagem modela o pensamento. *Scientific American Brasil*, ed. 106, 2011. Disponível em: <http://www.mat.ufrgs.br/~viali/estatistica/estatistica/outros/Linguagem.pdf>. Acessado em 22 de junho de 2019.

11 UNESCO. 2019 – Ano Internacional das Línguas Indígenas. Disponível em: <https://tinyurl.com/y36bwbag>. Acessado em 21 de junho de 2019.



Reprodução: Acervo The Cleveland Museum of Art

Prato de cerâmica maia retrata a onça (o jaguar), personagem central na mitologia de norte a sul do continente americano. Entre os Maia, como em outros povos, os xamãs se transmutavam em onças nos rituais. Dimensões: 6,5 x 41,5 cm. Período: c. 800 d.C. Origem: Campeche, México

Calcula-se que, à época da tomada pelos portugueses, só no território que hoje constitui o Estado brasileiro eram faladas cerca de 1.100 línguas. Elas viviam nas bocas de seus falantes. Em pouco mais de 500 anos de colonização, restam por volta de 190 línguas originais vivas. Isso no levantamento publicado pelo *Atlas das línguas do mundo em perigo* (*Atlas de las lenguas del mundo en peligro*) da Unesco, cuja última edição é de 2010. Já antropólogos ligados ao Instituto Socioambiental (ISA) apontam para apenas 150 a 160 línguas vivas em nosso país atualmente. Sabe-se que o que é considerado língua ou dialeto varia, por isso outras instituições trabalham com um número um pouco maior. O Censo brasileiro de 2010 registrou 274 línguas indígenas, o que significa que mais pessoas estão se identificando com línguas originárias. Este resultado “gerou alarme entre os linguistas por colidir com as suas estimativas, mesmo as mais generosas”, analisa a linguista Bruna Franchetto, para quem o “equivoco” do Censo “deve ser interpretado e leva a conclusões instigantes [...] já que ele não expressa tanto um número por si só, mas traduções, apropriações, representações – com força e valor políticos – por parte dos alvos da operação censitária”. Parece que o Censo 2010 indica certo potencial de aumento no Brasil da identificação com línguas indígenas. “Diante das opções ‘raciais’, os que se autodeclararam ‘indígenas’ acessavam perguntas a respeito de seu ‘idioma’ ou ‘língua’, uma inovação introduzida com o propósito de avaliar quantitativamente e qualitativamente a existência e vitalidade das línguas indígenas no Brasil”¹².

No entanto, a análise do Censo 2010 demonstra que o risco permanece e é gravíssimo. Segundo Bruna Franchetto, das 896.917 pessoas que se declararam indígenas, 42,3% não vivem em áreas indígenas e apenas 37,4% falam o idioma de seus ancestrais. Dos que não vivem em Terras Indígenas (TI), somente uma pequena parte (12,7%) sabe as línguas de seus pais e avós. Entre as crianças de 5 a 14 anos dentro das TIs, 59,1% dominam o idioma originário, contra 16,2% fora delas. Há alguns anos, estimativas davam conta que havia em média 250 falantes por língua, embora várias eram usadas em domínios restritos ou eram consideradas “adormecidas”. Algumas línguas tinham menos que 10 falantes,

outras apenas semifalantes isolados, que não dominavam as artes verbais nem parte do léxico.

“É a grande diversidade que torna a perda irreversível. Para os linguistas, essa perda significa não conseguir reconstruir a pré-história linguística e determinar a natureza, o leque e os limites das possibilidades linguísticas humanas, tanto em termos de estrutura como em termos de comportamento comunicativo ou de expressão e criatividade poética. Mais graves e mais complexas são as consequências da perda linguística para as populações indígenas, minoritárias e sitiadas. Se é complexa a relação entre identidade linguística e identidade étnica, cultural e política – não sendo elas redutíveis uma à outra [...] –, não há dúvida quanto às consequências da agonia e desaparecimento de uma língua com relação à perda da saúde intelectual do seu povo, das tradições orais, de formas artísticas (poéticas, cantos, oratória), de conhecimentos, de perspectivas ontológicas e cosmológicas. Certamente, diversidade linguística e diversidade cultural podem ser equacionadas e, nesse sentido, a perda linguística é uma catástrofe local e para toda a humanidade.”¹³

Por tudo isso, é urgente não apenas dar visibilidade à questão, mas principalmente formar recursos humanos para a investigação das línguas ameríndias. Esse é um aspecto pouco comentado do genocídio ocidental em nosso continente¹⁴. Faltam filósofos, linguistas, antropólogos, etnólogos, sociólogos, políticos e comunicadores para enfrentar o problema. Os linguistas das Américas especialmente têm um trabalho gigantesco à frente. Eles precisam recolher, estudar, pesquisar, analisar, entender, documentar, descrever, apresentar e ensinar centenas de línguas pouco ou totalmente desconhecidas.

12 FRANCHETTO, Bruna. O trabalho dos linguistas. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/O_trabalho_dos_linguistas. Acessado em 22 de junho de 2019.

13 Ibidem.

14 Há quase 530 anos começou uma guerra biológica no Novo Mundo que não cessou até agora. Quando os europeus aportaram no que é hoje a América, encontraram o território povoado por dezenas de milhões de pessoas (as estimativas são objeto de disputa, na qual não interessa entrar). Os ameríndios entravam em contato pela primeira vez com doenças eurásianas, como varíola, sarampo, peste bubônica, influenza, difteria... Tinha início uma hecatombe populacional: alguns grupos perderam até 90% de sua população! Ao longo dos séculos, várias epidemias continuaram a devastar os ameríndios. Mas não foram só causas naturais a adoecer os povos originais. Não raras ocasiões, roupas e objetos contaminados foram deixados pelos colonizadores próximas às aldeias. Aldeamentos, reduções e reservas, nos quais foram historicamente concentrados os indígenas, reuniam condições ideais para surtos epidêmicos. O indígena não podia recorrer a sua medicina tradicional, pois seu *habitat* e sua cultura estavam sendo obliterados; tampouco o cuidado médico branco aparecia. Em 2020, surge o Sars-CoV-2, vírus que, em tese, atingiria igualmente indígenas e não-indígenas. Não é o que se vê. No final de setembro de 2020, havia mais de 143 mil vítimas fatais da Covid-19 no Brasil, segundo a Universidade Johns Hopkins – média de 67,8 mortos a cada cem mil pessoas. Já a *Plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus (Covid-19) no Brasil*, na página do Instituto Socioambiental (<https://covid19.socioambiental.org/>), indicava 833 mortes notificadas de indígenas – média de 120 por cem mil, em um universo de 817 mil autodeclarados indígenas (Censo de 2010). O número pode ser maior, pois é difícil obter informações sobre os indígenas isolados e os que vivem em meio urbano. Conforme a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, calcula-se que a taxa de letalidade do vírus entre os indígenas seja de 9,6%, enquanto no restante da população é de 4%. E o que é pior, quem está morrendo são os velhos, o que em alguns casos pode significar o extermínio de uma cultura. “Os anciãos que estão desaparecendo são as bibliotecas vivas de todo esse conhecimento tradicional – da língua, dos costumes, das danças, da música. Esse conhecimento se preserva nos mais velhos, e é através deles que chega aos jovens e se reproduz”, explica Angel Corbera Mori, um dos autores deste livro, em matéria publicada em 29 de agosto de 2020 pela BBC Brasil (<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53914416>). Como se vê, a história continua.

Incensário maia em cerâmica com pigmentos
Dimensões: 92,1 x 48,3 x 24,8 cm. Período: 600-900 d.C.
Origem: Palenque, Chiapas, México



Reprodução: Acervo The Cleveland Museum of Art

Parte **2**

Línguas

das Terras Baixas

Foto: Renato Soares



24	Capítulo 2 Mosaico de Línguas Ameríndias
36	Capítulo 3 Yawalapíti vai à escola
42	Capítulo 4 <i>Onhombó'e</i> guarani na metrópole Karaí Jekupe
46	Capítulo 5 “O que manda na gente é o tempo” Carlos Papá Mirim Poty
51	Capítulo 6 <i>Teko porã, teko vai</i> – o bem viver em tempos sombrios Cristine Takuá
59	Capítulo 7 Uma casa de culturas indígenas na USP Danilo Silva Guimarães
63	Capítulo 8 “A ideia de ter uma Casa de Reza é dos próprios Guarani” Briseida Dogo de Resende
67	Capítulo 9 A captura do invisível Yanet Aguilera

Capítulo 2

Foto ao lado: Renato Soares

Mosaico de Línguas Ameríndias

No coração do Brasil existe uma experiência socioambiental única. O centro geográfico do país está situado em uma *ilha* de florestas, matas, campos e rios de tamanho equivalente ao estado de Alagoas (quase 27 mil km²). Nela vivem onças, antas, capivaras, pacas, porcos-do-mato, cutias, jacus, macacos-prego, macacos-aranha, jacarés, entre outros animais, incluindo grande número de espécies de aves e peixes. Fauna e flora riquíssimas. Essa biodiversidade é preservada por dezesseis povos originários do continente, que escolheram a região para viver. Este é o Parque Indígena do Xingu (PIX), tesouro da nossa nação e do mundo. Como o planeta Terra, o PIX precisa ser cuidado permanentemente. Como a Terra, ele é frágil, seu equilíbrio é precário e os perigos são conhecidos e iminentes (invasão, gado, soja, desmatamento, roubo de madeira, agrotóxicos, garimpo, mineração, envenenamento de rios, hidrelétricas, barragens...).

O PIX foi homologado em 1961. Antes, por cerca de 10 anos, a sociedade brasileira discutiu o que fazer com aquele pequeno paraíso terrestre, milagre de preservação ambiental e convivência entre culturas. Já era uma questão urgente, pois nos anos 1950 a chamada fronteira agrícola avançava sobre o cerrado dos estados de Mato Grosso e Goiás, apoiada pelos governos e levada adiante por colonos vindos do sul. O movimento em prol da reserva foi liderado pelos irmãos Cláudio e Orlando Villas-Bôas, que atuavam na área desde a Expedição Roncador-Xingu, dos anos 1940. No primeiro contato e posterior trato com os indígenas, eles seguiram o lema sagrado do Marechal Cândido Rondon – “morrer se for preciso, matar nunca”. Entre 1947 e 1956, Darcy

Ribeiro trabalhou no Serviço de Proteção ao Índio (SPI), órgão do qual dirigiu a Seção de Estudos. Nessa posição, participou da elaboração e redigiu o projeto de criação do PIX, em colaboração com o médico Noel Nutels e o etnólogo Eduardo Galvão, entre outros.

Situado na região em que o cerrado vai cedendo lugar à floresta tropical (nordeste do Mato Grosso, sul da Amazônia), atualmente o Parque Indígena do Xingu está cercado por várias cidades e estradas. Na margem esquerda do rio Xingu estão Peixoto de Azevedo, Colider, Marcelândia, Sinop, Sorriso, São José do Rio Claro, Feliz Natal e Gaúcha do Norte; na margem direita, Canarana, Água Boa, Querência, Ribeirão Cascalheira, Porto Alegre do Norte, São José do Xingu e Confresa¹. Entre um e outro agrupamento urbano, áreas de pastagem de boi e plantio de soja a perder de vista, além de extensos solos expostos, desmatados e abandonados.

Os mais de 8 mil ameríndios do PIX se dividem em 16 etnias ou povos, que vivem em aldeias no Alto, Baixo e Médio Xingu. São eles, segundo as famílias linguísticas, os Kamaiurá e Kawaiweté (Kaiabi), cujas línguas são da família Tupi-Guarani (tronco Tupi); os Yudja (língua da família Juruna, do tronco Tupi), os Aweti (família Aweti, tronco Tupi); os Mehinako, Waura e Yawalapíti (línguas da família Aruak; não é possível associá-las aos troncos Tupi ou Macro-Jê; usualmente são classificadas como “outras

¹ Disponível em: <http://www.centrogeografico.com.br/impressoes.htm>. Acessado em 5 de agosto de 2019.



A aldeia yawalapíti homenageia seus mortos ilustres com um quarup, cerimônia que encerra o período do luto





Foto: Renato Soares

O quarup costuma se realizar durante o período da seca, para que os convidados possam chegar sem dificuldades ao Território Indígena do Xingu

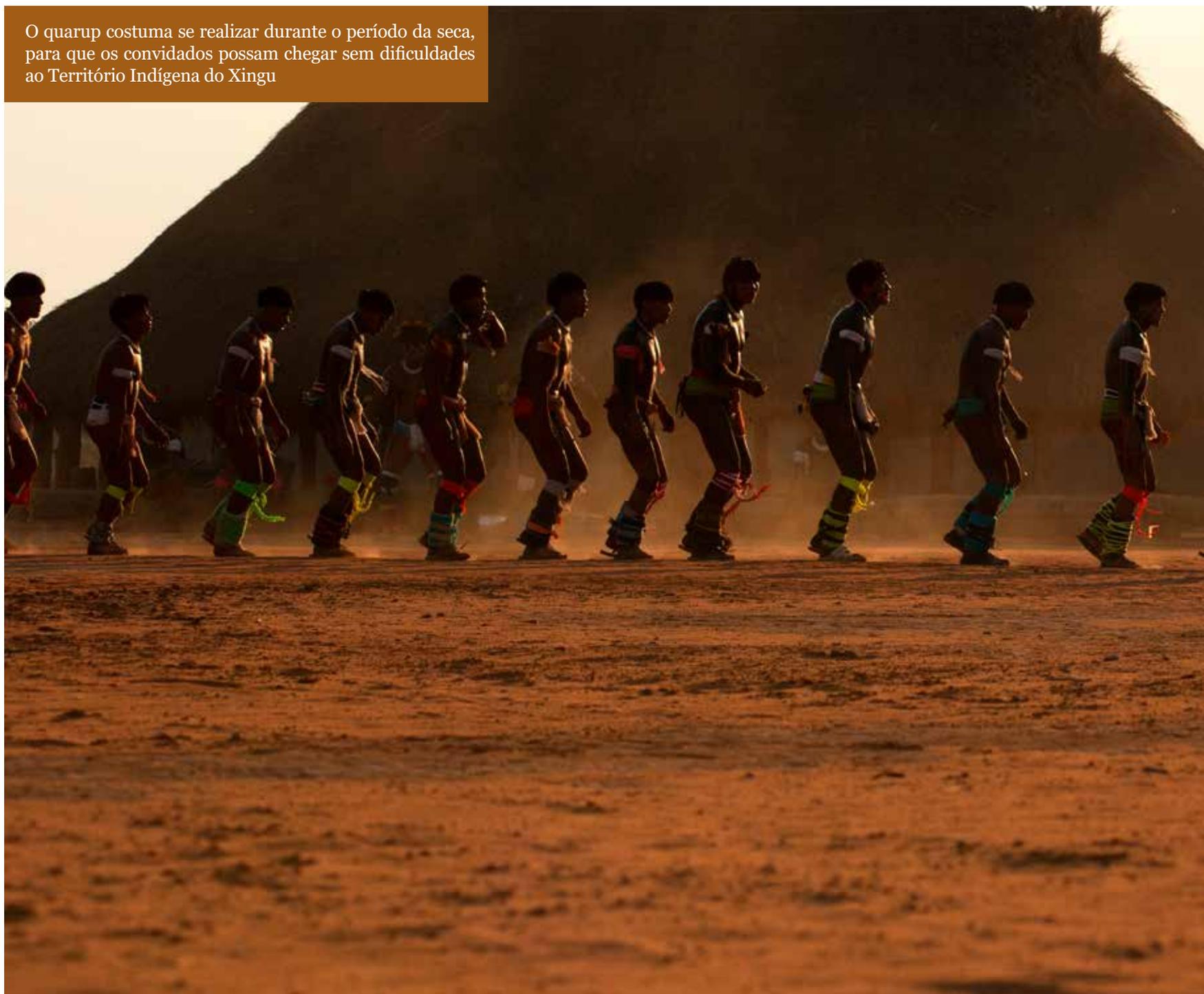




Foto: Renato Soares

famílias”); os Ikpeng, Kalapalo, Kuikuro, Matipu, Nafukuá e Naruvôtu (família Karib, igualmente classificados como “outras famílias”); os Kisêdje (Suiá) e Tapayuna (família Jê, do tronco Macro-Jê) e, finalmente, os Trumai, cuja língua não pode sequer ser classificada em qualquer família².

Apesar dessa babel linguística, os ameríndios do PIX convivem intensamente nos rituais, nas festas, nos festivais esportivos, nas trocas e no comércio. Entre os povos do Alto Xingu, especialmente, é comum a compreensão da língua do vizinho. Não raro eles dialogam cada um no seu idioma, com plena compreensão. A secular e intensa convivência e os casamentos interétnicos entre os Kawaiweté, Kisêdje e Yudja, por exemplo, facilitam o multilinguismo. Atualmente, em vários casos, os filhos falam a língua do pai e a da mãe. E aprendem o português. Há entre eles os que falam até cinco línguas.

Os xinguanos compartilham um mesmo repertório cosmológico e universo cultural, expresso de modo único por suas línguas. Para eles, há um *continuum* entre o mundo físico e o espiritual, uma espécie de graduação ontológica pela qual os espíritos transitam entre todas as coisas – entre os homens, os animais, as plantas e, inclusive, entre os objetos criados pelo homem. Por isso, no caso dos Yawalapíti, são pessoas *mañukawã* (mansas, calmas) que cultivam o *kamika* (comportamento respeitoso) para com o semelhante e a natureza e evitam a *parikú* (vergonha) do modo de ser *kánuká* (imprevisível e violento) típico dos *warayonaw* (indígenas que não são do Xingu). *Mañukawã*, *kamika*, *parikú*, *kánuká* e *warayonaw* são conceitos yawalapíti difíceis de traduzir³.

Na cosmogonia xinguana, a humanidade atual é filha dos gêmeos Sol e Lua. Esses, por sua vez, nasceram de uma das mulheres criadas pelo demiurgo Kwamuty (em Yawalapíti) ao soprar fumaça de tabaco em toras de madeiras. Foi em honra dessa mulher que se celebrou a primeira *Itsatí* ou festa em homenagem aos mortos (*Quarup*, em Kamaiurá). Um momento muito esperado pelos xinguanos, principalmente pelos jovens indígenas é, ao final do *Quarup*, o das





lutas marciais ou jogos esportivos indígenas, entre eles, o *huka-huka*, cujo objetivo é derrubar o oponente. Darcy Ribeiro assistiu a vários. Uma cena o marcou para sempre:

“Esses xinguanos estabeleceram uma sorte de Liga das Nações, substituindo a guerra por prélios esportivos. Periodicamente, se juntam os índios das várias tribos na mesma aldeia para realizar grandes cerimoniais, no curso dos quais armam-se competições esportivas de lançamento de dardos ou lanças ou de lutas corpo a corpo, em que põem toda a alma, numa torcida fervorosa. Um dia, ali, quando um jovem de uma tribo pequena e débil – os Iwalapiti [ou Yawalapíti] – conseguiu vencer o campeão do grupo mais poderoso – os Waurá –, sua mãe correu sobre ele, o fez deitar-se outra vez na terra para colocar seu pé nas costas do rapaz, abrir-se e se exhibir a todos, gritando: ‘Sou a mãe dele! Ele saiu de mim. Eu o pari!’”⁴

² A grafia das etnias difere nos variados registros. Na maioria das vezes, adotamos a usada pelo **Almanaque Socioambiental Parque Indígena do Xingu 50 anos**, publicado pelo Instituto Socioambiental, em 2011. No entanto, respeitamos grafias divergentes usadas por outros autores neste livro.

³ Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yawalapiti>. Acessado em 6 de agosto de 2019.

⁴ RIBEIRO, Darcy. **Confissões**. São Paulo: Cia. das Letras, 2012, p. 147.

Foto: Renato Soares

Antes da cerimônia, os homens pintam seus corpos com pigmentos de urucum e de carvão com óleo de pequi

Homens yawalapíti e seus parentes convidados, na abertura do quarup, cerimônia fundamental para os povos do Alto Xingu





Foto: Renato Soares





Foto: Renato Soares

Capítulo 3

Yawalapíti vai à escola

“**A**s sociedades indígenas são movidas pela poesia dos mitos – palavras que encantam e dão direção, provocam e evocam os acontecimentos dos primeiros tempos, quando somente ela, a palavra, existia. E foi por causa dela, de sua ação sobre o que não existia, que tudo passou a existir. Foi como um encantamento, um vento que passa ou o sopro sonoro de uma flauta, e... pronto... tudo se fez”. Essas palavras estão na contracapa de *Verá, o contador de histórias*, livro da coleção Memórias Ancestrais¹, coordenada pelo escritor munduruku Daniel Munduruku. A obra foi escrita por Olívio Jekupé, que mora na aldeia guarani Krucutu, no bairro de Parelheiros, zona sul de São Paulo, perto de uma das pontas da Represa Billings. Lá ele vive com sua mulher, Kerexu, e os filhos Kerexu Mirim, Tupã Mirim e Jeguaká Mirim. Todos falam Guarani.

Tapi Yawalapíti também cultivava a palavra ancestral de seu povo e por isso se tornou linguista. Ele é filho do cacique Aritana Yawalapíti², de 71 anos, um líder muito respeitado no Parque Indígena do Xingu (PIX), mosaico linguístico no norte do Estado de Mato Grosso, na Amazônia Legal. Além da língua yawalapíti, Aritana fala fluentemente Kalapalo, Kuikuro, Kamaiurá e, claro, português. Conhece ainda mais cinco línguas locais. O problema é que raramente consegue conversar com alguém na sua língua nativa, pois só existem mais três falantes de Yawalapíti na aldeia de cerca de 200 habitantes.

Isso se deve ao fato que na primeira metade do século XX os Yawalapíti quase desapareceram devido a doenças e à perda do território. Foram os irmãos Villas-Bôas que os incentivaram a recorrer a uma prática antiga na região: os

casamentos interetnias. Os Yawalapíti sobreviventes então se uniram principalmente a falantes de Kuikuro e Kamaiurá, povos que habitavam a mesma região e com quem compartilhavam a visão cosmológica. Os novos grupos familiares que se formaram deram origem à atual aldeia yawalapíti, nas proximidades da confluência dos rios Tuatuari e Culuene, no Alto Xingu. Como a tendência é que os filhos falem a língua da mãe mais do que a do pai, os falantes de Yawalapíti foram decrescendo naturalmente.

Filho do cacique Paru, Aritana conviveu desde a infância com os irmãos Villas-Bôas. Assimilou deles a necessidade de defender seu povo da absorção e do desaparecimento. Ele sabia que ativar a sua língua é fundamental para manter viva a identidade dos Yawalapíti. Por isso incentivou seu filho – e futuro cacique – a aprender a ciência dos *caraíba* (os brancos) na escola deles. No ano passado, Tapi Yawalapíti entrou no mestrado sob a orientação da professora Ana Suelly Cabral, do Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas, da Universidade de Brasília. Além de Tapi, ela orienta mais 17 indígenas de outras etnias. São exemplos do recente reflorescimento das identidades ameríndias.

Mas, de uma forma ou de outra, a resistência sempre esteve presente. No “Sermão do Espírito Santo”, de 1657, o Padre Antonio Vieira desenvolveu a metáfora do “mármore e da

1 JEKUPÉ, Olívio. **Verá, o contador de histórias**. Com ilustrações das crianças guarani. Coleção Memórias Ancestrais: Povo Guarani. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis, 2003

2 O cacique Aritana Yawalapíti faleceu em 5 de agosto de 2020, vítima de covid-19. Para sua sobrinha, Watatakalu Yawalapíti, “a perda do meu tio Aritana é a perda de 98% da nossa língua”. Segundo ela, Aritana tentava nos últimos tempos construir um hospital de campanha no Alto Xingu para atender as mal assistidas vítimas da pandemia do novo coronavírus entre os povos originários da sua região. Watatakalu Yawalapíti coordena o Movimento Mulheres do Xingu, da Associação Terra Indígena do Xingu – ATIX. Sua declaração integra nota da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – Coiab, que resumiu assim a trajetória de Aritana: “Cacique desde os seus tempos de juventude, Aritana (71 anos) lutou bravamente, desde a década de 1980, pela defesa dos nossos direitos”. **Correio Braziliense**, 5/8/2020. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2020/08/05/interna-brasil,878682/morre-de-covid-cacique-aritana-yawalapiti-ativista-de-direitos-indige.shtml>. Acesso em 27 de setembro de 2020.



Foto: Renato Soares

murta”. Ele estava falando sobre as dificuldades de implantar o cristianismo nos habitantes das selvas do Novo Mundo, ditos selvagens. A murta era um arbusto muito usado nos jardins barrocos europeus da sua época. Nas mãos de um jardineiro habilidoso, o pé de murta podia virar, por exemplo, uma escultura viva na forma humana.

“A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve.”³

No artigo “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro menciona, além de Vieira, autores portugueses, franceses, italianos e espanhóis, todos dos séculos XVI e XVII, que tiveram uma percepção parecida. Os indígenas recebiam de forma surpreendentemente receptiva a mensagem cristã. Aparentemente, era fácil catequizá-los. Mas depois de algum tempo percebiam que não era bem assim.

“No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alegremente por um ouvido e ignorada com displicência pelo outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: ‘a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo’, desafia e desafia o desencantado Vieira.”⁴

Vieira desiste. “Outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos.”⁵ Os conquistadores tentaram com toda a força inscrever o cristianismo na pedra de mármore, como fizeram em outras paragens, mas só conseguiram aparar o arbusto. Mal viravam as costas, a “inconstante alma selvagem” voltava a vicejar. Viveiros de Castro extrai as consequências filosóficas dessa constatação. Para ele, os povos ameríndios das terras baixas da América

do Sul compartilham um repertório cosmológico que não pode ser subsumido na visão de mundo ocidental. Há uma graduação ontológica que estamos longe de compreender. “Nas culturas da Amazônia ocidental, em especial naquelas que fazem uso de alucinógenos, a personificação das plantas parece ser ao menos tão saliente quanto a dos animais; e em áreas como o Alto Xingu a espiritualidade dos artefatos desempenha um grande papel cosmológico.”⁶

Tapi fala cinco línguas, entre elas, o português, o Yawalapíti e o Kamaiurá, que lhe é mais familiar, pois era a usada em casa por sua avó. Agora ele está registrando e estudando o modo de falar dos anciãos da sua aldeia que se lembram da língua yawalapíti. Esses precisam resgatar palavras que não usam mais. Como são poucos, muito se perdeu, porque, assim como em português, cada falante guarda em sua memória um repertório diferente de palavras. Outro aspecto do trabalho linguístico desenvolvido por Tapi é nomear em Yawalapíti aquilo que é novo para a sua cultura e provém do mundo das coisas contemporâneas.

A iniciativa de Aritana Yawalapíti de enviar Tapi para estudar sua língua na capital do Brasil é o broto de murta fora do controle do jardineiro. Tapi está aprendendo a usar ferramentas linguísticas para descrever o idioma yawalapíti, elaborar uma gramática e um dicionário, bem como livros didáticos. A ideia é que as novas gerações yawalapíti aprendam na escola a fala de seus ancestrais. As crianças yawalapíti vão descobrir com orgulho que falam uma das línguas da grande família Aruák ou Aruaque, cujos falantes se espalham pelos estados da Amazônia, Acre e se estendem por países como Peru, Venezuela, Suriname, Guianas e as ilhas do Caribe. São de origem aruák palavras tão familiares como canoa, goiaba, furacão, iguana, cacique, batata e tabaco. Aliás, é bem provável que foram aruák (e karib) as primeiras palavras ouvidas por Cristóvão Colombo, em 1492.

3 VIEIRA, Antonio. Sermão do Espírito Santo. *Sermões*. Citado por VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. (2ª Ed.). São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 183 (Original publicado em 2002)

4 VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 185.

5 Ibidem, p.185.

6 Ibidem, p. 357.



Foto: Renato Soares





Fotos: Renato Soares

Onhombó'e guarani na metrópole

Depoimento de Karai Jekupe*

Alguns *juruá*¹ me perguntam o que eu ensino na escola e como é ser *onhombó'e*² de Guarani Mbya, minha língua materna. Isso vivendo numa grande cidade, numa metrópole como São Paulo. Bem, antes de ser professor eu tinha outras atividades. Na minha época³ não existia escola indígena, então estudei e trabalhei fora da aldeia. Nesses momentos eu não usava muito o idioma guarani. Trabalhava o dia todo, todos os dias, no sábado também, às vezes tinha hora extra, à noite ia pra escola... Assim, a gente perde muito do contato com a língua dos parentes, dos ancestrais. Isso aconteceu comigo e com muita gente antes de mim.

Depois eu me casei e fui morar numa outra *tekoá*⁴, na Zona Sul, em Parelheiros (distrito da cidade de São Paulo), onde a minha esposa era professora. Um dia ela me pediu: “Tem como você me substituir? Vou ter que viajar por uns dias”. Ela sempre lutou pela cultura guarani, pela demarcação das terras, é uma liderança muito forte⁵.

Então, eu fui substituir minha mulher na aula, mas, como não tinha especialidade legal, comecei a falar na *popo-hy* (borboleta), porque ela tem uma vida muito bonita de se contar: nasce de uma larva, faz o casulo, vira borboleta e aí ganha liberdade. Eu não tinha outro conteúdo pra dar e então resolvi tirar as crianças da sala e levar pra perto da Represa Billings. Lá saímos atrás de borboletas e conversamos. Como os alunos gostaram, comecei a pensar que era fácil dar aula, seria só usar minha experiência de vida... Depois percebi que ensinar é isso e muito mais.

A escrita guarani não é antiga, é algo novo, tem uns 40 ou 50 anos. Embora as primeiras pessoas que escreveram o idioma guarani foram os antigos portugueses que aqui chegaram⁶, durante séculos isso nunca mais foi feito. Só muito mais tarde, nos anos 1930 ou 1940, um alemão⁷ estudou nosso povo. Então, a escrita era algo que não fazia parte da tradição, não tinha muita correspondência entre a palavra falada e a palavra escrita. E não existia um material escrito que servisse para usar nas aulas com as crianças.

Tempos depois conversei com um rapaz, um catalão que aprendeu a falar Guarani, e pensamos juntos num material para facilitar o ensino das crianças. Porque o que nós tínhamos era um material elaborado por pessoas da USP – mas eram textos acadêmicos... Não tínhamos como passar esses textos para as crianças estudarem a língua. Junto com esse amigo e com outros professores indígenas, como minha irmã e minha ex-esposa, todos nós fizemos um material didático que se chama *Ayvu Petei* e *Ayvu Mokõi*⁸. Entre os anos 2012 e 2013 entramos num programa chamado Saberes Indígenas⁹, que acontece no Brasil inteiro e existe justamente para produzir material didático específico nosso, com que pudéssemos trabalhar.

Mas não é tão simples pegar algo do nosso cotidiano e sistematizar para um modo de ensino. Foi preciso muita pesquisa, muitas conversas, muitas reuniões junto com as lideranças, junto com os *xeramõi*¹⁰, para saber deles o que achavam de sistematizar algo do cotidiano, da cultura. Porque tem muita coisa que é complexa... Por exemplo, se eu elaborar um plano de aula, passar o

caderno para um aluno e este aluno levar para a *opy*¹¹ e perguntar diretamente ao *xeramõi*: “*Xeramõi*, como é a nossa cultura?” Isso iria soar estranho... Podia parecer que o professor estava querendo tomar o lugar dos *xeramõi*, quando é justamente o contrário, queremos é valorizá-los.

A escola é importante, muito importante – é algo irreversível, escola é pra se aprofundar mais no próprio idioma. Só que muitas coisas a gente tem que deixar com o *xeramõi*. Pois é bem mais natural para a gente ir à casa de reza, participar dos rituais e naturalmente fazer as perguntas espontâneas. É nessas ocasiões que o *xeramõi* vai orientar, porque é ele que tem a sabedoria de ensinar as coisas que nós não temos responsabilidade de passar para as crianças. Desse modo, quanto mais valorizada a cultura, mais rica será a aprendizagem.

Tudo o que a gente olha, toca, tudo é sagrado para o povo guarani. Quando os *juruá* vêm uma apresentação de nosso grupo de música, quem não conhece nosso povo pode pensar: “Mas por que eles estão esfumaçando os instrumentos três vezes, no sentido anti-horário, o violão, a rabeça? Por quê?”. Porque, para nós, é como se estivéssemos abençoando. Tudo o que usamos na nossa vida é sagrado.

Nós temos a casa de reza, que chamamos de *opy*. É ali que a gente se organiza coletivamente, tanto politicamente como espiritualmente, é onde acontecem os eventos, as reuniões, os rituais – como o de *Ara Pyau*, o Ano Novo guarani. Se uma *tekoá* não tiver *opy*, então não é mais *tekoá*. O que faz o povo guarani existir é a *opy*. Por isso, para uma *tekoá* saudável, a *opy* é fundamental.

Em relação à defesa do nosso idioma, o Guarani é uma árvore com vários galhos: tem o Guarani Nhandeva, o

* Professor da Escola Estadual Indígena Djekupe Amba Arandy, da aldeia Tekoá Ytu, localizada no Parque do Jaraguá, em São Paulo, capital.

1 Literalmente, a palavra significa “boca com cabelo”. A expressão era usada para designar os primeiros europeus, que tinham barba e bigode. Em seguida passou a denotar pessoa branca e, por extensão, todo não-índio.

2 Professor.

3 Ele nasceu em 1976, próximo ao Pico do Jaraguá. Nas franjas da Mata Atlântica, a região é um território indígena dentro do município de São Paulo. Registrado no cartório como Jurandir Augusto Martim, foi batizado pelo *xeramõi* da aldeia como Karai Jekupe. Atualmente vive na Tekoá Yty. Há outras cinco *tekoás* no Jaraguá.

4 *Tekoá*: lugar onde os Garani Mbya vivem seu modo de ser. Aldeia.

5 Trata-se de Jera Poty, moradora da Terra Indígena Tenonde Porã, em Pareiheiros, São Paulo. Eles não estão mais juntos.

6 Karai se refere aos jesuítas que, nos séculos XVI, XVII e XVIII, atuaram nas colônias portuguesas e espanholas das Américas até criarem as Missões ou Reduções. Antonio Ruiz de Montoya (1585–1652), jesuíta nascido em Lima, Peru, foi o primeiro a publicar, em 1640, um dicionário da língua guarani chamado *Tesoro de la lengua Guarany*.

7 Provável referência ao alemão Curt Unckel (1883–1945), que chegou ao Brasil em 1903 e por 40 anos percorreu o país fazendo estudos etnológicos. Adotou o nome Curt Nimuendaju em 1906, durante um ritual apokokúva-guarani (Nhandeva). Conviveu por 2 anos com esse povo no interior de São Paulo. Em 1921, ao naturalizar-se brasileiro, assumiu oficialmente o nome Curt Nimuendaju. O linguista Aryon Rodrigues descreve a composição e o significado de Nimuendaju: “No dialeto guarani dos Apapokúva, que é o mesmo mais recentemente chamado no Brasil (desde os trabalhos de Egon Schaden) de Nhandéva (no Paraguai é Chiripá), o nome Nimuendajú tem a seguinte constituição: *ni*- prefixo reflexivo; *mu*- prefixo causativo; *en*- um

dos alomorfes do verbo ‘estar sentado’, *a~ - av* - sufixo nominalizador de circunstância; *ju (dzu)* ‘amarelo’ (tema descritivo que, metaforicamente, parece significar também ‘brilhante’, ‘respeitável’ e que é acrescentado a nome de pessoas). A ordem das derivações é a seguinte: *-ena (v)* ‘lugar de estar sentado, ou estabelecido, assentamento’, *muena* [muenda] ‘fazer assentamento’, *nimuena* [nimuenda] ‘fazer assentamento para si mesmo’, *nimuendaju* [nimuendadzu] ‘o que fez seu assento, o que se estabeleceu.’” Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível em: <http://www.etnolingustica.org/autor:curt-nimuendaju>. Acessado em 29 de junho de 2019.

8 Nossa Língua 1 e Nossa Língua 2.

9 O projeto Saberes Indígenas na Escola, do Ministério da Educação, “busca promover a formação continuada de professores da educação escolar indígena, especialmente daqueles que atuam nos anos iniciais da educação básica nas escolas indígenas; oferecer recursos didáticos e pedagógicos que atendam às especificidades da organização comunitária, do multilinguismo e da interculturalidade que fundamentam os projetos educativos nas comunidades indígenas; oferecer subsídios à elaboração de currículos, definição de metodologias e processos de avaliação que atendam às especificidades dos processos de letramento, numeramento e conhecimentos dos povos indígenas; fomentar pesquisas que resultem na elaboração de materiais didáticos e paradidáticos em diversas linguagens, bilíngues e monolíngues, conforme a situação sociolinguística e de acordo com as especificidades da educação escolar indígena”. Disponível em: <https://bit.ly/31xfwaB>. Acessado em 28 de junho de 2019.

10 *Xeramõi* é o ancião da aldeia, que exerce certa liderança por ter mais experiência e conhecimento das esferas da vida. Pode ser o pajé, responsável pela transmissão da cultura e da tradição aos mais jovens. É quem dá nome aos recém-nascidos.

11 Casa de reza.

Guarani Kaiowá e o Guarani Mbya. O Guarani Mbya está em situação vulnerável, é falado somente por 6 mil pessoas, cada vez decrescendo mais. Dizem que os tempos de hoje são tempos mais obscuros para o nosso idioma porque, por exemplo, quando um guarani mbya se comunica pelo celular com outro guarani mbya, eles escrevem em português. Isso é algo que nos preocupa. Tanto que um dos nossos planejamentos no Saberes Indígenas é fazer com que os jovens se comuniquem com a escrita guarani mbya. Mas é difícil. É preciso de muito apoio do governo, de ONGs, porque depende de pesquisas e material.

Valorizar nossa língua e nossa cultura é nossa forma de resistir. As ameaças são muitas. E isso é algo difícil de mudar de uma hora pra outra, porque não tem como voltar atrás. O que se pensa é adaptar as coisas, fazer de maneira que a modernidade não prejudique, embora seja uma luta muito grande. Mas não podemos cruzar os braços – temos que pensar nas melhores soluções, sempre com conversas e orientações dos *xeramõi*.

Dentro da grande maloca, os homens se preparam para a abertura do quarup



Foto: Renato Soares



“O que manda na gente é o tempo”

Depoimento de Carlos Papá Mirim Poty*

“*Nhane pytundju.
Porã ete Aguyjevete!*”

Eu disse a todos boa noite, na língua guarani. Agradeço por estar aqui, a convite das pessoas que estão em busca de manter esse diálogo que muitos desconhecem; agradeço por acordar de dia para caminhar, mostrar o sorriso ou, até mesmo falar, sem saber onde estamos e por que estamos. Que a gente possa ouvir nossos passos, caminhar... Nesses passos do caminhar sempre haverá um “chamamento” para o diálogo, estamos prontos para dialogar. Agradeço pelo convite do Memorial da América Latina, por estar aqui esta noite, e espero que esse diálogo entre nós seja tranquilo, para chegar ao entendimento – porque, para chegar ao entendimento, temos que entender o outro, sem julgar; é preciso sentir o outro para poder dialogar. É que esse sentimento venha de forma tranquila e serena, como a natureza oferece. Boa noite a todos.

Sou de uma família e de uma tradição que leva a compreender o sentido do código do tempo. Pedi, através de minha família – mãe, pai, avó, avô – uma morada para nós, uma *tekoá*. Circulando, caminhando, ou respeitando a energia do tempo, a gente vai caminhando sem se preocupar, porque acredita que vai chegar o momento certo, que existe o momento certo. A sociedade tem mania de dizer “vamos marcar um dia” – e nesse dia tem que ser entregue algo, porque é o prazo. E aí a pessoa não consegue dormir, fica exausta, tenta

terminar o mais rápido possível, e assim começa a caminhar contra o tempo. E o tempo é uma maneira de preservar a nossa vida, ter saúde, ser saudável. Mas estamos muito ligados ao tempo.

Para nós não existe “diabo”, foram os europeus que trouxeram o diabo, porque até então a gente não conhecia essa figura. *Anhã* é um nome, um simbolismo para essa figura do diabo. Mas *anhã* na nossa língua não é exatamente a figura do diabo, *anhã* é uma energia verossímil, são energias de velocidade. Então, nós temos o tempo *mbeguei* e *anhã*. *Mbeguei* é o tempo certo, que você tem que respeitar. Você plantou mas, por que aquela planta não está indo bem, está amarelada? Você tira a planta do chão, depois coloca de novo e vai pesquisando o tempo. Por que a formiga está atacando? Isso é o tempo, são energias lunares. Então temos que respeitar a energia do tempo, e as energias do tempo não são menores, são tranquilas. O espírito da velocidade, que é o *Anhã*, leva a gente a fazer coisas rápido, sem pensar nas consequências que se pode sofrer depois. Você vai querer fazer uma casa rápido, em três dias. E não tem o tempo para fazer um detalhamento, a força que precisa ter, quantas pessoas vão caber, quanto tempo ela vai durar; você se preocupa com a velocidade. Por isso hoje o humano sofre muito com depressão, por correr contra o tempo. Quanto mais tranquilo você é, se faz as coisas com calma, serenidade, não envelhece rápido, nem tem depressão, preocupação, dorme tranquilo.

Para nós, além do tempo, o escuro é tão importante! Todo mundo fala “Terra-Mãe” – e até a mídia usa esse nome. Mas, para os Guarani Mbyá, todo o Universo, inclusive Deus celestial, nasce do escuro, nossa Mãe. Antes de ver o mundo você estava no escuro, quando fecha os olhos pra dormir está no escuro – ele vai descansar você para que, no outro dia, possa acordar, tomar café, trabalhar. Todos somos assim, mas não percebemos, nunca paramos pra pensar como o escuro é importante – e tem gente que dorme com luz acesa, não descansa sua alma, não restaura a energia que perdeu. A energia do escuro também é importante: quando a gente respira, fecha o olho e dorme, a energia vai sendo carregada, vai carregar nossa bateria perdida. Quando estiver bem carregada, a Mãe diz: “pode levantar filho”. Acordamos e estamos dispostos. Mas existem pessoas com muita dificuldade pra dormir, ficam o dia inteiro e a noite inteira sem dormir, e não conseguem perceber a importância da nossa Mãe.

Eu vim desse universo – apesar de alguns dizerem: “você já se tornou *high tech*, não é mais índio, não é mais Guarani...”. Mas eu consigo levar os dois mundos ao mesmo tempo, porque quando se quer fazer algo, seja falar, demonstrar, perceber, o tempo é o que torna possível. No ano que vem vou realizar um filme que vai se chamar *Jepota*. Esse filme já tem doze anos: fazendo, escrevendo, percebendo – e está vindo agora. Eu percebo que está na hora certa, o tempo é que vai me dizer. Estive num seminário na USP e vi os jovens falando de *jepota*. São coisas de que ninguém falava quatro anos atrás, coisas de que todo mundo tinha medo. Hoje falamos nisso, agora é o momento. Vejo que *jepota* também é uma forma de exercer um desejo. O humano tem capacidade de criar um desejo, se prender nesse desejo e ser escravo dele. Na sociedade, na cidade, muitas pessoas pensam no dinheiro: em trabalhar, trabalhar pra construir casa ou casar ou ter um carro do ano, pra viver bem e ter uma grana sobrando. Todo mundo sonha isso. E isso é uma forma de desejo que chamo de *jepota*: hoje estamos todos deportados. Esse filme do próximo ano vai falar disso.

Jepota é um encantamento, como a gente lê nos livros. Não sei se vocês conhecem aquele mito da sereia, que o canto faz os marinheiros esquecerem de sua vida e irem pro mar. É mais ou menos isso. No mato, na floresta, na selva, quando o índio se encantava com uma cobra ou com a onça, esta se tornava uma bela mulher, uma bela índia. É assim: algo se transforma, alguém acaba se perdendo, se envolvendo e, a partir desse envolvimento, esquece tudo, seus parentes, a vida. A onça mostra outro mundo, outro universo, o dos felinos, onde o índio encantado encontra a morte. Ele morre para poder trocar seu espírito com o da onça – e então voltar e se tornar onça. Isso acontece na selva. Hoje, na cidade é diferente, é o capitalismo que faz o encantamento de toda a sociedade. Ele faz encantamentos do tipo: “trabalhe no Banco do Brasil pra ter um salário bom; depois passe a subgerente e gerente; depois tenha um carro de luxo...”. Todas essas coisas são o encantamento que o capitalismo produz – e a gente aceita, esquece da nossa família. Mandamos nossos pais e avós para o asilo porque eles atrapalham nosso modo de viver. Deixamos outra pessoa cuidar de nosso filho porque não temos tempo, e não percebemos que esse filho cresce com outra pessoa que, muitas vezes, não sabemos direito quem é. Aquele filho criado fora do afeto, do acompanhamento direto da mãe e do pai vai reproduzir a mesma coisa quando crescer e seus pais forem velhos. E assim a sociedade está caminhando. Eu, que trabalho em paralelo, em dois mundos, percebo para onde a sociedade está indo.

Na minha cultura é diferente: entro na minha aldeia, vem uma velhinha ou um velhinho rezando, falando, eu me sento para ouvir. É tão gostoso, porque eles têm uma linguagem que não é a falada na rua, no cotidiano... Hoje se fala muito do *xeramõi*. As pessoas me dizem: “você é um *xeramõi*”. Não, não sou, porque *xeramõi* é um sábio, um ancião. Mas o significado real de *xeramõi* é “pessoa que me coloca no lugar, pessoa que orienta, que mostra”, pessoa conselheira.

* Um dos primeiros cineastas guarani mbya do Estado de São Paulo, líder espiritual de sua comunidade (aldeia Rio Silveira) e coordenador no litoral norte da Comissão Guarani Yvy rupa.

Uma das grandes malocas da aldeia yawalapíti no
Território Indígena do Xingu





Foto: Renato Soares

Lembrei de um CD chamado *Ñande Reko Arandu*. *Arandu* costuma ser traduzido como sabedoria, mas não é: *an* significa sombra e *du* é sentir, ou seja, aquela pessoa que sente a sua própria sombra. Antes de falar mal de alguém, julgar, criticar alguém, a pessoa tem que olhar para si mesma. Na cidade, diz-se “olhe seu próprio umbigo”; nós dizemos “olha primeiro em volta da tua sombra” – uma metáfora.

Na cidade não ando de cocar, com pintura porque, se eu fizer isso, vão ficar me apontado, dizendo que o carnaval começou mais cedo ou que vim lá da Amazônia. E quando me olharem já perguntam: “Você veio da Amazônia?”. E vão me tratar diferente, falar como se eu não compreendesse o português. Então tenho que me adaptar, me camuflar numa forma estrangeira, porque assim as pessoas não dizem que sou Guarani Mbyá, falam que sou coreano... Então, se sou coreano, está tudo certo...

A sociedade tem carência de conhecer quem é quem. Se alguém está fora do padrão, os outros vão estranhar, não têm aceitação. Então, somos obrigados a acompanhar a mudança de pessoas, mudar nosso comportamento para acompanhar o padrão que o humano criou. Fiz uma pergunta para um parente: “Você está fazendo antropologia. Por que, em vez de fazer com seu próprio parente, sua própria comunidade, você não faz a antropologia da sociedade, dos que moram na cidade?” Porque assim você não se tornaria “xingunólogo”, “guaranitólogo”, se tornaria “branconólogo”. Pra entender melhor, pra sempre ter esse acompanhamento.

É disso que vim falar, do tempo. O que manda na gente é o tempo, não podemos estar contra o tempo. E me pergunto: será que estamos em 2019 mesmo? o mundo começou nesse tempo? só tem 2019 anos?... E vim falar também da velocidade, padrão que os humanos criaram para prenderem um ao outro, e acabamos aceitando. A mesma coisa acontece com a política: tudo o que o governo decide e faz, a gente acaba aceitando. Não temos o espírito de guerreiro, de dizer “não quero, não é pra mim”. A gente fica reclamando, mas não vai a fundo, não quer saber, é muito trabalhoso, difícil. Por isso não fazemos manifestação.

Todo mundo fala a favor de proteger a Amazônia, “vamos fazer protesto contra as queimadas na Amazônia”, mas continuamos cortando árvores, trocando de celular a toda hora, comendo soja, tomando cerveja de milho transgênico. Então, de fato não estamos muito preocupados. Dizemos gostar da Amazônia, amar tudo aquilo, mas nós mesmos estamos acabando com a floresta.

Sem carne, sem açúcar, a gente não consegue viver. Mas é momento de pensar no que estamos fazendo: será que é certa a maneira que estamos vivendo na cidade? Vejo muitas pessoas reunidas na Avenida Paulista contra o desmatamento, e todas elas têm seus notebooks, celulares, tomam sua cerveja, comem carne. É meio oposto, não? Quando se pensa na Amazônia, no desmatamento, é necessário refletir sobre o que, de fato, se está fazendo para proteger a floresta. A mineração vai usar mercúrio pra tirar o ouro, vai poluir toda a água, matar todos os peixes, jacarés, lontras e tudo o que estiver dentro e na beira da água. Quando isso acontece, as pessoas ficam tristes, dizem que é preciso proteger nossa água, nossa Amazônia, dizem ser contra a mineração – mas no dentista as pessoas colocam seu dentinho de ouro...

Pedras preciosas, celulares sofisticados – pra essas coisas existirem, algo tem que morrer: gente, inseto, peixe. Tudo isso tem que morrer pra conseguirmos essas outras coisas. Digo tudo isso para que reflitam: quem aqui for se casar, use aliança de coquinho, não de ouro. Isso significa mudar o modo de viver, não ficar com o tempo consumindo a gente, na energia da velocidade.

Teko porã, teko vaí – o bem viver em tempos sombrios

Depoimento de Cristine Takuá*

Boa noite a todos e todas. Meu nome é Cristine Takuá. Sou diretora do Instituto Maracá, que criamos há uns dois anos com algumas lideranças indígenas de diversas regiões. Também sou educadora, professora da Escola Estadual Indígena Txeru Ba'e Kuaí, da nossa comunidade. Estudei filosofia na Unesp de Marília e venho há alguns anos dialogando sobre cinema, sobre arte com Papá Mirim Poty. Na verdade, venho dialogando mais profundamente sobre as epistemologias indígenas, o que inclui o campo, as línguas, a arte – que são, de certa forma, ocultadas pelas escolas, pelas universidades, pelos diversos meios onde se trata de transmissão de saberes. É disso que quero falar, embora o tema seja *tekó porã* e *tekó vaí*.

Tekó porã e *tekó vaí* são dois conceitos profundos do mundo guarani que venho aprendendo, vivenciando ao longo dos anos. E venho pensando muito sobre o quanto esses conceitos são importantes – várias outras sociedades, do Equador, da Bolívia e de outros lugares da América, também pensam sobre esses conceitos.

Existe gente que traduz *tekó porã* como “bem viver”, mas é muito mais do que “bem viver”. O próprio bem viver tem gente que confunde com viver bem. Não é viver bem no sentido de acumular bens materiais, mas *tekó porã* é a boa e bela forma de você ser e estar no território. Só que, para ser e estar dessa forma boa e bela no território, é preciso ter território. E o conceito de território é uma coisa muito complexa e sensível, nos tempos de hoje. Na verdade, há mais de cinco séculos, tanto o meu povo maxacalí quanto o guarani mbyá e diversos povos parentes, seja aqui na re-

gião Sul e Sudeste seja no Nordeste do Brasil, sofrem essa pressão da perda dos territórios. E a perda dos territórios não se resume à perda física da terra (que é o genocídio que aconteceu com muitos povos indígenas), mas também significa a morte da alma (o etnocídio que diversas religiões fizeram, e fazem até hoje, silenciando línguas, silenciando nossas espiritualidades, em diversas partes do país). Esses processos fazem com que hoje a gente esteja, de certa forma, vivendo o contrário de *tekó porã*, que é o *tekó vaí*. Essa é outra forma, ruim e triste, de estar e ser no território, porque muitos territórios não têm um *tekoá* de verdade: rios, água, floresta, alegria de viver mesmo.

Essa luta de muitos povos por manter a alegria de viver inclui hoje processos criativos de resistência, e o cinema é um deles. Pensar formas criativas de sobreviver em meio ao caos desta sociedade, desta situação política que estamos vivendo, em que se coloca em questão se o próprio conceito de democracia existe ou não... Vejo que os processos criativos que estamos desenvolvendo ao longo de muito tempo agora ficam mais evidentes. Até um tempo atrás, ninguém sabia que existia cinema indígena. Em 2016 aconteceu a 1ª Bienal do Cinema Indígena em São Paulo, foi bem importante, reuniu vários cineastas de várias regiões, muitos deles focados em documentários. Aprendi com Papá o gosto pela arte do cinema, pela ficção – e estamos tentando ver

* Graduada em Filosofia, artesã indígena e educadora na comunidade guarani do Rio Silveira (Bertioga, São Paulo), fundadora e diretora do Instituto Maracá.

isso como uma forma de resistência. A literatura indígena, com suas diversas narrativas, também é uma forma de resistência que está se desenvolvendo e tomando corpo – e, embora as escolas do Brasil não costumem acessar esses saberes, existe muita produção literária indígena no país. Esses caminhos, esses processos criativos fazem que a gente consiga, coletivamente, criar formas de transmitir as boas e belas palavras.

Como educadora, na minha escola venho tentando falar com os jovens e as crianças sobre a importância de não perder esse impulso criativo que nos motiva a cada dia. Por mais que o território seja pequeno, somos privilegiados porque a Terra Indígena do Rio Silveira é uma área que tem muita floresta, muitos animais, muita água, muita vida. Lá existe um *tekó porã*. Mas temos parentes que vivem em situações difíceis, sem água, sem rio, sem possibilidade de recriar essa resistência. Mas, mesmo assim, ainda há. No Jaraguá, que tem uma população muito grande, a língua está presente no dia a dia, na escola, na *opy*, a casa de reza; também os parentes Krenak e Maxakalí, que vivem situações difíceis com a falta de água por todos esses desastres, esses crimes ambientais que aconteceram – como a morte do Rio Doce, do Rio Paraopeba e muitos outros riosinhos que a mídia nem relata – mantêm a língua fortemente viva na espiritualidade do canto. O que nos motiva a continuar vivendo é o sentido do canto. Achei muito bonito o relato da potência do som do *tarova*, o canto sem palavras que se faz na casa de reza, em que os sons produzidos pelo coletivo de homens e mulheres se encontram, estabelecendo uma comunicação muito forte com os seres divinos em que acreditamos. Todos os dias, jovens, crianças e velhinhos se encontram na casa de reza pra dialogar com Nhanderú, pra cantar, conversar, ouvir as histórias. Isso é resistência. Mesmo nesse tempo tão difícil que estamos vivendo, existe a possibilidade de continuar praticando esses saberes.

Quando ando pelas capitais do Sudeste, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, São Paulo, que é muito grande, fico muito admirada de ver que o povo brasileiro desconhece o fato de o Brasil ter hoje 280 línguas faladas fluentemente, com

uma gramática, uma história, toda uma espiritualidade por trás de cada uma delas. Não são dialetos, são línguas. Nas universidades se aprende o alemão, o espanhol, o francês, o italiano, mas não se aprende o Tupi-Guarani, o Maxakalí, o Tucano. Por quê? Quando querem ler Nietzsche, por exemplo, os pesquisadores vão aprender alemão, quando querem ler algum escritor francês, vão aprender o francês... Por que quando quer estudar um povo indígena, o antropólogo não aprende a língua desse povo? Muitos pesquisadores da universidade querem estudar a vida de outro povo, seja na botânica, na antropologia, na história, mas não se dispõem a aprender essa língua viva, para conversar com os mais velhos, com as crianças.

Por isso falei sobre as epistemologias. Quando estudava filosofia sofri muito quando deparei com uma universidade que não tem nada de universal, porque ela só dialoga com saberes que vêm de fora. Não se admitem filosofias indígenas, vistas como mito. Nossa religião não existe – tanto é que nos chamam “índios”. E o que é “índio”? É “sem deus”? Essa história de que se chamou de índio por acharem que estavam chegando nas Índias é papo pra boi dormir. Índio significa sem Deus: *in* é prefixo de negação e *dio* é deus, no latim. Mas todos os povos indígenas têm deus, deuses vários, e todos os nossos cantos sagrados são contatos com os seres divinos, as divindades.

Então me assustei muito ao saber que nas universidades não há diálogo com nossos saberes. Estudando história da arte, filosofia da linguagem, sempre se remete à visão de nossos saberes como primitivos, inferiores: a arte do não-indígena é arte, a nossa é “artesanato”, a filosofia do não-indígena é filosofia, a nossa é “mito”. Existem até os que se atrevem a dizer que as línguas indígenas são dialetos e não línguas. Por que essa inferiorização? Isso inferioriza um saber que se desconhece. Tenho percebido que muitos acadêmicos, doutores, livres docentes não alcançam o entendimento do que é essa outra cultura, que perpassa outra língua totalmente desconhecida por ele. Portanto, é melhor negar esse conhecimento, por não conseguir dialogar com ele. Em muitas coisas que falamos e fazemos não está presen-

te só a matéria, o visível; também dialogamos com coisas imateriais e invisíveis, que perpassam o mundo espiritual. Isso eu chamo de epistemologia ou uma “meta-metafísica”, para além da compreensão.

Ao longo de toda a evolução da ciência moderna muita coisa se descobriu; e essa descoberta tinha um grande projeto, que o querido amigo Ailton Krenak chama de “o projeto de humanidade que a gente sonha ser” – ou pensamos ser. Que projeto de humanidade é esse? Conversando com um senhor de idade, um sabedor, ele me disse: “Eu agradeço e sou feliz por nunca ter estudado, porque vocês estudam, estudam, estudam para criar bomba nuclear, para fazer lixo, para fazer guerra, para fazer tantas coisas que não são úteis para nossa vida. Para que serve a escola na nossa vida? Por que a escola é tão importante se não está ensinando o óbvio para as crianças, que é o respeito à diversidade, o respeito para com a formiga, a lontra, a cotia e a paca – e não só a nós humanos, porque não somos só nós ‘humanos’ que pisamos nessa terra”? Isso é tão simples e tão óbvio, não é? Faz parte na nossa essência como seres criados dentro de uma grande teia que é a nossa vida aqui, neste planeta.

Venho refletindo sobre todas essas coisas ao longo desses anos, e tentando encontrar caminhos de conscientizar a população e os seres todos de que é necessário e urgente começarmos a pensar para além do que enxergamos. Porque, às vezes, nossos olhos nos enganam, nem sempre o que vemos é o que é de fato; e nem sempre o que muitos falam é o que fazem. Enxergar para além da visão, conseguir fazer com que o sopro da nossa fala – que, a princípio, é um sopro de amor –, caminhe no mesmo compasso que nossos pés, e darmos conta de fazermos o que falamos: esses são grandes desafios hoje. Não existe crise política, econômica, social, não existem crises; o que existem é esse descompasso no caminhar. Aprendi com o *xeramõi* que cada um vem para esta Terra com uma missão, e começamos engatinhar, a andar e esquecemos. Começamos a fazer tudo errado, ficamos mais velhos e com doenças, o médico não cura, o plano de saúde não dá conta de resolver o problema. Então alguns começam a se lembrar do que vieram realmente fazer aqui

– embora muitos nem consigam nessa vida.

Agradeço por estar aqui hoje, numa exposição sobre línguas indígenas que ocorre porque alguém se propôs a pensar sobre elas no ano de 2019. Mesmo antes de a Unesco propor o tema, uns três anos atrás já estávamos dialogando sobre isso no Instituto Maracá. Falar sobre línguas indígenas é falar sobre resistência. Há mais de cinco séculos, todos sabemos a história dessa violência vergonhosa contra os povos indígenas e mesmo assim as línguas se conservaram. Uma alta resistência desses povos, diante de um processo muito impositivo de missões, de catequese, de uma escola violenta, tanto dos jesuítas quanto do período da ditadura. Não sei se vocês sabem, mas durante a ditadura militar centenas de línguas indígenas foram silenciadas, muitos indígenas foram torturados e exilados, muitos parentes indígenas foram colocados em campos de concentração, e até hoje muitos deles estão vagando por aí, em algum Estado que não é o seu de origem, tendo consciência de sua essência indígena, mas vivendo numa cidade sem saber, ao certo, por que estão perdidos ali. Essas remoções forçadas que aconteceram durante a ditadura militar deixaram e deixam sequelas silenciosamente guardadas dentro de quem as sentiu, ou de quem é neto ou bisneto de quem as viveu na época. A história do nosso país não é contada, poucos conhecem a história do Brasil, nem a “universidade” dá conta de entender essa história porque não dialoga com quem realmente sentiu na pele o que ela foi e é. Agradeço novamente pelo fato de estar aqui e penso que poderia ter mais gente caminhando, penso que mais indígenas, mais pessoas deveriam percorrer esses lugares e participar disto, saber que isto está acontecendo dentro de São Paulo. Porque muito do pré-conceito se dá por as pessoas não saberem nos reconhecer – como no relato do Papá, que é visto como coreano, boliviano ou paraguaio quando anda na cidade. Às vezes entramos num ônibus e as pessoas nos pedem um passaporte, como se não fôssemos brasileiros... Nunca alguém vai olhar e dizer: “Você é Guarani? Maxacalí? De que povo você é?”. Somos estrangeiros dentro da nossa própria terra – sendo que estrangeiro mesmo é quem pergunta, não nós, povos originários.



Foto: Renato Soares



Foto: Renato Soares

Entender qual é o meu território é uma coisa muito importante.

O momento já não é mais de repensar essa história, porque não há como corrigir a violência feita: o estupro da Terra já aconteceu, o Rio Paraopeba e o Rio Doce nunca mais vão ser o que eram, morreram. O espírito deles está lá, vivo, hibernando, mas os rios estão mortos, não tem como fazer mágica para limpar o rio, essa violência já aconteceu. O que temos que fazer agora, nesta exposição e em várias outras situações, é pensar, dialogando, de que forma vamos conseguir remar nosso barquinho na mesma direção. Porque quando a floresta se revoltar – e os pajés vêm falando muito que os espíritos da floresta estão muito bravos, muito bravos com a gente – não vai importar se você tem carro, se anda a pé, se tem dinheiro, se é professor ou advogado. Não importa se você é negro, amarelo, vermelho, verde, roxo, nós todos estamos no mesmo barco. E se não remarmos o barco na mesma direção, todo esse “projeto de humanidade” vai afundar, está afundando! Ou nós, humanos, aprendemos a respeitar o outro, a entender e descobrir a missão que foi nos dada quando chegamos aqui, ou vamos ficar órfãos da própria terra. A Terra vai nos deixar órfãos porque nós a estamos matando – no entendimento de que “posso matar o outro” porque o outro é feio, é menor, não pensa, é sem deus, é selvagem, silvícola.

Agora estamos sentindo as consequências de todo esse pensamento eurocêntrico que se estruturou. E quem está sentindo não somos mais nós, indígenas, mas todo mundo está sentindo essa dor. Sim, alguns ainda não estão sentindo porque parecem um pouco alienígenas. No dicionário Aurélio, alienígena é o contrário de indígena; indígena significa “que está ou é da Terra”, alienígena. “que está fora”. Nós estamos na Terra e pertencemos a um mesmo espaço, compartilhamos do mesmo território. Alienígenas são nossos parentes que vivem em Júpiter... Muitos até negam que estejam por lá ou além, mas devem estar, não é possível que só nós habitemos esse mundo.

Esse negacionismo da existência e do saber de um povo tem que acabar, e este encontro é uma iniciativa muito criativa e poderosa no sentido de despertar, plantar sementes para o amanhã. Agradeço muito e espero que a gente consiga avançar e remar nossa canoinha na mesma direção.





Foto: Renato Soares

Uma casa de culturas indígenas na USP

Depoimento de Danilo Silva Guimarães*

Agradeço ao convite para participar desta mesa e a todos os presentes, pela oportunidade de compartilhar algumas reflexões, ouvindo também os colegas que trouxeram importantes conhecimentos sobre a língua e a cosmologia dos povos andinos e do planalto mesoamericano.

A partir das falas que me precederam, me recordei da expressão de um *xeramõi* Mbya Guarani¹, Timóteo da Silva Verá Tupã Popygua que, a nosso convite, veio em 2017 à Casa de Culturas Indígenas no Instituto de Psicologia (USP) e se pronunciou sobre o que ele considerava ser uma dicotomia do conhecimento. Usou essa expressão para diferenciar os conhecimentos que são produzidos segundo a maneira guarani de dar sentido às experiências vividas e os conhecimentos construídos em ambiente acadêmico. Entendi, a partir de sua reflexão, que esses diferentes conhecimentos não tinham articulação direta possível.

Adicionalmente, o *xeramõi* comparou o processo de construção de conhecimentos com o processo de construção de um colar. Cada uma das contas do colar significaria um conhecimento, e essas contas reunidas, na produção de um colar, são amarradas por um fio. No meu entendimento, a partir da fala dele, o fio é a base da articulação entre os diversos conhecimentos. O fio, que articula as diversas contas de um colar, indica a existência de um fundamento prévio aos conhecimentos diferencialmente construídos.

Assim, os quipos dos antigos incas me fizeram lembrar o que foi expresso pelo *xeramõi* sobre os colares, fazendo

compreender as contas do colar amarrado por um fio como conhecimentos trançados, tal como no caso dos quipos.

Sou professor do Instituto de Psicologia da USP, onde faço parte do Laboratório de Interação Verbal e Construção de Conhecimento, construindo pesquisas no campo de uma área de conhecimento denominada psicologia cultural. Minha inserção nesse campo de pesquisas se articula a uma vertente de estudos que se chama construtivismo semiótico-cultural em psicologia. Foi a partir do aprofundamento dentro dessa vertente da psicologia cultural que comecei a entrar em contato, desde um ponto de vista acadêmico, com as tradições indígenas.

A aproximação com os povos indígenas que tenho feito a partir da universidade é motivada pelo reconhecimento de que minha ancestralidade também é indígena, ligada ao povo maxakali, do norte de Minas Gerais. Contudo, cresci numa cidade próxima às comunidades maxakali e não tive a oportunidade de ter um contato mais aprofundado com as aldeias ao longo da minha vida. Foi somente depois, como docente na universidade, que passei a ter a oportunidade de me reaproximar de minhas raízes ancestrais. Nesse movimento de reaproximação,

* Professor do Instituto de Psicologia da USP. Desenvolve o projeto “Noções de perspectiva no construtivismo semiótico-cultural em psicologia e no perspectivismo ameríndio em antropologia: possíveis articulações e implicações para a compreensão das relações eu-outro”.

¹ *Xeramõi* e *xejary'i* são termos guarani utilizados para se referir a pessoas que possuem grande sabedoria, em geral as mais velhas da comunidade e aquelas que são consideradas lideranças espirituais, pajés ou xamãs.

comecei a propor projetos, de alguns dos quais falarei um pouco a seguir.

Inicialmente, no doutorado, propus um projeto teórico sobre a noção de perspectiva dentro da psicologia cultural, que se articula à tradição da filosofia da linguagem russa, em sua vertente dialógica. Como contraponto à psicologia cultural dialógica, me aproximei da noção de perspectiva no contexto indígena a partir da teoria do perspectivismo ameríndio em antropologia. O perspectivismo ameríndio é uma teoria que foi proposta, inicialmente, no Museu Nacional do Rio de Janeiro (UFRJ), pelos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. A partir deles, muitos trabalhos têm sido desenvolvidos na antropologia e aproximações vem sendo elaboradas em outras áreas do conhecimento, tal como minha pesquisa de doutorado.

Algo que considero importante enfatizar, que pôde emergir dessa pesquisa, foi uma compreensão de que nas Terras Baixas sul-americanas, em oposição às Terras Altas onde estão situados os povos andinos, as sociedades indígenas são predominantemente segmentadas. Nas Terras Baixas, temos sociedades que de diversas maneiras resistem à centralização política e à configuração de uma forma estável de governo, de Estado. Por um lado há, nessas sociedades, um movimento de resistência às formas de padronização linguística e aos registros escritos também, aspecto a ser melhor estudado e compreendido. Por outro lado, é notável a diversidade de línguas e dialetos falados pelos povos indígenas dessa região, uma riqueza cultural que se expressa pela diversificação das formas expressivas. Como uma opção de resistência cultivada nessas sociedades, estaria uma linguagem inscrita no corpo.

A opção pelo registro em inscrições corporais entre os indígenas sul-americanos tem como consequência a dificuldade de observação dos vestígios de suas produções culturais no tempo. A inscrição corporal demanda que a língua permaneça sempre viva, veiculada por uma pessoa concreta, transmitida através do uso e das práticas ativas das comunidades. Para manter a língua viva é preciso que as

comunidades tenham condições concretas de perpetuá-la.

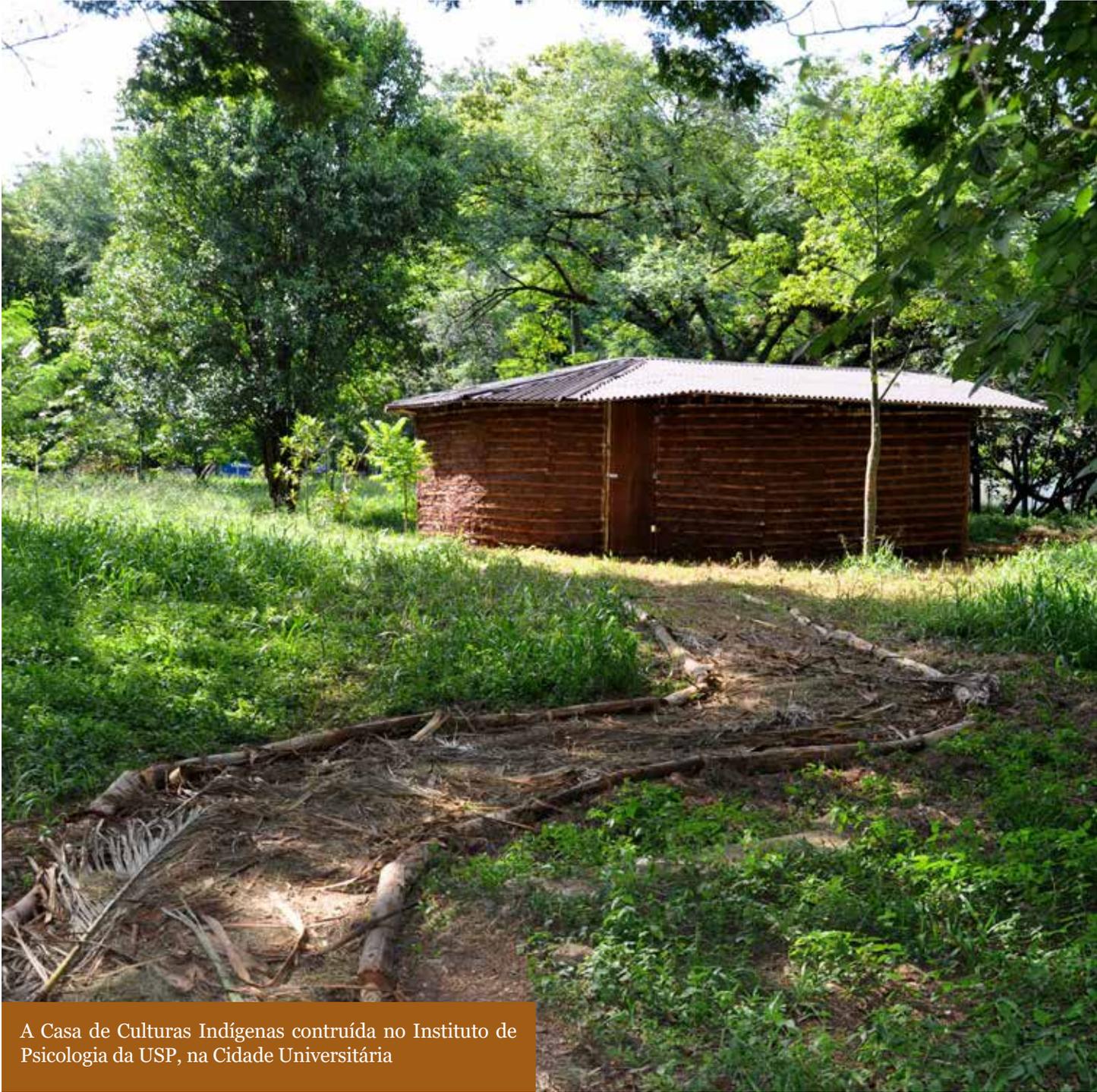
Pesquisadores da antropologia ligados ao perspectivismo ameríndio também explicitam seu alinhamento metodológico com propostas previamente elaboradas e refletidas no campo da psicologia sócio-histórica². Das experiências com as comunidades e articulações teórico-metodológicas interdisciplinares, que incluíram o diálogo com a psicologia, emerge uma proposta de diálogo e escuta dos indígenas, desdobrando, a partir das expressões dos informantes, concepções, reflexões a respeito de como eles compreendem suas sociedades, o que pensam a respeito do que fazem, como concebem suas diferenças em relação a outros povos e como compreendem as suas identidades, aquilo que é próprio de si.

Dessa nova forma de dialogar com os povos indígenas emerge reconhecimento de que entre os indígenas das Terras Baixas sul-americanas há um investimento muito grande na construção da pessoa tomando como central o corpo, aqui entendido como feixe de afecções³ e não como um sistema fisiológico dessubjetivado. Concebemos que as objetivações dos afetos subjetivos são mediadas comunicativamente por uma linguagem que conta com marcações, inscrições feitas nos corpos, segundo uma sofisticação muito grande de pinturas, adornos, relações com outros corpos humanos e não-humanos, substâncias e práticas corporais.

Inicialmente baseado em leituras de textos selecionados de psicologia e antropologia, acabei por iniciar um projeto de cultura e extensão universitária junto a comunidades indígenas de São Paulo, denominado Rede de Atenção à Pessoa Indígena. A opção por iniciar uma atividade de cultura e extensão junto às comunidades

2 CARNEIRO DA CUNHA, M. **Os mortos e os outros**: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

3 Para um aprofundamento da noção de corpo como feixe de afecções, ver: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia** (2ª Ed.). São Paulo: Cosac Naify, 2006. (Original publicado em 2002).



A Casa de Culturas Indígenas contruída no Instituto de Psicologia da USP, na Cidade Universitária

se deu após ter notado uma resistência de pessoas das comunidades à presença de pesquisadores. No primeiro contato que fiz, inicialmente por telefone, com o Centro de Educação e Cultura Indígena (CECI) de uma das comunidades guarani de São Paulo, comecei a conversa me identificando como professor universitário. O professor indígena que atendeu ao telefone se expressou, nitidamente, com uma pergunta: “Mas você não vem aqui fazer pesquisa não, né?”. Entendi que a comunidade estava aberta à minha visita como pessoa, mas não gostaria que a relação, que estava por ser construída, fosse marcada por uma prática de pesquisa científica entendida como extração, exploração ou expropriação de conhecimentos comunitários. Assim, resolvi ir aberto a conhecer as pessoas sem estruturar previamente uma proposta academicamente orientada.

A visita foi positiva, conversamos bastante, e pude identificar nas conversas que havia uma série de temas presentes nas comunidades sobre os quais a universidade poderia contribuir de uma forma distinta do que seria uma pesquisa em seu sentido mais evidente e corriqueiro. Paulatinamente, percebi também uma crítica de pessoas da comunidade aos registros escritos que eram feitos sobre elas e ao não reconhecimento dos indígenas como coautores do conhecimento que era documentado a respeito deles. Apesar disso, havia uma disponibilidade muito grande para o convívio, para o contato corpo a corpo, uma relação que se desse por uma troca de experiências humanas.

Com a continuidade dos encontros nas aldeias e com meus convites para a vinda dos indígenas à Universidade, uma das reflexões mais significativas que Roberto Veríssimo de Lima⁴ fez para o nosso grupo de cultura e extensão, já envolvendo alguns alunos do curso de psicologia e de outras áreas, foi expressa assim: “Trabalhar com as pessoas indígenas é diferente de trabalhar com a questão indígena”. Ênfase, então, que nosso trabalho, a partir da psicologia, é um trabalho com as pessoas indígenas. Foi a partir desse tipo de trabalho que começamos a pensar junto com as lideranças das comunidades, com as famílias, com os jovens,

as iniciativas que poderíamos construir em colaboração, num processo dialógico que implica coautoria.

No decorrer do tempo, uma das propostas muito significativas que emergiu desses encontros foi a de construção de uma Casa de Culturas Indígenas dentro do campus da Universidade de São Paulo. Um espaço que pudesse ser mais adequado ao diálogo das comunidades indígenas com a comunidade acadêmica. Um espaço aberto à participação de todos os povos indígenas, visando a maior visibilidade da presença indígena em São Paulo. No diálogo vivo, concreto, a palavra dos outros nos transformou e transformou o espaço acadêmico, com a construção de uma casa indígena em pleno campus universitário. Passamos a aprender quais são as condições mais adequadas para a escuta e o entendimento do outro, reconhecendo que, para além dos termos expressos, há uma situação propícia que viabiliza a compreensão mútua e ações colaborativas.

4 Liderança guarani que, posteriormente, foi uma das proponentes da Casa de Culturas Indígenas que construímos no Instituto de Psicologia da USP.

Casa de Culturas Indígenas (IP-USP)



“A ideia de ter uma Casa de Reza é dos próprios Guarani”

Depoimento de Briseida Dogo de Resende*

Considero fundamental a valorização das línguas, tão importante nestes tempos em que vivemos. A língua tem tudo a ver com a cultura do povo, com o jeito como a sociedade vive e pensa. No Instituto de Psicologia da USP temos um serviço chamado Rede de Atenção à Pessoa Indígena. A Rede foi criada pelo professor Danilo Guimarães em 2012. Em 2017, quando comecei a participar, ela já tinha caminhado bastante e se estendido por vários departamentos, é uma rede interdisciplinar. Sou bióloga de formação, mas estou na psicologia há 24 anos e, no nosso grupo, os outros professores são psicólogos de várias áreas diferentes. Ao lado do professor Gustavo Massola, da professora Henriete Morato, entre outros, temos trabalhado junto às comunidades indígenas, especialmente Guarani – inclusive pela menor distância da USP em relação às aldeias. Várias atividades são desenvolvidas na própria universidade, outras em visitas feitas na aldeia.

Na psicologia clássica, o que talvez esteja no imaginário das pessoas é que o psicólogo vá “atender”, “fazer clínica”, mas não é assim que trabalhamos – embora isso também possa acontecer, se houver uma demanda. É um trabalho muito coletivo: levamos nossa bagagem ocidental, de saberes das diversas áreas da psicologia (cultural, ambiental, da aprendizagem, etologia) e as contribuições de áreas afins (como a antropologia, filosofia), e vamos ouvir os saberes que as comunidades indígenas nos trazem, realizando esse diálogo, que é uma construção conjunta. Não vamos à aldeia com o objetivo de “analisá-los”.

Quando o professor Danilo começou a visitar a aldeia, perguntaram a ele: “Vocês não vieram fazer pesquisa com a gente, não? Porque estamos cansados de pesquisador que vêm até aqui, coleta seus dados, e ficamos aqui, com nossas lutas... Precisamos de alguém pra compor”. Então, entendemos que nosso papel é justamente esse. Com esse serviço do Instituto, que inclui a escuta das demandas dessas comunidades, juntos tentamos construir reflexões e ações que ajudem na resistência, na luta e também na atenção psicossocial, que é nosso ponto principal.

Assim ajudamos na promoção de nossos alunos da Psicologia, que vão a campo e se tornam capazes de lidar com essas questões interculturais, que às vezes são difíceis de lidar – sempre aprendendo juntos, porque a gente não sabe mais do que sabe.

Nesse serviço, o que pode ser enquadrado no quesito *pesquisa* – porque de fato a gente precisa conseguir verba para dar conta dessas demandas – a gente chama de *pesquisa-ação*. Não é uma pesquisa em que se chega com o seu método científico, se realiza o trabalho de campo e se vai embora. Conforme vamos entrando no campo e travando esse contato, sentamos e avaliamos, em conversas com a comunidade, quanto de nossos objetivos estão sendo atingidos.

A ideia de ter uma Casa de Reza surgiu dos próprios Guarani. Porque quando eles iam à USP, as atividades eram

* Professora-doutora do Instituto de Psicologia da USP (na graduação e na pós-graduação), editora-chefe da **Revista de Psicologia** da USP e membro da Rede de Atenção à Pessoa Indígena.



Casa de Culturas Indígenas (IP-USP), construída sob orientação dos Guarani

realizadas em espaços *juruá* (espaços não-indígenas): em mesas e cadeiras, chão de cimento, sem que pudessem pitar seus cachimbos dentro das salas. Então, veio a ideia: por que não fazer uma casa de reza? Assim eles se sentirão mais à vontade e poderemos realizar um trabalho melhor. Daí foi feito um projeto junto com o *xeramõĩ*, o líder espiritual, que nos explicou como devia ser uma casa de reza: sua configuração, a janela virada para o Sol, todo o seu significado. Além disso, tínhamos que atender às especificidades arquitetônicas da Universidade: foi feita uma planta com o pessoal da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP pra depois construirmos, em mutirão, com a orientação do *xeramõĩ*.

Todas as atividades passaram a se realizar predominantemente na Casa de Reza do Instituto de Psicologia, com fumaça, com cachimbo – que é sagrado. O bom é que nós também nos sentimos fortalecidos lá. A Casa tem uma força especial, nos sentamos em roda, o chão é de terra, tem um cheiro característico que remete às casas de reza das aldeias guarani, o som, o coral, a música... E assim vamos aprendendo com eles como construir, realizar coisas.

Logo no início, nós realizamos rodas de conversa com mulheres, na Tekoá Krukutu, em Parelheiros, ajudamos na promoção de encontros com jovens lideranças, realizados na USP; já houve uma equipe que trabalhou com teatro...

Nas conversas com a comunidade, uma das demandas é “aumentar a visibilidade dos indígenas guarani”. Por isso estamos trabalhando nesse sentido com escolas. A gente vai a escolas interessadas e inicialmente promove uma troca de cartas entre crianças guarani e crianças *juruá*; depois uma troca de vídeos para que as crianças se conheçam pelas cartas e vídeos. Posteriormente, elas se conhecem pessoalmente nos “encontros para brincar”, que é como chamamos as atividades que se realizam no dia em que as crianças guarani e *juruá* se encontram. Quando os alunos da turma do professor Jurandir Kakupe foram à Casa de Reza na Universidade, eles se encontraram com os alunos da Escola de Aplicação da USP e

fizemos uma parte das brincadeiras, que chamamos de encontros para brincar.

A gente filma, registra tudo, com a autorização dos Guarani, e vamos estudando o que mais faz sentido ou funciona melhor. Estamos aprendendo muito – mas temos muito mais que aprender com esse povo.

Em meio às várias atividades na Casa, surgiu a ideia do Curso de Língua e Cultura Guarani, uma proposta da comunidade e do coletivo de alunos que se dedicam a essa questão. E como a Casa acolhe o que surge lá, atualmente todas as quintas-feiras, das 14h às 16h, temos esse curso, que é gratuito – mas aceita de bom grado colaborações voluntárias. Tem sido muito enriquecedor porque aprendemos, cantamos juntos, dançamos...

No curso de Guarani já tivemos sessões de vídeos, filmes com a temática indígena, com discussão depois. Também fazemos visitas às comunidades, para responder a demandas, como o projeto de turismo de base comunitária que realizamos com a Tekoá Tangará Mirim, de Itanhaém, quando ajudamos, por exemplo, a resgatar os saberes sobre as plantas; as coisas vão surgindo no contato... Mais recentemente promovemos uma oficina de artesanato guarani, uma ideia da Tekoá Mirim. E pretendemos realizar novas oficinas de artesanato.

A Rede de Atenção a Pessoas Indígenas é aberta, recebe pessoas que queiram participar. Como a demanda é grande, vamos nos organizando aos poucos e vamos construindo uma forma de trabalhar... Sempre tem atividades na Casa de Reza e contamos com uma página no Facebook pra fazer a divulgação dessas atividades. Gostamos muito da participação de muitas pessoas.



Foto: Renato Soares

Adornos e pintura corporal de jovem yawalapíti que se prepara para a abertura do quarup

A captura do invisível

Yanet Aguilera*

A tela preta e o som monocórdico e rápido de um *mbaraka* (violão), usado como percussão, prolongam-se por vários segundos. No curtíssimo silêncio que se segue, ainda no escuro, ouvimos uma voz masculina que diz, em Guarani: “Nossa alma é origem da nossa vida. É o que dá alegria e movimento a nosso corpo. Com ela, contemplamos a sabedoria do mundo espiritual. E tudo aquilo que não podemos ver, mas que o nosso espírito sente. Nhanderú dá alma, luz e sabedoria para cada pessoa buscar a sua força na vida”.

Esta fala é substituída pelos acordes do *mbaraká miri*, do *anguapú*, do *mbaraka* e do *ravé* (do chocalho, do tambor, do violão e do violino). A câmera se desloca da direita para a esquerda, fazendo um percurso circular como se dançasse ao som da música. O movimento revela que a tela preta era formada pela blusa de uma adolescente, que agora está diante de um grupo de jovens enfileirados, um deles tocando o *mbaraka* e outro o *mbaraká miri*. No fundo, sentados, uma mulher e um homem que está dedilhando o *ravé*. Os jovens cantam em Guarani, segundos depois a voz aguda da menina responde num tom mais alto, criando uma espécie de diálogo musical. O nome de Nhanderú é repetido várias vezes. As mãos da moça apontam para o alto e as dos meninos têm as palmas voltadas para cima, numa atitude de espera e súplica.

Tela preta, sem som, texto em letras brancas: “Um filme de Alberto Alves”. As letras desaparecem e a tela vai clareando até mostrar a entrada de uma aldeia com a porteira aberta. A câmera baixa destaca o chão, que ocupa quase a metade da imagem. Uma série de cortes apresenta algumas casas ao fundo, com a terra vermelha na frente. A esses

planos se intercalam imagens de plantações e de árvores varridas pelo vento. O canto que se ouve durante toda a sequência começa com o volume baixo e vai subindo até se tornar bastante presente. Desta vez o diálogo musical se dá entre uma voz solo masculina e várias vozes femininas, os instrumentos musicais já mencionados acompanham o canto. O quadro final da sequência é uma pintura da parte superior do rosto de um índio, colorido, de vermelho, com seus grandes olhos encarando o espectador. Um corte seco faz com que o rosto pintado seja substituído sem transição pelo de um bebê, que gesticula e balbucia algo incompreensível para a câmera. O nome do filme, *Tekowe Nnepyrun – A origem da alma*, surge sobre o rostinho da criança.

Plano geral de uma mulher vestida de vermelho saindo de uma casa de madeira. Os desenhos pintados no rosto, as tranças e o *petyngué* (cachimbo) que está fumando a identificam como indígena. Num certo momento, ela estimula as brasas de seu *petyngué*, de modo que a fumaça se espalha e cobre seu rosto. Ela se detém diante do rosto pintado de vermelho na parede. Ouvimos, bem baixinho, seus passos e as tragadas no *petyngué*. Ainda com ela no plano, escutamos uma voz masculina, não é a mesma do início, que diz em Guarani: “Antigamente vivíamos sem violência, vivíamos assim porque tínhamos de tudo na mata, e o remédio mesmo era nossa comida, o almoço e o nosso jantar, na mata tinha tudo. Primeiro, as crianças traziam a fruta do cipó-imbé...”.

* Yanet Aguilera Viruez Franklin de Matos. Boliviana radicada em São Paulo, é doutora em Filosofia pela USP, professora de História do Cinema do curso de História da Arte da Universidade Federal de São Paulo – Unifesp.



À luz do fogo, junto ao quarup, tronco que representa o morto homenageado, os xinguanos choram e se lamentam por toda uma noite

Depois de um corte, identifica-se o homem que profere essas palavras, o seu rosto está enquadrado de baixo para cima. Ele continua dizendo: “... traziam como se fosse mandioca e milho no saco junto com os mais velhos, traziam a fruta madura do cipó-imbé no saco e também a fruta verdinha. O cipó-imbé é muito bom para todos os tipos de doença, serve para verme e também para ferida. Nem mosquito quer te morder quando você come muito dessa fruta. Assim vivíamos antigamente. Depois disso pegávamos o pindó e a fruta madura dele, pegávamos umas três frutas maduras para minha avó fazer bebida fermentada, isso tomávamos também. Esse tipo de alimento é todo natural. Este alimento não é produto dos brancos, é nosso produto, alimentávamos os nossos filhos com isso. Antigamente comíamos o remédio, antes de acabar a nossa mata. Assim, os mais velhos tratavam a gente e hoje isso quase está se acabando.”

Antes de a imagem mudar, o som de água escorrendo sobrepõe-se à fala acima. Nos próximos planos, enquadra-se a torneira que jorra água em velhas bacias e dentro delas crianças pequenas se banham. Logo em seguida, vemos e ouvimos crianças e adolescentes nadando ou se jogando dentro de um rio. Batidas são acrescentadas ao som ambiente para, só depois de um corte, mostrar uma criança sentada e uma mulher batendo a roupa que está lavando no rio. Um coro de vozes se sobrepõe ao som das batidas. No plano seguinte, várias pessoas cantam e dançam em roda. Além do som dos pés batendo na terra se sobrepor ao coro, no final, acrescenta-se a voz do homem mencionado há pouco. A sobreposição de sons será uma constante.

A descrição dos primeiros minutos do filme, na qual se percebe claramente a importância do áudio, permite colocar uma série de questões fundamentais a respeito do som no cinema indígena.

O fenômeno acústico relacionado às imagens num filme é lido pelos estudiosos de cinema como um acréscimo à sensação de realidade que as fotografias em movimento supostamente provocam. Claramente, os diálogos cumpririam esta função e a música estaria a serviço de uma

marcação de ritmo para despertar diversos sentimentos e potencializar a carga dramática. A este tipo de som, produzido pelo cinema “convencional”, opõe-se aquele criado pelos filmes experimentais que impunham à narrativa uma defasagem temporal e espacial entre imagem e som. De modo que este não estaria mais subordinado à primeira. Gilles Deleuze cria o conceito de “imagem sonora” para marcar a diferença desse uso do som.

Assim, poderíamos dizer que *A origem da alma* se relaciona com o cinema experimental, já que a ausência de imagem evitaria que o som fosse visto, pelo menos no seu início, como um meio que ajuda no conhecimento do real. A tela preta também nos impediria de selecionar um único tipo de escuta possível – a do som ser atributo dos elementos visuais. A “imagem sonora” também seria construída pela constante sobreposição de sons e pelas defasagens entre áudio e imagens: escutamos falas e ruídos (da água, da roupa sendo batida etc.) antes de ver de onde eles provêm. Porém, a divisão do som realizada pelos estudiosos, como toda estratificação, simplifica o sentido complexo do áudio nos filmes, já que esquece o aspecto sinestésico que palavras, ruídos e músicas produzem na escuta do espectador tanto no cinema convencional como no experimental.

Além disso, Alberto me disse numa conversa: “Quando inicio o som com a tela preta, no meu pensamento, quero levar o público a imaginar as imagens que irão aparecer depois. Sempre penso em fazer o filme diferente do cinema que as pessoas estão realizando. Penso que quero que os parentes guarani se identifiquem com o filme, a montagem... por isso que todos os filmes têm essa maneira de narrar e até mesmo tentar capturar o invisível do espírito na filmagem”.

Ao confirmar a função complexa que identificamos no uso do áudio no filme – fazer imaginar e marcar as diferenças –, o cineasta sugere ainda que ela se dirige a um público guarani e não apenas ao *juruá* (branco) que domina o assunto. Para esses espectadores-ouvintes Alberto tenta capturar o “invisível do espírito”, principalmente através do som, como se pode constatar na descrição do filme.

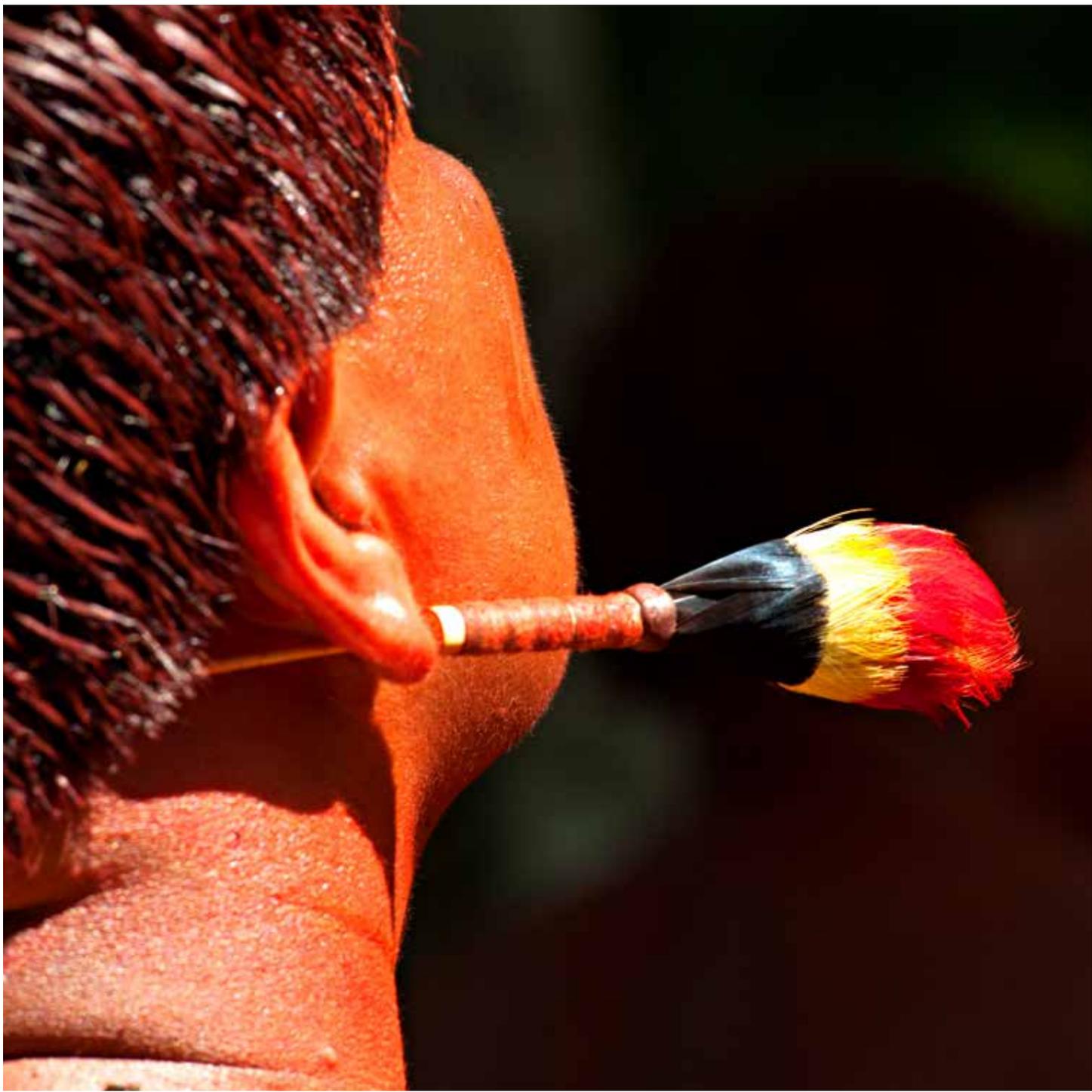


Foto: Renato Soares

Em quase toda a produção cinematográfica ameríndia, pelo menos a das Terras Baixas, o áudio tem um papel fundamental e ela também se dirige a esse outro espectador-parente. As categorias que geralmente aplicamos ao estudo do som no cinema seriam, então, insuficientes para entender o acontecimento sonoro dos filmes realizados pelos ameríndios? Uma das preocupações básicas da etnomusicologia é saber “o que o som é para o outro”. Nós, *jurua*, estaríamos incapacitados, assim, para ouvir e decifrar este tipo de áudio? Todo cuidado é pouco para falar deste acontecimento contemporâneo que é o cinema indígena, ainda mais do som que quase sempre se concretiza na reprodução de cantos, músicas, falas e ruídos.

A representação, questão fundamental para pensar o cinema, parece não ter importância quando uma música e uma *voz over* sem imagens iniciam o filme. Isto se confirma porque ele termina com outra tela preta e a mesma voz do começo falando também em Guarani: “Nada pode destruir a alma, nem a injustiça, nem a covardia, nem a ignorância. Nossa alma é imortal. Ainda que o nosso corpo morra, a nossa alma continuará viva para eternidade”. A onisciência desta voz, que abre e fecha o filme, não poderia ser simplesmente classificada como de hábito se faz: mera exposição de uma transmissão de informação, na qual o som está subordinado a uma narrativa.

A tela preta exacerba a centralidade da música e da fala, destacando a poesia vocal das palavras, ainda mais porque são proferidas em um ritmo lento e solene. A força da sonoridade da fala não pode ser ignorada no caso do cinema indígena e especificamente no dos guarani, que se autodenominam Senhores das Belas Palavras. No filme, a poesia vocal exacerba a tal ponto a assimetria entre a fala e os espectadores-ouvintes que poderíamos aventar a hipótese de que, apesar da mediação do dispositivo cinema, ela tem a pretensão de estar incorporando a voz de Deus – neste caso específico, de Nhanderú. A assunção legitimadora do discurso da *voz over*, em *A origem da alma* é bastante clara, não se esconde enquanto tal. O som não pretende reproduzir ou destruir a sensação de realidade, atributo primeiro da

função do som nos filmes segundo os estudiosos de cinema. O áudio, neste caso, ambiciona capturar a presença daquilo que “não vemos, mas que nosso espírito sente”. Assim, a fala, o canto e a dança parecem se inserir na pedagogia mnemônica da reza guarani que, segundo Pierre Clastres, é súplica-interpelação a Nhanderú para que este cumpra a promessa do retorno à *Ivy marã e’y* (terra sem mal).

As Falas Sagradas, que no filme são reproduzidas pela voz onisciente, lembram a este povo a sua origem divina. A *origem da alma* recria todo um cotidiano marcado pelo *Nhandereko* (modo de ser guarani), que levará à terra prometida. Faz parte disso a reunião da comunidade a fim de cozinhar alimentos da tradicional dieta guarani. Mas é principalmente com o acontecimento do nascimento da criança, precedido pelo deambular das pessoas pela aldeia para reunir aqueles que ajudarão a grávida a ter um parto sem dor, que a ligação com os deuses se manifesta. As crianças recebem uma alma divina que permitirá que conheçam as Belas Palavras proferidas e cantadas para lembrar a Nhanderú a promessa que fez ao povo guarani. O importante no *Nhandereko* é o fazer coletivo, que será reiteradamente mostrado e que encontra seu ápice no final do filme, quando todos, apinhados no espaço da *opy* (casa de reza), cantam e dançam freneticamente festejando o *mongaray* (batismo). Neste ritual, as crianças de mais ou menos dois anos receberão o esperado nome que a elas atribuirá o pajé depois de consultar Nhanderú. Quando a criança aprende a falar ela toma posse, por assim dizer, do presente divino. Elas são conhecidas como assentos da alma.

Obviamente que estamos apenas ouvindo e vendo um filme. Há uma distância enorme entre o acontecimento da liturgia guarani e o que se coloca nesta obra cinematográfica. Segundo Pierre Clastres, não é raro que os informantes guarani, quando solicitados a contar seus mitos para os *jurua*, fora do ambiente ritual, acabem tomados por uma embriaguez verbal que aquele que os ouve imagina que os seus deuses falam através deles. O filme também investe numa espécie de embriaguez sonora que pode ser aproximada à dos mestres da palavra descritos por Clastres. O canto,

os sábios depoimentos, a profusão de som ambiente que se sobrepõem constantemente potencializam de tal forma o áudio que fica evidente a função que ele tem: destacar a Fala Sagrada para além da mediação cinematográfica. Haveria, portanto, uma indigenização do cinema, dispositivo técnico *juruá*, no mesmo sentido que Célia Xakriabá fala da escola, uma instituição ocidental imposta aos povos ameríndios?

A música parece ainda mais difícil de ser analisada. Os inúmeros cantos que o grupo Yy Hovy (Água Cristalina) executa merecem um estudo mais detido. Este artigo apenas dá algumas pinceladas sobre a música do começo do filme.

O violão tocado pelos Guarani tem, em geral, uma estranha função percussiva, marca o pulso de forma regular para sublinhar a subdivisão do compasso binário, como se fosse um pedal sem mudanças de acordes. Pode-se dizer que o instrumento de corda ocidental, introduzido desde a época da colônia, serve de apoio e acompanhamento aos outros elementos musicais. Daí que o solo percussivo repetitivo deste instrumento no início do filme é surpreendente. Por que ele e não o *mbaraká miri* (chocalho) ou o *anguapú* (tambor), instrumentos musicais indígenas que têm um peso enorme na mitologia guarani? Como dispositivos tecnológicos ocidentais, violão e cinema se equiparam, de modo que este poderá talvez ser apropriado pelos Guarani da mesma forma como fizeram com o violão? A analogia que podemos criar entre eles, autorizados pelo fato de o som do instrumento iniciar o filme, aponta para a necessidade de compreensão do que implica o cinema para as comunidades ameríndias, mas também para perceber que os filmes dos cineastas indígenas podem provocar uma transformação em nossa visão e entendimento do cinema.

A origem da alma, por sua vez, é uma obra cinematográfica admirável, que solicita um espectador-ouvinte que se disponha a captar, apesar da mediação do cinema, o essencial do som e das Belas Palavras que entretêm e agradam Nhanderú, e que o filme insiste em transmitir. Afinal, como diz o pajé: “Nós em nossa aldeia ainda cantamos todas as tardes. Depois disso, se um dia acabar o canto e a dança dos rezadores, se chegarem ao fim, estaremos perdidos”.





Parte **3**



Reprodução: Freepik

Línguas das Terras Altas



78

Capítulo 10 Quéchua, a bela língua dos Andes

82

Capítulo 11 Em busca do quipo perdido

84

Capítulo 12 “O passado andino também é o passado dos brasileiros”
Adrián Ilave Inca

90

Capítulo 13 Regadio nas montanhas

Ruínas de Machu Picchu, cidade do Império Inca que por séculos se manteve escondida entre as escarpas dos altos picos, na zona de transição entre os Andes e a Amazônia





Reprodução: Freepik

Capítulo 10

Quéchua, a bela língua dos Andes

La Belle Cabeleireiros é um salão de beleza situado na rua Javaés, no Bom Retiro, capital paulista, cuja proprietária, Tônia Blanco Carvajal, fala Quéchua. Ela migrou jovem para o Brasil. Em São Paulo se apaixonou por um belo rapaz, boliviano como ela, mas de origem aimará. “Não entendia nada do que ele falava”, confessa, “nem ele o que eu dizia”. Isso quando tentavam se comunicar nas respectivas línguas nativas, Quéchua e Aimará. O jeito foi usar o espanhol, que ambos haviam aprendido em escolas rurais às margens do lago Titicaca. Tônia ficou grávida e nasceu Rosa, que hoje também é cabeleireira no salão da mãe. Rosinha cresceu e se tornou fluente em português e espanhol, naturalmente, mas não em Aimará. Também dominava pouco o Quéchua. No Bom Retiro, Rosinha encontrou um argentino que falava Quéchua, como a mãe. O começo de namoro foi engraçado, pois tentavam se comunicar em Quéchua, mas ele morria de rir. A fala de Rosinha era esquisita. O Quéchua do argentino era muito diferente do que a mãe de Rosinha falava. Era melhor namorarem em espanhol, concluiu o casal.

É uma pena, pois o Quéchua é uma língua que se presta aos amantes como nenhuma outra. Pelo menos é o que diz o grande escritor boliviano, Jesús Lara Lara, para quem o idioma é plástico e vigoroso como as montanhas dos Andes, fluido como os rios que descem da cordilheira, sonoro como o vento dos vales e amplo e suntuoso como o próprio Tawantinsuyu (Império Inca). O poeta de Cochabamba demonstra o que Rosinha e seu namorado perderam: “Em castelhano se pede amor com uma forma verbal imutável:



Tônia Blanco Carvajal, que fala quéchua com sotaque boliviano, em seu salão de beleza, em São Paulo

ámame. O estado de ânimo estará no acento e no gesto com que se formula a demanda, pois a palavra se manterá em todo momento sua estrutura única. No Runasimi é diferente. *Munáway* é o equivalente do espanhol; mas é demasiado duro, descortês, ineficaz. Há que suavizá-lo, fazê-lo mais insinuante: *mamakúway*. Para pedir com doçura: *munarirway*. Se houver uma profunda ternura para demonstrar: *munarikúway*. Se for o caso de insistir: *munalláway*. Se for necessário rogar: *munakulláway*. Insistir no rogo: *munaririkulláway*. Implorar: *munaririkulláway*¹.

Essa é uma característica das línguas aglutinadoras ou aglutinantes, como – além do Quéchuá – o Nahuatl, o Mapudungun (Mapuche), o zulu, malaio, húngaro, finlandês, estoniano, turco, japonês, entre outras. De modo simples, é uma língua regular que junta (aglutina) morfemas (menor unidade semântica da língua) na mesma palavra, alterando ou acrescentando significados. O Quéchuá (ou Quíchua) é um idioma ameríndio aglutinante falado por mais de 10 milhões de pessoas, espalhadas pela região andina, do sul da Colômbia ao norte do Chile, e pela diáspora boliviana. Também é conhecido como Runasimi, Gheswa, Runakuna, Kichwas ou Ingas. Os falantes são de diferentes grupos étnicos, como Inca, Chanca, Huanca e Cañari. Fontes apontam 13 dialetos Quéchuá contemporâneos, alguns bem diferentes entre si; por isso se usa a expressão *família linguística* para se referir a eles.

O Quéchuá é uma das línguas oficiais do Peru, da Bolívia e do Equador. Nos dois primeiros países o Aymarâ também foi declarado língua oficial. Aliás, a relação entre o Quéchuá e o Aymarâ é milenar, há palavras semelhantes nos dois idiomas, embora seja evidente que se trata de matrizes diferentes. Segundo o grande escritor mestiço Inca Garcilaso de la Vega (1539–1616), a região dos Aymarâ foi conquistada pelo quinto Inca Capac Yupanqui (1300–1350). Seus habitantes falavam diversos dialetos do Aymarâ, como atesta o missionário italiano Ludovico Bertônio (1557–1625), autor de *Arte y gramática muy copiosa de la Lengua Aymara*: “Há muitas nações de índios aimarâs, como são os canchis, canas, collas, collaguas, lupacas, pacases, carancas,

charchas e outros; assim como são diferentes nos nomes, assim também são nas línguas”².

No século XV o Estado criado pelos incas ganhou um ímpeto expansionista raro na história mundial. Ele não apenas conquistava militarmente grandes territórios, como procurava assimilar os povos vencidos de todas as formas – seja por impor sua cultura, sua economia, sua religião, seja por impor sua língua, o Quéchuá. Rapidamente, o Império Inca conseguiu organizar e padronizar a vida social e econômica de uma região muito extensa ao longo e ao lado da Cordilheira, que incluía os vales e o Altiplano andino, a costa do Pacífico e as franjas da Região Amazônica a oeste. A língua imposta pelos novos dominantes foi a custa de várias outras, que simplesmente desapareceram. Segundo Garcilaso de la Vega, “cada província, digo, cada nação, e em muitas partes cada povoado, tinha sua própria língua, diferente da dos seus vizinhos; os que se entendiam em uma linguagem, tinham-se por parentes: e assim eram amigos e confederados; os que não se entendiam devido à variedade de línguas, tinham-se como inimigos e contrários e se faziam cruéis guerras, até comerem-se uns aos outros, como se fossem feras de diversas espécies”³. Calcula-se que os povos conquistados pelo Inca falavam cerca de 700 línguas.

Esse foi o panorama encontrado pelos espanhóis quando duas centenas deles, comandados por Francisco Pizarro, conquistaram o Império Inca, em 1532, com a ajuda de milhares de rebelados locais. Tinham diante de si um mosaico cultural e linguístico. No princípio, os conquistadores experimentaram muita dificuldade em aprender as línguas autóctones, o contrário parecia ser mais fácil. Há uma história saborosa contada por Garcilaso de la Vega sobre o índio Felipillo, que “aprendeu a língua sem que ninguém o ensinasse, só de ouvir falar os espanhóis; as palavras que

1 LARA, Jesús. **De la literatura de los Quéchuas** (1961), obra citada por CARRILLO, Francisco. **Literatura Quéchuá Clásica**. Lima: Editorial Horizonte, 1986, p. 155-156.

2 POTTIER, Bernard. **América Latina en sus lenguas indígenas**. Caracas: Unesco/Monte Avila Editores, 1983, p. 25.

3 *Ibidem*, p. 24.

mais de ordinário ouvia eram as que usavam os soldados bisonhos, prometo tal, juro tal e qual e outras semelhantes ou piores... tal e tão venturoso foi o primeiro intérprete que teve o Peru. Sobre a sua interpretação é de saber que a fez mal e de sentido contrário, não porque quisesse fazer maliciosamente, senão porque não entendia o que interpretava e dizia como um papagaio. Para dizer “Deus Trino e Uno”, disse “Deus três e uno são quatro”, somando os números para dar-se entender”...⁴

A cidade de Lima foi fundada por Pizarro em 1535. No ano seguinte, havia somente três indígenas servindo como intérpretes aos colonizadores, mas em 1570 há registros de que a cidade de Quito já contava com mais de cem intérpretes. Dez anos antes, havia sido publicada a *Arte de la lengua general de los índios de los Reynos del Perú*, a primeira gramática da língua quéchua, escrita pelo frei dominicano Domingo de Santo Thomás, que havia vindo com Pizarro trinta anos antes. Em 1568 os jesuítas fundaram o Colegio San Pablo de Lima. Logo em seguida se tornaria a primeira instituição a ter uma cátedra de ensino do Quéchua.

Tanto a coroa espanhola quanto os missionários católicos haviam entendido que a melhor forma de incorporar a incrível estrutura administrativa inca ao Vice-reino do Peru, bem como catequizar os índios era mantendo e incentivando o uso da língua geral do Império Inca, o Quéchua. Com isso, essa língua não só não regrediu, igual a várias outras, como se desenvolveu e se expandiu. Mas acentuou o processo de morte de tantos outros falares.

⁴ *Ibidem*, p. 27.

Reprodução: Freepik

A apurada tecnologia urbanística dos incas, nos vários platôs artificiais criados para suportar as construções em pedra granítica de Machu Picchu





Capítulo 11

Em busca do quipo perdido

O sistema quipo de computação foi desenvolvido pelas culturas andinas muito antes da chegada dos conquistadores espanhóis no século XVI. Era uma forma de computar dados relevantes para a administração de um império gigantesco, como o Inca, que se estendia pelos dois lados da cordilheira, em quase toda a sua extensão. Por meio de um conjunto de cordões, atados a uma corda principal, o *quipomayuq* (espécie de escriba, que sabia atar e ler as cordas, responsável pela notação, leitura e interpretação dos quipos) contabilizava os inventários, a tributação, os dados de engenharia, do exército, da população (censo) e da produção agrícola, entre outros. Por ser uma “escrita” ao mesmo tempo tridimensional e visual, o intérprete usava o tato e a visão para lê-la.

Todos os elementos constitutivos do quipo tinham um significado, inclusive os diferentes comprimentos e diâmetros dos cordões. Um quipo podia ser construído com materiais de origens diversas. Por exemplo, alguns cordões eram feitos de lã de lhama ou de alpaca, outros de fios de algodão. Havia também as tiras de fibras do organismo de animais. Esses cordões eram tingidos por pigmentações coloridas e a cada cor se atribuía um sentido específico. Quanto à notação de números, ela era feita por um jogo de vários tipos de nós em diferentes posições. Usava-se o sistema decimal. Intérpretes modernos entendem que os grupos de nós próximos à atadura no cordão principal representavam a casa dos milhares; em seguida, viriam as centenas, depois as dezenas e por fim as unidades. Mas essa forma de contar os quipos não é totalmente aceita.

Os pesquisadores Marcia e Roberto Ascher, da Universidade de Michigan, por exemplo, propuseram uma ou-

tra interpretação. Após analisar cuidadosamente muitos quipos sobreviventes (há cerca de 900), eles concluíram que o nó de uma só volta vale dez (e seria representado por um *S* no que eles chamam de Sistema Ascher); o nó em forma de oito vale um (e seria representado por um *E*), e cada volta de um nó vale uma unidade até 9 (e seria representado por um *L*). Por fim, o zero seria um espaço maior sem nó, representado por um *X*. Assim, o número 503, por exemplo, seria *escrito* no quipo por meio de um cordão que teria cinco nós de uma só volta, seguido de um espaço maior sem nó e três nós sobrepostos. A notação no Sistema Ascher seria $5S, X, 3L$ ¹.

Uma corrente de pesquisadores defende que o quipo é, na verdade, uma linguagem abrangente que vai muito além dos números. “O quipo poderia ser considerado um sistema de escrita no sentido mais amplo da palavra: um determinado conjunto de sinais visuais (ou táteis) ordenados para conter significados”, explica Gary Urton, do Departamento de Antropologia de Harvard² – um sistema comparável ao usado nos códices mesoamericanos. Conforme mostra o historiador Eduardo Natalino dos Santos, a especialista em arte latino-americana e nas pinturas dos códices pré-colombianos, Elizabeth Hill Boone, vai em outra direção, mas parecida: ela trabalha o conceito de escrita semasiográfica, uma técnica não fonética para comunicar, sem o uso da palavra de determinada língua (como as notações musical e matemática, os emojis etc.). A semasiografia seria um sistema muito apropriado a caldeirões de culturas e línguas como a Mesoamérica e a região andina. Pensando nisso, Boone “propõe que uma definição mais ampla de escrita deva envolver não só os manuscritos do México central e de Oaxaca, mas também os quipos andinos”³.

Quipo ilustrativo, elaborado pelo artista peruano Adrián Ilave Inca

Recentemente Sabine Hyland, da Universidade St. Andrews, do Reino Unido, descobriu o que ela chamou de uma combinação de quipo fonético com ideográfico. Ela estudou dois quipos encontrados em uma antiga igreja de San Juan de Collata, um esquecido vilarejo dos Andes centrais peruanos. Percebeu que eles “vieram em 95 combinações diferentes de cor, tipo de fibra e direção de camada. Isso está dentro da faixa de símbolos tipicamente encontrados em sistemas de escrita silábica”. A partir dessa constatação e por meio de tentativas e erros, Hyland identificou o nome de dois clãs envolvidos numa revolta inca do século XVIII. Seriam aqueles quipos cartas ou documentos secretos da rebelião?⁴ Ela ainda não conseguiu decifrar o resto, mas não tem dúvida de que a arte do quipo foi preservada de alguma forma nos primeiros séculos de dominação espanhola. E que pode ter evoluído no contato com o colonizador. “Ainda que tenham sido influenciados pelo alfabeto, é perturbador que essas pessoas tenham inventado uma forma tátil de escrita”, conclui Hyland.

De fato, um grupo de etnógrafos contemporâneos acredita que existiam dois tipos de quipos circulando nas culturas andinas, o contábil e o narrativo. Este último provavelmente incluía as histórias dos povos, as crônicas das guerras, os mitos fundadores, os cantos e calendários religiosos, os poemas contemplativos e muito mais. Numa espécie de excitante corrida, eles estão atrás do “quipo de Roseta” perdido, que quebrará o código e revelará detalhes insuspeitos do fascinante mundo andino pré-colombiano.



Foto: Renata Portella

1 ASCHER, Marcia & Robert. **Code of the Quipu: A Study in Media, Mathematics, and Culture.** University of Michigan Press: Ann Arbor, c. 1981. ISBN 0-472-09325-8. Citado em https://pt.wikipedia.org/wiki/Quipo#cite_note-3. Acessado em 19 de julho de 2019.

2 URTON, Gary. **Quipu.** Santiago: Museu Chileno de Arte Precolombino/ Universidad de Harvard, 2003. p. 19. Citado por SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Tempo, espaço e passado na Mesoamérica: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009, p. 92.

3 BOONE, Elizabeth Hill. **Stories in red and black.** Austin: University of Texas Press, 2000. Citado por SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Tempo, espaço e passado na Mesoamérica: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009, p. 92, nota 115.

4 COSSINS, Daniel. We thought the Incas couldn't write. These knots change everything. **Revista Newscientist**, 26/9/2018. Disponível em: <https://www.newscientist.com/article/mg23931972-600-we-thought-the-incas-couldnt-write-these-knots-change-everything/>. Acessado em 19 de julho de 2019.

“O passado andino também é o passado dos brasileiros”

Depoimento de Adrián Ilave Inca*

Obrigado a todos pelo convite para falar desses temas. É um prazer falar sobre eles, por fazerem parte de minha identidade – e da identidade dos brasileiros também. O passado andino também é o passado dos brasileiros porque fazemos parte de um continente só, América do Sul, e somos todos herdeiros desse passado.

O passado da América é o nosso passado comum porque, de alguma maneira, houve uma influência dos Andes no Brasil. Vejo algumas palavras da língua aqui do Brasil que vêm do Quéchua, vêm do Aimara – como pampa, gaúcho, chácara, charque – palavras de que muitas vezes não conhecemos a raiz cultural. Isso é muito interessante para mim porque se a colonização das ideias foi muito chocante, também de alguma maneira nos uniu. Perdemos muitas coisas, mas ganhamos outras.

Quero falar principalmente do quipo. Mas quero lembrar que muitas sociedades acham que o sistema de comunicação se dá por meio da escrita, mas não é bem assim. Aqui na América do Sul tivemos alguns sistemas de comunicação diferentes: o quipo, a *yupana*, o *tokapu* e a *quillca* – quatro tipos de sistemas de comunicação andinos.

Para entender uma sociedade temos que entender seus princípios. Os princípios dos andinos eram diferentes dos europeus. Diz-se que, quando Atualpa foi capturado por Pizarro no século XVI, teria comentado com seu secretário: “se os europeus tivessem trazido somente tesouras e espelhos, poderiam levar todo ouro que havia”. Isso porque os princípios das duas sociedades eram diferentes. Quando

Pizarro ameaça Atualpa e propõe que ele dê todo o ouro e toda a prata em troca de sua liberdade, o Inca concorda muito facilmente – porque para os incas o ouro e a prata não tinham o mesmo valor que podia ter o tecido.

Isso, que aparentemente não tem a ver com o tema central, é para que saibam que o tecido é o DNA da gente dos Andes. O tecido é o objeto mais precioso na cultura andina. Ainda que o ouro e a prata tivessem seu valor mágico, é o tecido que nos identifica como nação.

Com o tecido se comunicaram muitas coisas – e um exemplo foi o quipo (que em língua quéchua significa “nó”). É um sistema de comunicação andina que envolve matemática, cor, forma e tato e sua leitura dependia de muitos detalhes. Sua estrutura é composta por uma corda-mãe na qual são amarradas outras cordas primárias, com diferentes torções, nós, cores e significados próprios. Dessas cordas primárias pendiam outras, secundárias, com diferentes torções, nós, cores. Ou seja, em uma corda sempre era possível pendurar outras. A leitura é feita conjuntamente, de tudo ao mesmo tempo – a cor, a corda, a forma e posição dos nós. É bem diferente do sistema de comunicação que usamos e conhecemos. O engenheiro britânico William Burns, estudioso dos quipos, disse que se tratava de um sistema gráfico, uma espécie de abreviatura de um sistema alfanumérico, para representar situações.

Na famosa obra *Primer nueva corónica y buen gobierno*, o cronista e artista indígena Guamán Poma de Ayala retratou os *quipokamayoc* (leitores de quipo) em diferentes dese-

nhos muito interessantes. Segundo ele, os *quipokamayoc* tinham várias funções: matemáticas, históricas, astronômicas, aritméticas e geográficas. Estamos falando, portanto, de um instrumento multifacetado, que podia comunicar qualquer tipo de coisa.

Tenho aqui anedotas de alguns cronistas coloniais que tentei traduzir para tornar fácil de entender como os quipos eram vistos naqueles tempos – é difícil traduzir do espanhol do século XVI para o português contemporâneo. Falemos do Frei José de Acosta¹, quando conheceu os *quipokamayoc*, em 1590. Ele escreveu: “Os quipos são memórias ou registros feitos de cordas e nós em cores, que significam coisas diversas. É incrível o que eles conseguem fazer com esse instrumento. Porque assim como fazemos nos livros, eles podem descrever histórias, leis, cerimônias, cantos e até rodas de negócios. Tudo isso substituí o livro, com tanta dedicação que espanta”. Outra anedota vem do espanhol Cieza de León², o famoso cronista peregrino, como o chamamos. Ele, ao ver como o *quipokamayoc* lia uma série de coisas, pergunta: “O que está fazendo, bruxaria?”. Ao que o leitor de quipo responde: “Não é bruxaria, estou lendo. Você fala com seu objeto [o livro] e eu falo com o meu”. Ele tentou explicar para o cronista como se lia, mas este não quis saber nada mais – naquela época qualquer coisa que não se baseasse na Bíblia não era bem vista, era considerada heresia.

Mas saibam que a conquista dos incas não foi cem por cento rápida nem drástica. A transição entre a invasão e a conquista final durou de 50 a 100 anos. Os espanhóis não podiam chegar, tirar tudo, desfazer todo o sistema político e governar 12 milhões de pessoas, desde a Colômbia até o Chile; eles mantiveram o sistema inca de alfabetização, de produção econômica e o sistema político. Quando o famoso vice-rei Francisco de Toledo³ chegou ao Peru, em 1570, viu que os indígenas e os grandes oficiais da economia política imperial inca usavam o quipo para tudo. Então ele pediu aos evangelizadores que incluíssem nas cordas canções, cantos e orações; também ordenou que o sistema continuasse a ser usado, para garantir o controle econômico e político

de toda a região, chamada pelos europeus de Império da Nova Castilha.

Mas em 1583, o Terceiro Concílio de Lima proibiu o uso dos quipos, porque muitos religiosos católicos afirmavam que os indígenas os usavam como instrumento de idolatria, pois eles guardavam histórias e rituais. E até temiam que os indígenas mandassem quipos para Espanha, denunciando os abusos que estavam sendo cometidos aqui na América. Em 1622, entretanto, no livro chamado *Ritual formulário – e instrução de padres*, o pároco Juan Pérez Bocanegra, da Igreja São Pedro de Andahuaylillas, na periferia de Cusco, escreveu que, mesmo proibidos desde 1583, os quipos continuavam nas mãos dos indígenas quando eles iam se confessar. Os pecadores iam ao confessor com seus quipos: eles os pegavam, liam as cordas e os nós com seus dedos e, então, diziam o seu pecado.

Além dessa forma de comunicação dos quipos, também existiam os *tokapos* – que eram desenhos quadrados, multicoloridos, formando fileiras e colunas, tecidas em teares de *kumbi*, tecido fino e precioso que só imperadores e membros das famílias reais usavam. Nesses *tokapos* escreviam-se labores com um tipo de codificação para o tecido feito em tear. Têm se encontrado muitos deles, como os famosos *unkus*, como eram chamadas as camisetas incaicas clássicas.

Existia também a *yupana*, uma tábua com divisões internas e pontos, que era a calculadora inca, uma espécie de ábaco chinês, como dizia o conhecido Inca Garcilaso de la Vega⁴.

* Historiador e artista plástico peruano radicado em São Paulo.

1 José de Acosta (1540–1600) jesuíta espanhol que realizou importantes missões na América a partir de 1571, quando chegou ao Peru. É autor da *Historia natural y moral de las Indias*, obra em 7 volumes em que abordou tanto a natureza como os costumes dos povos originários.

2 Pedro Cieza de León (c. 1520–1554), autor de *Crónicas del Perú*.

3 Francisco Álvarez de Toledo (1515–1584).

4 O peruano Inca Garcilaso de la Vega (1539–1616), também conhecido por El Inca, escreveu *Comentarios reales de los incas* (ou *Primera parte de los comentarios reales*).



Túnica inca em fios de algodão e lã, exemplo da sofisticada arte da tecelagem nas culturas andinas. Para alguns pesquisadores, a padronagem conhecida por tocapo (decoreção geométrica, tecida em pequenos quadros, no centro desta peça) era uma forma de escrita, um sistema de comunicação gráfica perdido. Há também tocapos pintados na cerâmica e em objetos de madeira
Dimensões: 92,7 x 72,1 cm. Período: século XVI.
Origem: sul do atual Peru.

Com esse instrumento eles conseguiam fazer todo tipo de cálculo, soma, subtração, multiplicação, até divisão. O cronista Frei José de Acosta também escreveu sobre esse tipo de ábaco, que ele chamou de *yupana* (que significa “contar” – então *yupanakamayoh* seria “contador”). “Essa sorte de *yupanas* em que usam grãos de milho, é coisa que espanta porque, de uma conta muito embaraçada que normalmente faria um contador de pluma, eles pegam, tiram e colocam uns tantos grãos daqui para lá, trocam para o outro lado, trocam três... E, sem margem de erro, não erram uma vírgula. É uma coisa exata e pontualíssima que a gente só consegue com pluma. Se este não é um engenho desses homens, que são bestas [como os colonizadores se referiam aos indígenas], podem julgar como quiserem, mas eu julgo e vejo é que eles têm grandes vantagens”.

Pelas crônicas sabe-se que os quipos podiam ser lidos por qualquer tipo de língua – e quando os espanhóis chegaram, existiam mais de 300 línguas no império incaico. Ter uma boa comunicação era necessário para o domínio de todo aquele enorme Estado; como fazer para se comunicar e tentar unificar um império com tal diversidade de línguas? Com o quipo os Incas conseguiam, através de cordas e com um só instrumento, globalizar sua comunicação com diferentes línguas.

Segundo os espanhóis, quando um *quipokamayoh* chegava a um povoado que tinha uma língua completamente diferente do Quéchua, ele conseguia se comunicar através do quipo. Estamos diante de objetos que comunicavam não só histórias ou comunicação verbal, também eram parte do sistema econômico do Estado. Estamos falando de um sistema universal de comunicação, que ainda não deciframos, não sabemos o que é.

O quipo é como um resumo de vários tipos de registros... É uma corda-mãe, horizontal e principal que, dependendo da cor e da torção, equivalia a um nobre ou a um sistema notável ou a uma história. Estamos diante de uma primeira diferença: a matéria-prima. Se a corda era feita de lã de vicunha, ela se referia ao imperador; se era de

lã de alpaca ou de outro animal mais comum, se referia a gente de menor importância. Da corda-mãe saem as cordas primárias e, destas, as secundárias, sendo possível sempre pendurar outras. Então, segundo os estudos dos cientistas, um quipo podia conter até oito milhões de misturas e conjunções linguísticas.

Por que a gente não consegue decifrar esse tipo de comunicação andina, por que ela é difícil de entender? Porque o Quéchua, o Aimara ou qualquer língua que falamos atualmente no Peru, na Bolívia, no Chile, no norte da Argentina ou no Equador, não é mais cem por cento indígena. O que a gente fala é o “quechanhol”, uma mistura de Quéchua e Aimara com o espanhol.

É preciso considerar também que há misturas mais antigas, pois o Quéchua não foi a língua original dos incas, que chegaram a Cusco falando Pukina. Cusco era então uma pequena cidade chamada Acamama, palavra aimara, língua que nasceu nos Andes e depois se espalhou por Peru e Bolívia. Quando conquistaram Cusco, os incas começaram a falar Pukina em casa e Aimara fora – como eu, que falo espanhol em casa e, quando estou fora de casa, falo português. Quando saíram a conquistar o resto da América do Sul, viram que o Quéchua era uma língua majoritária, e começaram a misturar o Quéchua com o Aimara e o Pukina. Até hoje há palavras em Quéchua que se originam do “pukina quechuizado”, do “aimara quechuizado”, todas essas misturas. E quando chegaram os espanhóis, juntou-se a língua espanhola... Os espanhóis tentaram alfabetizar em Quéchua, mas usando a estrutura gramatical espanhola – o que provocou muitas duplicações espanhol-quéchua.

Assim, até hoje temos muitos problemas para decifrar e entender a cosmovisão andina. Nela, por exemplo, o conceito de Deus criador de todas as coisas não existe, o que existe são deuses vivificadores. Nem a palavra Deus existe nos Andes, lá há a palavra *huaca* que significa “sagrado”. Por isso é difícil entender ou decifrar um quipo usando as línguas originárias tal como são faladas hoje. Naquela época havia uma maneira de pensar diferente, uma maneira de

se expressar diferente, uma estrutura gramatical completamente diferente. O que a gente pode decifrar atualmente são os quipos numéricos. Sabemos que uma corda começa a partir das unidades até os milhares, de baixo para cima – e a *yupana* funciona no mesmo sistema, possivelmente junto com ele, mas só para o caso da matemática.

Para finalizar, saibam que o quipo não é uma invenção inca: no sítio arqueológico de Caral, perto de Lima, foi encontrado um quipo feito de palha, com mais de 6 mil anos. Também há quipos de outras culturas que não usavam o sistema de nós, apenas cores. Estamos falando de um sistema de linguagem e de comunicação realmente muito antigo, ancestral, que foi se aperfeiçoando com o correr dos séculos. Dizia-se que a *maskaypacha*, a coroa que o Inca usava, uma rica borla de lã vermelha tecida com fios de ouro, tinha todas as cores possíveis porque essa era uma maneira de dominar o mundo. Estamos falando de uma cultura enraizada na cor e no tecido, uma cultura com princípios diferentes, que os europeus nunca conseguiram entender e que, até hoje, continua sendo um mistério.



Túnica inca tecida em fibra de algodão e camelídeo (lhama e alpaca). Esta padronagem, chamada de Chave Inca, era comum no Império. As técnicas de tecelagem eram muito valorizadas pelos nobres e, com seus padrões específicos, eram cultivadas por artesãos escolhidos, treinados em oficinas e mantidos pelo Estado
Dimensões: 85,1 x 76,2 cm. Período: c. 1400-1540 d.C.

Reprodução: Acervo The Cleveland Museum of Art





Capítulo 13

Regadio nas montanhas

Um dito popular peruano diz que “mais da metade dos alimentos que atualmente o mundo consome foi desenvolvida pelos camponeses andinos”. Pode ser exagero, mas os antigos povos habitantes dos planaltos intermontanhas da Cordilheira dos Andes domesticaram, cultivaram e desenvolveram alguns dos itens alimentícios que hoje raramente faltam nas mesas das pessoas no mundo todo, tais como a batata, a batata-doce, o milho, o feijão, a mandioca, o amendoim, a abóbora, o tomate, o cacau, a quinoa, além do urucu, da coca, do tabaco e do algodão (muito usado nas Américas e na Ásia há milhares de anos). Alguns desses alimentos se originaram na Amazônia, outros foram domesticados na Mesoamérica um pouco antes, mas quando as sementes chegaram aos agricultores do altiplano, as plantas foram aprimoradas, tornaram-se mais resistentes à variação climática, cresceram e se subdividiram, como no caso dos 240 tipos de batatas andinas.

Os camponeses andinos cultivavam cerca de 700 espécies vegetais em um terreno que não era dos mais favoráveis. Segundo o arquiteto Célio Bermann, “as técnicas agrícolas desenvolvidas pelos incas surgiram da necessidade de criar áreas de cultivo que superassem os problemas de abastecimento de água, erosão dos solos e a instabilidade climática, num território caracterizado por uma geografia extremamente acidentada e a existência de uma grande variedade de zonas ecológicas. O plantio era feito em terraços, onde usavam a adiantada técnica das curvas de nível, sendo os primeiros a adotar o sistema de irrigação. Varas afiadas e arados revolviam o solo”¹. Afinal, era preciso alimentar cerca de 20 milhões de pessoas, a população estimada do Império Inca no início do século XVI.





Darcy Ribeiro, em seu monumental estudo da “antropologia da civilização” (cinco volumes), classifica a experiência inca (a exuberância de sua agricultura, o alto padrão de controle e organização social, sua arte e cultura) de “império teocrático do regadio”. Trata-se de uma formação imperial, caracterizada pela tecnologia de irrigação (regadio) que desenvolve, além de sofisticada engenharia hidráulica, a metalurgia do cobre e do bronze e a técnica de construção por meio do corte e deslocamento de pedras, além da invenção de um sistema de notação próprio (o quipo). Pela tipologia criada por Darcy Ribeiro no livro *O processo civilizatório*, o Império Inca está na mesma categoria das antigas civilizações da Mesoamérica, da Mesopotâmia, da Índia e da China, pois, como elas, respondeu aos desafios técnicos, econômicos, sociais, políticos e culturais da melhor maneira que lhe era possível naquele período histórico.

1 BERMANN, Célio. Mundo Inca: a beleza e a inteligência sustentável dessa civilização. *Casa Abril*, 20/12/2016. Disponível em: <https://casa.abril.com.br/bem-estar/mundo-inca-a-beleza-e-a-inteligencia-sustentavel-dessa-civilizacao/>. Acessado em 20 de julho de 2019.

Reprodução: Pixabay

A área reservada para a agricultura, do lado oposto à área urbana de Machu Picchu, foi construída em curvas de nível com grandes armazéns para guardar os alimentos depois da colheita

A Pirâmide do Intihuatana, no centro da foto, ao fundo, construída em degraus na encosta íngreme, possivelmente era usada como observatório astronômico e local de culto às montanhas sagradas que circundam Machu Picchu

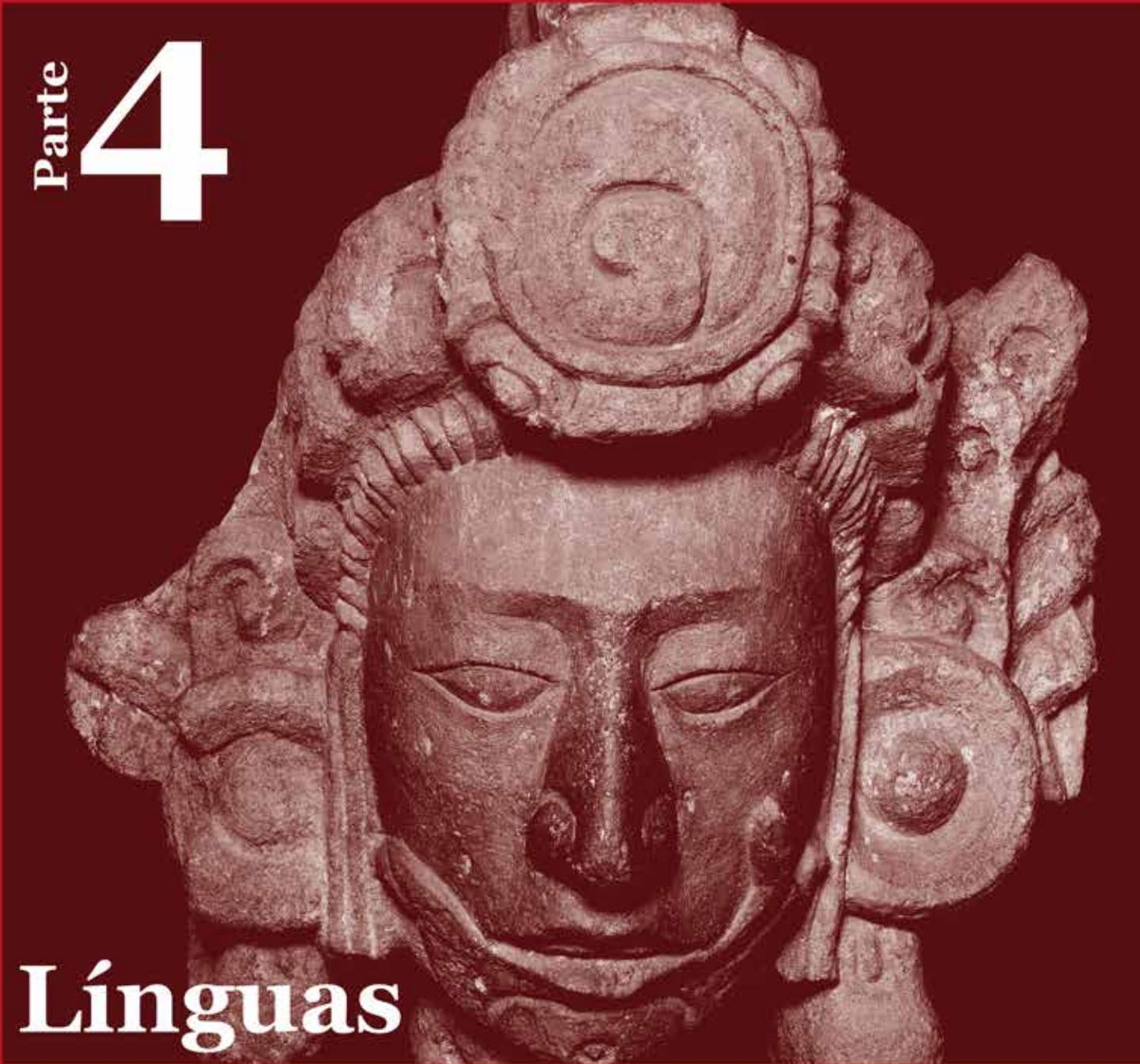




Reprodução: Freepik

Parte **4**

**Línguas
da Mesoamérica**



Reprodução: Acervo The Cleveland Museum of Art

- 
- 96** **Capítulo 14** Mesoamérica: sistemas de escritura pré-hispânica
Ana Cristina de Vasconcelos Lima
- 100** **Capítulo 15** O mundo maia
- 114** **Capítulo 16** O *Popol Vuh* e a língua quiché como elementos de resistência
Daniel Grecco Pacheco
- 118** **Capítulo 17** *Popol Vuh*, esplendor da palavra antiga dos maia-quiché
- 122** **Capítulo 18** A preservação da palavra antiga (*obertzih*) e o *Popol Vuh*
Fernando Torres Londoño
- 126** **Capítulo 19** A volta da Serpente Emplumada
- 132** **Capítulo 20** Sob o quinto sol
- 134** **Capítulo 21** O exuberante *Códice Borbónico*
- 136** **Capítulo 22** A língua nahuatl e a conquista espanhola
Eduardo Henrique Gorobets Martins
- 139** **Capítulo 23** A língua nahuatl hoje
Ana Cristina de Vasconcelos Lima
Eduardo Henrique Gorobets Martins

Mesoamérica: sistemas de escritura pré-hispânica

Ana Cristina de Vasconcelos Lima*

Em 1943, Paul Kirchhoff propôs a delimitação da macrorregião da Mesoamérica. Tal macrorregião era limitada ao norte do México pelos rios Pánuco e Sinaloa, e, ao sul, estendia-se pelos atuais territórios de Guatemala, El Salvador e Belize, e porções ocidentais de Nicarágua, Honduras e Costa Rica. O termo Mesoamérica, mais do que uma delimitação geográfica, faz referência a uma série de características culturais e a uma história compartilhada entre suas antigas populações. Dentre elas estão o cultivo de milho como base da alimentação, a produção de papel e *pulque* (uma bebida fermentada), as práticas de autoflagelação e sacrifícios humanos, o jogo de pelota, o cultivo de cacau, a construção de pirâmides escalonadas e o uso de armas confeccionadas com obsidiana. Ainda dentro dessa série de características destacava-se o uso de ciclos calendários e de sistemas de notação e escrita.

Os exemplos mais antigos conhecidos dos sistemas de notação mesoamericanos provêm da região sul: do Vale de Oaxaca, passando pelo istmo de Tehuantepec, e também a região olmeca, de Veracruz–Tabasco. Nessas regiões, no período conhecido como pré-clássico intermediário ou formativo médio (1200–400 a.C.), surgiram os primeiros exemplos de notação e escritura. Essas primeiras mostras representavam, principalmente, cenas de cativos de guerra e senhores governantes investidos com suas insígnias de poder, tais como bastões de mando, toucados e sandálias. Esses exemplares antigos de notação foram representados em grandes monumentos em pedra, posicionados em locais públicos e de destaque de centros urbanos da

época, como o Monumento 3 de San José Mogote, Oaxaca (*circa* 600–500 a.C.), ou do Monumento 13 de La Venta, Tabasco (*circa* 500–400 a.C.).

Apesar do número reduzido desses exemplos mais antigos, a importância dos achados arqueológicos desse período deve-se às características que seriam comuns aos sistemas de escritura e notação mesoamericanos desde seus primórdios até a época colonial e à chegada dos castelhanos. Algumas dessas características comuns são: a combinação entre pintura e glifos, que representavam ideias, sons, palavras, nomes de lugares e nomes de pessoas; a importância do sistema calendário e da contagem do tempo em ciclos; a relação estreita entre a produção da escritura e as elites dirigentes¹.

É importante salientar que, apesar de possuírem características comuns, como as acima citadas, tais sistemas de escritura tinham grandes particularidades que os distinguiram entre si. A região da Mesoamérica, devido a sua diversidade política, cultural e linguística, foi também um cenário muito diverso do ponto de vista de seus sistemas de notação. Esses sistemas possuíam formatos particulares para sua escrita, diferentes suportes onde foram plasmados sentidos de leitura distintos. Esses sistemas também não tiveram nem a mesma abrangência espacial e temporal, ou seja, cada um deles foi utilizado em regiões específicas durante certo período de tempo, guardando assim suas particularidades históricas.

Alguns dos exemplos mais conhecidos entre os sistemas de escritura mesoamericanos é o maia. Esse sistema de

escritura distribuiu-se pela região sudeste mesoamericana (atuais estados mexicanos de Chiapas, Campeche, Tabasco, Quintana Roo e Yucantán, bem como a região que hoje corresponde a Guatemala, Belize e porções de Honduras e El Salvador) durante o período clássico (200–900 d.C.) até tempos coloniais. Os maias, apesar de serem conhecidos por alguns traços culturais e arquitetura bem característicos, nunca foram povos unificados politicamente, mas durante alguns períodos a competição entre as cidades maias gerou muitos textos sobre suas elites governantes, que chegaram até os dias atuais por meio de seus monumentos e objetos.

Dentre os sistemas de notação mesoamericanos, o sistema maia é conhecido pelo amplo uso de glifos logográficos e fonéticos, isto é, signos que representavam majoritariamente o som de uma palavra completa ou fonemas, geralmente sons de sílabas. Dessa maneira, uma palavra poderia ser representada de diversas formas. Tais glifos, por sua vez, eram organizados em pares de colunas e sua ordem de leitura geralmente era feita da esquerda para a direita, e de cima para baixo.

Como mencionado anteriormente, a notação de tipo calendário era fundamental nos registros mesoamericanos. No caso maia, além dos ciclos que eram comuns a outros sistemas, tais como a contagem de ciclos de 260 dias (mais ligado ao ciclo agrícola), e de 365 dias (ciclo solar), também era utilizado um sistema conhecido como conta longa, que vigorou sobretudo durante o período clássico. A conta longa era um sistema de contagem vigesimal dos dias, que estipulava uma data específica à qual todos os outros ciclos se relacionavam. No caso da região maia, essa data seria o equivalente no calendário gregoriano a 11 de agosto de 3114 a.C. e, assim, todas as contagens eram feitas a partir desse marco inicial temporal.

Entre os maias, esse sistema de notação foi plasmado sobre estelas (grandes monumentos em pedra posicionados em locais públicos), edifícios, cerâmicas, combinando representações pictóricas aos glifos logográficos ou fonéticos. A importância desse sistema de escritura é tão fundamental

para os estudiosos dessa região que o abandono do sistema da conta longa e da confecção de estelas na área maia entre 700 e 900 d.C. marcou, para os especialistas, o fim do chamado período clássico, apesar desse sistema de escrita ter se mantido vivo até a época colonial. Durante o período pós-clássico, imediatamente anterior à chegada dos espanhóis à região, esse sistema de escrita foi transcrito também em códices.

Os códices eram manuscritos produzidos por meio de vários segmentos, de peles de animais ou em papel *amatl* (material processado a partir da casca de uma árvore do tipo fícus e de outras plantas nativas) unidos. Esses segmentos de pele ou papel eram cobertos com estuque e suas superfícies eram uniformizadas, para receberem a pintura. Possuíam formas diversas, mas as mais comuns, no que se refere aos códices pré-hispânicos, eram dobradas à maneira de biombo ou sanfona, com folhas quadrangulares.

A produção desses manuscritos e a utilização do sistema de escritura pictográfico, que explicaremos a seguir, são algumas das produções mais distintas do período pós-clássico (900–1521 d.C.), sobretudo da região de Mixteca–Puebla, atuais estados de Puebla e Oaxaca, no México. O sistema de escrita pictográfico combinava representações pictóricas ou figurativas (ou seja, pintura) com glifos ideográficos (que representavam ideias) e glifos fonéticos (que representavam sons). Com essa combinação entre pintura e glifos eram conformadas informações de tipo calendário, numérico, toponímico e antroponímico. Tal sistema de notação também é conhecido como mixteco-nahua, pois diversos povos de região da Mixteca, em Oaxaca, bem como diversos povos de língua nahuatl, da região do Centro do México, utilizaram-se amplamente desse sistema no período pós-clássico.

* Mestre em História Social pela USP, coordena o Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos da Universidade de São Paulo (CEMA/USP).

1 MARCUS, Joyce. **Mesoamerican writing systems**. Propaganda, myth and history in four ancient civilizations. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Diferentemente do sistema maia, em que predominavam os glifos fonéticos e, portanto, representavam uma língua específica, no sistema pictográfico, ou mixteco-nahua, as pinturas e glifos ideográficos eram predominantes. Ou seja, era um sistema que, por não representar uma língua específica, permitia que povos de distintas línguas pudessem utilizá-lo desde que fossem conhecidos seus princípios de leitura e as convenções do sistema. Seu sentido de leitura variava mas, no período pré-hispânico, geralmente iniciava-se da direita para a esquerda, sendo guiado pela contagem do ciclo calendário de 365 dias; no caso dos códices, as narrativas também eram orientadas por linhas vermelhas.

Além dos próprios códices, essa tradição de escrita empregava ainda outros suportes, tais como pinturas murais, ossos entalhados, baixos relevos e cerâmicas, conhecidas como vasos-códice. Esse sistema de escritura perdurou em tempos coloniais e foi utilizado nesse novo contexto como uma ferramenta política pelas elites indígenas para atestar a antiguidade de seu poder e contar suas próprias histórias, transformando ao longo do tempo suas tradições de pensamento, história e escrita.

Conclusões

Longe de tentar classificar os sistemas de notação ameríndios mesoamericanos na categoria de escrita, entendida como estritamente fonética, defendemos a ampliação do entendimento dessa categoria de comunicação. Neste ensaio, o uso do termo escritura refere-se a sistemas de comunicação com gramática, vocabulários, significadores, sentido de leitura e estruturas próprias, estabelecidas por convenções sociais, que são explicados através de contextos políticos e sociais específicos.

Além dos dois sistemas brevemente apresentados, devido a sua grande diversidade cultural, a Mesoamérica possuiu outros sistemas de escritura em diferentes tempos e regiões, como a escritura zapoteca, olmeca, ñuine, entre outros. Celebrando o Ano Internacional das Línguas Indígenas, instituído pela Unesco, e os esforços para a valorização e

preservação dos idiomas ameríndios, este ensaio apresentou uma breve introdução à diversidade cultural indígena por meio dos antigos sistemas de notação e escritura mesoamericanos, valorizando essa herança histórica – que segue viva na cultura e nas línguas das populações indígenas atuais.



Reprodução: Acervo The Cleveland Museum of Art

Estela em calcário que celebra uma mulher da nobreza da cidade maia de El Perú (250-900 d.C.), também chamada de Waka'. Situadas em lugares públicos e centrais, as estelas registravam com imagens e escrita hieroglífica marcos do mundo maia, festas religiosas, conquistas, dinastias e a passagem do tempo. Dimensões: 274,4 x 182,3 cm. Período: clássico (200 a.C.-1000 d.C.). Origem: Petén, Guatemala



Capítulo 15

O mundo maia

Em termos geológicos, não faz muito tempo que terminou a última Era do Gelo: aproximadamente 11 mil anos. Anteriormente, o nível dos oceanos havia baixado em média 100 metros – e isso durou milênios – deixando descoberta entre as Américas e a Ásia uma faixa de terra de 1.800 quilômetros de extensão, denominada Beríngia (atual Estreito de Bering). Para a maioria dos cientistas, foi por essa ponte que chegaram os primeiros habitantes do nosso continente. Quando, não se sabe ao certo, e as teorias divergem. Há os que, como o bio-antropólogo Walter Neves, do Laboratório de Estudos Evolutivos e Ecológicos Humanos da USP, dizem que foi há 15 mil anos, baseados em estudos genéticos. Já a antropóloga Niède Guidon, da Fundação Museu do Homem Americano, defende que encontrou artefatos humanos de mais de 40 mil anos na Serra da Capivara, no Piauí. Para ela, o homem chegou também pelo mar, vindo da África e da Oceania. Importa dizer que seu método de datação não é completamente aceito por uma parte da comunidade científica.¹

Se há uma diversidade de hipóteses sobre o povoamento original das Américas, que dirá da multiplicidade linguística do nosso continente. Levas e levadas de *homo sapiens*, provavelmente durante milênios, foram chegando ao território, explorando-o como podiam e se estabelecendo onde era bom. Os sítios arqueológicos revelam que os crânios mais antigos – como a famosa Luzia – tinham morfologia africana. Mas com o passar do tempo foram substituídos por pessoas com aspectos mongolóides (da Mongólia), que chegavam da Sibéria. Daí o predomínio atual da dobra epicântica (olhos puxados) nas populações ameríndias. A literatura sobre os maias, por exemplo, os apresenta atualmente como um povo de baixa estatura (média de 155 cm para os homens) descendente de “um tronco ameríndio de



Reprodução: Pixabay

O Templo de Kukulcán (Serpente Emplumada, na língua maia) foi construído no século XII. É parte das ruínas de Chichen Itzá, patrimônio cultural da humanidade, situado em Yucatán, México



forte influência asiática: assim sugerem os olhos rasgados, a cor da pele, o cabelo negro e liso, a escassez de pelo facial e a “mancha mongólica” na base da coluna vertebral”².

Mais que seus vizinhos Teotihuacanos, Zapotecas, Toltecas e Astecas, o processo histórico dos Maias guarda mistérios que confundem, instigam e encantam gerações após gerações. Sua escrita hieroglífica até hoje não foi totalmente decifrada, centros cerimoniais feitos de templos piramidais e palácios suntuosos foram repentinamente abandonados, muito antes da chegada dos espanhóis, e retomados pela selva tropical... Isso sem falar da religião maia, cujo elaborado ritual chegava ao clímax quando o sacerdote, em datas especiais, extraía o coração de um peito humano e o oferecia ainda palpitante aos deuses sob o olhar petrificado do povaréu de agricultores. “A construção de templos, a veneração por meio dos sacerdotes, o cumprimento do ritual, as ofertas e os sacrifícios eram então os meios para se obter dos deuses vida e saúde, sustento e felicidade”, em uma cultura na qual se acreditava que “todas as forças da natureza, personificadas em deuses, combatiam entre si, umas aliadas e outras inimigas; o resultado desse antagonismo – que se resolvia e voltava a se colocar eternamente – era o destino do homem. Era preciso, portanto, ajudar os deuses bons para que saíssem vitoriosos e tratar de aplacar os maus para que fossem benignos.”³ Além do sacrifício humano, que podia ser de um nobre prisioneiro de guerra ou de uma criança órfã de origem escrava, reservada ao sacrifício por seu tutor, era comum o autossacrifício, em que se fazia sangrar partes do corpo.

Os Maias adoravam não só as forças elementares da natureza, mas também seres humanos, animais, vegetais, astros, fenômenos celestes e até conceitos abstratos, como divisões arbitrárias do tempo. Na mitologia maia, cada

1 LOPES, Reinaldo José. **1499**: o Brasil antes de Cabral. São Paulo: Editora Harper Collins, 2019. cap. 1: Quem é você, Luzia?

2 CIUDAD, Andrés. **Los Mayas**. El pueblo de los sacerdotes sabios. Biblioteca Iberoamericana. Madrid, Ediciones Anaya, 1988, p. 14.

3 LHUILLIER, Alberto Ruz. **La civilización de los antiguos mayas**. Fondo de Cultura Económica, Cidade do México, 1991, p. 52.

um dos treze céus e cada um dos nove mundos inferiores possuía sua própria divindade, assim como os períodos cronológicos: os 20 dias de cada mês, os 19 meses do ano, os 13 períodos de 20 anos, bem como as eras mais longas. Eis alguns destaques do panteão maia⁴: Itzamaná, senhor dos céus, do dia e da noite, divindade benevolente que pode ter sido um herói cultural, associado ao fogo, à linguagem e à escrita; sua mulher, Ixchel, deusa da Lua, do parto, da medicina, do arco-íris e das inundações; Chaac, popular deus da chuva, é também símbolo do vento, do raio, do trovão e do relâmpago, e se divide em quatro divindades (os Chaques, cada um deles relacionado a uma cor e a um ponto cardeal – vermelho ao Leste, branco ao Norte, negro ao Oeste e amarelo ao Sul); os Bacabes, associados aos Chaques, são quatro irmãos, demiurgos dos pontos cardeais que sustentam o céu. Ah Mun é o deus da agricultura, associado ao milho, pois em sua representação tem sempre uma espiga na cabeça. Ele é identificado com Yum Kax, senhor dos bosques e dos campos. Juntos garantem a estabilidade do mundo e, mais importante, a colheita. Ah Puch é a morte, representada por um corpo semidescarnado, acompanhado de um cão, de uma coruja e da ave mitológica Moan (todos eles de mau agouro); Kukulcán, nome maia do Quetzalcátl, é a Serpente Emplumada dos Astecas, deus do amanhecer, do planeta Vênus, do conhecimento, dos comerciantes e das artes. Há muitos outros deuses maias. Eles condicionam as atividades cotidianas e domésticas, os ofícios, enfim, todo o modo de vida, a expressão artística e científica do povo maia.

A história dos Maias foi dividida em períodos: pré-clássico ou formativo (1000 a.C. a 300 d.C.), clássico (séc. IV ao séc. X d.C., subdividido, por sua vez, em fase inicial e fase tardia) e pós-clássico (subdividido em fase tolteca, do séc. X a meados do séc. XIII d.C.; e fase decadente, de meados do séc. XIII até a conquista espanhola). A bem da verdade, a história dos Maias não se encerrou, pois mais de dois milhões de seus descendentes continuam vivos e falantes de 24 línguas de origem maia, incluindo o Huasteco do norte de Veracruz (estado mexicano). “As outras 23 podem ser catalogadas em dez grupos e três divisões principais. A pri-

meira é a Yucateca, que se pratica na província de Yucatán e nas planícies de Chiapas, Petén (Guatemala) e Belize; a divisão oeste inclui a fala de grupos Chol das planícies de Tabasco, Chortís de Honduras, Tzeltal-tzotzil de Chiapas e grupos Chol e Kanhobal do oeste da Guatemala; a terceira divisão, a leste, inclui os grandes ramos Mam e Quiché, que ocupam o resto da Guatemala.”⁵ As pesquisas linguísticas indicam que essas divisões saíram de um tronco comum – o proto-maia – que começou a ramificar-se há pelo menos 4.500 anos. “Na atualidade, numerosas palavras castelhanas foram incorporadas ao Maia, porém é também verdade que o fenômeno inverso se deu em Yucatán, onde o vocabulário espanhol compreende inumeráveis ‘maianismos’, e onde a fonética maia marcou com seu acento peculiar a pronúncia do castelhano.”⁶

O termo Mesoamérica (algo como América intermédia) foi criado pelo pesquisador alemão Eduard Seler (1849–1922), no final do século XIX. Descreve uma macrorregião com afinidade cultural que vai do sul do México à Guatemala, El Salvador e Belize, além de incluir territórios ocidentais da Nicarágua, Honduras e Costa Rica. É na Mesoamérica que várias civilizações pré-colombianas se desenvolveram de forma complexa, por meio de intensa vida urbana, cidades-estados e até impérios. Os Maias se espalharam por 325 mil quilômetros quadrados da Mesoamérica, extensão conhecida por Mayab. Há doze séculos, em seu apogeu, o Mayab tinha uma densidade populacional maior que a de hoje. Esse território corresponde aos atuais estados mexicanos de Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Tabasco e parte de Chiapas, bem como Guatemala, Belize e trechos de Honduras e El Salvador.

Todas as civilizações mesoamericanas desenvolveram uma rica expressão artística de origem religiosa. Mas nenhuma alcançou a liberdade e sutileza do traço, a elegância do movimento, a delicadeza e a sensibilidade de formas da arte maia. O ser humano é o principal motivo das esculturas, dos baixos-relevos, das estátuas, dos desenhos, das pinturas e até da escrita maia, seja ele o sacerdote, o aristocrata, o guerreiro, a mulher, o prisioneiro ou o escravo.

Mesmo quando a mensagem é mitológica ou filosófica, ela é expressa por meio da figura humana, reproduzida com realismo estilizado.

Os Maias foram exímios arquitetos. Eles construíram palácios, templos, adoratórios, quadras de jogo de bola ritual, observatórios astronômicos, plataformas para rituais e danças, pontes, aquedutos, tumbas, terraços e pirâmides escalonadas, em cidades como Tikal, Palenque, Yaxchilán, Piedras Negras, Quiriguá, Calakmul, Bonampak, Chichén-Itzá, Uxmal, Kabah, Sayil e Labná. Vários desses centros arquitetônicos foram abandonados em algum momento pela população maia e hoje estão cercados pela selva úmida e quase impenetrável da América Central. Tomemos por exemplo o magnífico Castelo de Chichén-Itzá. A construção demonstra como os maias cultuavam o tempo. Trata-se de uma majestosa pirâmide sobre a qual havia um templo a que se chegava por quatro escadarias laterais. Como cada escada tem 91 degraus, a soma dá 364. Com a plataforma superior, completam-se 365 degraus, o mesmo número dos dias do ano. Cada fachada da pirâmide tem 9 níveis, divididos pelas escadas, chegando-se a 18, o mesmo número de meses do calendário maia...

Somente em 1946 se descobriu uma acrópole maia cujas paredes interiores conservavam a pintura original. Foi um assombro o que se viu na cidade perdida de Bonampak, nas selvas de Chiapas. Os painéis do primeiro cômodo revelaram uma espécie de desfile triunfal, no qual se notam músicos tocando instrumentos de percussão e sopro e pessoas prestes a iniciar uma dança. Alguns usam elmos e máscaras de animais, como caranguejos e lagartos, penachos com penas de quetzal (pássaro colorido), peles de jaguar, capas de algodão branco e tangas bordadas. No segundo quarto há a batalha em si. Lá estão os guerreiros maias, com suas lanças e escudos, apoderando-se de homens desnudos. A pintura do terceiro cômodo descreve o sacrifício humano com riqueza de detalhes. O conjunto revela a maestria da arte maia, cuja composição, traço, movimento e cores, “por sua qualidade artística se situa à altura de outros murais famosos na história da arte universal, tal como os que ador-

nam as tumbas egípcias e os templos budistas das cavernas de Ajantã (Índia)”⁷.

A economia dos povos maias era basicamente agrária. Os agricultores habitavam choças simples, que contrastavam com a arquitetura requintada dos centros cerimoniais dos sacerdotes, dos palácios da aristocracia e dos ricos comerciantes, e dos prédios públicos da realeza. Produtos derivados do milho representavam pelo menos 75% de sua alimentação, mas também se cultivava feijão, abóbora, pimentão, *jícama* (raiz conhecida como nabo mexicano), mandioca, tomate, tabaco... Além de comer animais selvagens, que eventualmente caçavam, a carne vinha dos únicos bichos que domesticaram – o peru e um cão que não late. Também dominavam a arte de produzir mel de abelha. Entre os itens que produziam de maneira artesanal estão cordas, tecidos, papel para os códices, borracha para as bolas dos jogos rituais, sal extraído das salinas costeiras. Esses produtos eram usados no comércio. Por exemplo, os Maias exportavam para os Nahuas de Tabasco sal, cera, mel, roupa de algodão e escravos. E recebiam em troca cacau e adornos de jade. Extensas estradas eram usadas para isso, bem como os rios. Os mercados locais de várias cidades do mundo maia impressionaram os conquistadores pela limpeza, organização e pela quantidade e variedade de produtos.

4 Ibidem, p. 50.

5 CIUDAD, Andrés. **Los Mayas**. El pueblo de los sacerdotes sabios. Biblioteca Iberoamericana. Madrid, Ediciones Anaya, 1988, p. 14.

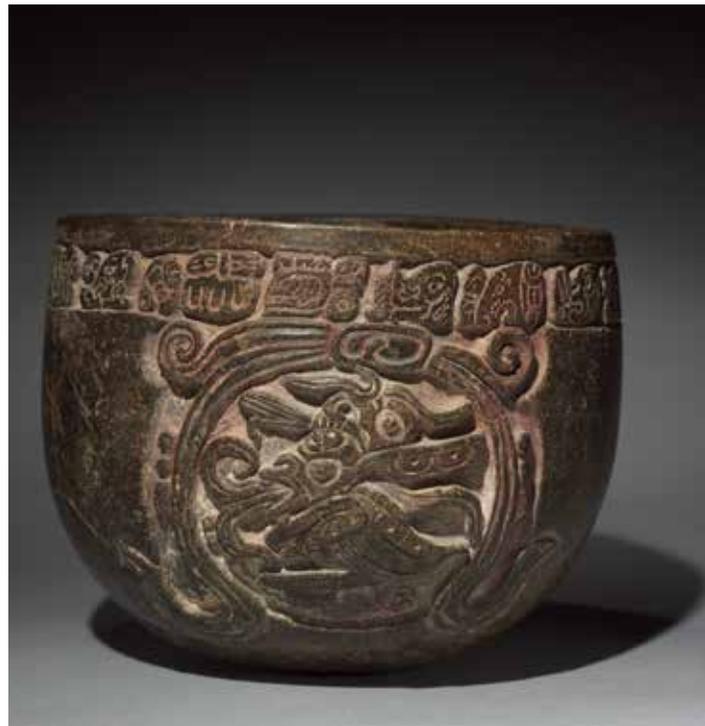
6 LHUILLIER, Alberto Ruz. **La civilización de los antiguos mayas**. Fondo de Cultura Económica, Cidade do México, 1991, p. 42.

7 Ibidem, p. 78.



As cidades-estados maias desenvolveram diferentes estilos de pintura em cerâmica, que lhes davam identidade. Havia rivalidade entre elas. O vaso acima é do chamado estilo Chamá de Kixpek
Dimensões: 15,5 x 16,5 cm (diâmetro da boca). Período: 250-900 d.C. Origem: Vale do Chamá, Guatemala





Vasilha maia de cerâmica faiança, provavelmente utilizada em um rito de passagem. Ornada no estilo Chocholá, traz esculpido dois vaga-lumes e uma inscrição que menciona um jovem
Dimensões: 12,1 x 16,3 cm. Período: c. 600-1000 d.C.
Origem: Campeche, Chiapas, México

Vaso maia de mármore branco, ornamentado em baixo relevo com cabeças de animal.
Dimensões: 9,5 x 13,5 x 10,1 cm. Período: 600-1000 d.C.
Origem: região de Ulúa, Honduras





Escultura da cabeça de um jovem nobre demonstra a maestria, o equilíbrio e a elegância da arte maia. A peça estava chumbada na fachada de um prédio público da cidade-estado de Copán. A mão que envolve o queixo parece sustentar o conjunto
Dimensões: 53,3 x 35,6 x 52,1 cm. Período: 250-900 d.C. Origem: Copán, Honduras

Reproduções: Acervo The Cleveland Museum of Art





Ao lado, pintores-escritas maias em cerâmica. Hun Batz (Um Macaco) e seu irmão Hun Chuen (Um Artesão) são os patronos das artes visuais e da escrita. Segundo as narrativas mitológicas maias, apesar de artistas refinados, os dois atormentavam seus irmãos mais novos, que se vingaram transformando-os em macacos
Dimensões: 56,5 x 22 x 35,5 cm. Período: 250 a.C.-600 d.C. Origem: Petén, Guatemala

Vasilhame com cena que retrata a apresentação de prisioneiros após uma batalha. O recipiente era usado para beber uma espécie de achocolatado picante muito apreciado pelos maias, feito à base de cacau e pimenta malagueta
Dimensões: 16,9 x 15,3 cm. Período: 600-900 d.C.
Origem: Nebaj, Guatemala





Enfeites tallhados em jade; pedra mais valorizada do que o ouro no mundo maia. A origem da primeira cabeça é Chichén Itzá, no México; a da segunda é Copán, em

Honduras; e a da terceira é um local não determinado da Mesoamérica





Estatueta de guerreiro em cerâmica pigmentada, encontrada em um túmulo maia. Trata-se de uma oferenda. A estatueta tem duas peculiaridades: o cocar removível e a barriguinha proeminente
Altura: 26,1 cm. Período: 600-900 d.C. Origem: Ilha Jaina, Campeche, Yucatán, México

O *Popol Vuh* e a língua quiché como elementos de resistência

Daniel Grecco Pacheco*

A terra se criou com sua palavra, apenas. Para a terra nascer, disseram apenas: Terra!, e a terra surgiu no mesmo instante. Assim como nuvem, como névoa, a terra foi surgindo, desdobrando-se, e então as montanhas despontaram da água, e num instante se tornaram grandes montanhas.¹

No início dos tempos não havia nada, não havia Terra, não havia água, não havia animais, não havia plantas, não havia pessoas, não havia vida. E foi então que, a partir da palavra, o esplendor da vida se deu, e a luz iluminou o mundo quiché. Tudo foi criado a partir apenas de uma palavra, da oralidade pronunciada pelos entes criadores do mundo. O *Popol Vuh*, ou Livro do Conselho, com sua narrativa sobre a origem da vida, dos humanos, das paisagens e dos seres vivos, exalta a importância do falar, da expressão verbal como ato criacional. Um ato em que a língua dos deuses e dos entes criadores é passada aos seres criados, denotando a característica divina da palavra.

Uma criação que se estende da cosmogonia à noção identitária, pois o que destaca esse texto narrativo é a criação do povo, do mundo e dos seres quiché. Com isso, se estabelece uma associação entre a palavra e a identidade, entre a palavra e a formação de um povo. Essa palavra antiga pode ser associada à língua quiché contemporânea e também às 31 línguas maias modernas, bem como a todas as línguas indígenas do continente americano. A palavra que expressa todo o significante e o significado presentes em uma língua.

Da mesma forma, a narrativa do *Popol Vuh* exalta a importância da língua como o resultado da interação humana, um

meio pelo qual são transmitidos pensamentos e sentimentos, bem como a ontologia e a cosmologia dos diferentes povos. A língua é elemento central para o relacionamento humano com seus semelhantes, com os animais e a paisagem. A língua expressa cada detalhe, cada elemento constituinte da pessoa humana. Nela se identificam as regras que ordenam o pensamento humano, ela reúne todo um conjunto que passa pela memória histórica e abarca também a própria identidade de um povo.

Uma língua é como um ser vivo, um ser ativo que se modifica, se adapta, que necessita ser nutrido, e também pode morrer, desaparecer. A importância recente de um resgate da identidade dos diversos povos maias que habitam o México e a América Central tem como um dos seus principais vetores o resgate do orgulho pela língua originária, pela língua antiga. Se antes o falar uma língua indígena era motivo de vergonha e segregação, hoje é motivo de orgulho e de resgate de um traço identitário.

Esse resgate das línguas originárias do continente americano vai na contramão dos processos de globalização que, cada vez mais intensos, acabam por deixar de lado as línguas das minorias em contrapartida das línguas hegemônicas. A defesa por uma língua é a defesa pela própria humani-

* Doutor pela UFMG e mestre pela Unicamp, desde a graduação em História (PUC-SP) estuda a Mesoamérica. Desenvolveu o projeto “Estudo dos glifos e das inscrições do Templo da Cruz de Palenque, México”, orientado por Fernando T. Londoño, também autor deste livro.

¹ **Popol Vuh.** – O esplendor da palavra antiga dos Maias-Quiché de Quauhtlemallan: aurora sangrenta, história e mito. Organização, tradução crítica e notas: Josely Vianna Baptista. São Paulo: Ubu Editora, 2018, p. 121.



Incensário zoomórfico em cerâmica, com figuras de macacos. No *Popol Vuh* o macaco aparece de forma curiosa. O livro narra as sucessivas tentativas de criação da humanidade. Os deuses criadores tentam primeiro com o barro, mas não dá certo e o mundo é destruído. Depois, resolvem usar a madeira, mas suas criaturas carecem de alma. Por isso, os animais domésticos e até os utensílios da casa se revoltam contra o homem e a mulher. Quase todos morrem. Os macacos são os

descendentes dos sobreviventes. Por fim, os criadores decidem usar o milho para criar a humanidade. Assim dá certo

Dimensões: 16,3 x 25,5 cm. Período: 600-1000 d.C.
Origem: San Juan Cotzal, Quiché, Guatemala

(Este objeto pode ser visto em outros ângulos nas páginas 117, 121 e 125)

dade, uma defesa pelo direito de existência, já que segundo Miguel León-Portilla, “cada língua é uma espécie de grande computador com as características próprias do pensamento humano, e quando morre uma língua a humanidade toda se empobrece”². Por isso, a importância de preservação de uma língua é a importância da preservação de um povo.

Parte de uma das 31 línguas presentes no tronco maia, a língua quiché é falada por povos que vivem majoritariamente na Guatemala, mas conta com alguns poucos falantes no sul do México. Estima-se que existam mais de 1.200 mil (censo realizado no ano de 2002 pelo Instituto Nacional de Estatística de Guatemala) falantes concentrados em 65 municípios de nove departamentos guatemaltecos: El Quiché, Retalhuleu, Sololá, Suchitepéquez, Totonicapán, Huehuetenango, Quetzaltenango, San Marcos e Chimaltenango. O grupo da língua quiché é composto por quatro idiomas, o próprio Quiché, o Kaqchikel, Tz’utujil e o Achi.

A sequência de eventos relatados no *Popol Vuh*, aponta que o início do assentamento do povo quiché na região central do que é hoje a Guatemala teria sido por volta do ano de 1250 d.C.. A trajetória dos Quiché é uma história de luta. Uma história que resistiu à invasão espanhola e a todas as tentativas de aculturação ocorridas durante o período colonial e contemporâneo. Os Quiché resistiram assim como sua língua, sua memória e sua identidade.

As reformas constitucionais da Guatemala resultantes da redemocratização do país nos anos 1990 – após décadas de uma sangrenta guerra civil, quando milhares de indígenas foram massacrados por campanhas genocidas do Estado guatemalteco – propiciaram um caminho crescente de reconhecimento do pluralismo cultural, com a afirmação dos povos indígenas como sujeitos coletivos de direitos, assim como o reconhecimento da co-oficialidade das línguas indígenas e o direito à educação bilíngue nas comunidades. Os acordos de paz resultaram numa série de ações que reconheceram o direito ao exercício das línguas e das práticas culturais ancestrais, mas também estimularam um processo de interculturalidade, no qual os cidadãos

não-indígenas deveriam conhecer e aprender alguma língua indígena falada no país.

Esses instrumentos legais surgiram também como resultado da luta de professores, estudantes e intelectuais maias que fundaram, no ano de 1988, a Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, com uma ampla atuação na luta pela introdução da leitura e escrita das línguas maias nas escolas públicas do país. Além disso, foi instituída uma série de reformas na escrita alfabética das línguas originárias, conduzidas pelos próprios povos maias, fato este que representou um grande marco na defesa desses idiomas na Guatemala.

Todo esse processo também contou com um importante ator externo: a aprovação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, a OIT, no ano de 1989, sobre povos indígenas e tribais. Essa convenção foi um ponto fundamental para favorecer os direitos dos povos indígenas, em particular o direito à manutenção e ao desenvolvimento da própria língua e cultura, bem como o reconhecimento do direito de autodeterminação, elementos que se constituíram em apoio fundamental às mobilizações indígenas em toda a América Latina.

No Ano Internacional das Línguas Indígenas, instituído pela Unesco, há que se ressaltar cada língua e cada povo que permanece existindo – para o qual a língua se converte numa ferramenta de autodefesa através das ideias. Se, no passado, a palavra e a língua serviram para criar o mundo quiché e os seus seres, hoje a mesma palavra serve para manter o mundo indígena e o mundo quiché vivos e pulsantes.

² LEÓN-PORTILLA, Miguel. El destino de las lenguas indígenas en el tercer milenio. Revista *Arqueología Mexicana*, nº 85, Las Lenguas Indígenas de México (Edición especial), p. 10 e 12.

Ao lado, incensário maia-quiché do período clássico.
Confira a legenda da página 115.



Reprodução: Acervo The Cleveland Museum of Art

Capítulo 17

Popol Vuh, o esplendor da palavra antiga dos Maia-Quiché

Logo após a conquista espanhola, o bispo Diego de Landa mandava queimar todos os livros e documentos maias que encontrava pela frente. E não eram poucos. Um códice era formado por uma ou várias tiras de papel de fibra vegetal, nas quais se aplicava uma fina camada de cal. As tiras eram amarradas umas nas outras de tal modo que as páginas podiam ser dobradas uma a uma, feito um biombo. Era nelas que se pintavam os glifos com esmero, uma escritura milenar que dava conta de registrar e narrar o mundo maia. Sobraram três códices – o de Dresden, o de Paris e o de Madri. O mais bem conservado é o *Códice de Dresden*. O que se pode saber sobre seu conteúdo é que trata de rituais e cerimônias religiosas, cenas mitológicas, calendário, horóscopo e observações astronômicas, entre as quais, um quadro de eclipses solares.

Por que não se conservou essa literatura e qual era a sua importância para os seus autores e únicos leitores, os maias? Segundo a historiadora mexicana Mercedes de la Garza, “os padres espanhóis, em seu afã dogmático de ‘desterrar a idolatria’ e sabendo talvez que os códices eram para os maias algo mais que o meio de conservar seus conhecimentos e suas tradições – eram o símbolo de todo o sagrado e digno de respeito, a chave para compreender o espaço e o tempo e para situar-se neles, a norma de vida e o princípio de identidade de seu ser comunitário – destruíram todos os livros que puderam encontrar e os sacerdotes maias foram perseguidos, torturados e mortos. O bispo Diego de Landa escreve: ‘Encontramos grande número de livros destas suas letras; como não tinha um

que não tivesse superstições e falsidades do demônio, queimamos todos, o que causou terrível dor neles e nos deu muita pena’ ”¹.

O *Popol Vuh* é um caso único no século XVI. Seus autores (ou autor) verteram esse códice sagrado maia escrito em hieróglifos para os caracteres latinos, que haviam aprendido dos padres espanhóis. Trata-se de uma operação linguística sofisticadíssima: eles precisaram transformar os pictogramas (notação a partir de desenhos) na escrita fonética de um povo estranho. Esses Mestres da Palavra não só copiaram – usando o alfabeto latino – um livro hieroglífico pré-hispânico, como coletaram histórias orais, que circulavam em sua cultura há centenas de anos, e as incorporaram à mitologia principal. Não se sabe ao certo quando o *Popol Vuh* foi escrito, nem por quem. No entanto, estudos indicam que o *Popol Vuh* teria sido redigido entre 1554 e 1558, “em meio à tragédia de ver sua língua sendo proscrita, sua voz colonizada e seus livros antigos virando cinzas”². Pode ser obra de um único autor ou ter sido elaborado pelos três Mestres da Palavra (*Nim-Chocoh*) que assinam o último capítulo do livro. Os autores (ou o autor) eram homens letrados, nobres ou sacerdotes, do reino maia-quiché. Dominavam a milenar escrita maia, feita de hieróglifos, e dominavam o espanhol. Apesar do pouco tempo de colonização, já haviam sido versados no idioma do conquistador, forçados que foram pelo fio da espada e a cruz de Cristo.

Durante mais de 150 anos, apenas quem dominava o maia-quiché podia ler o *Popol Vuh*. Não havia uma versão em

espanhol. Somente no início do século XVIII, o frei linguista Francisco Ximénez traduziu o *Popol Vuh* para o castelhano. O resultado é o chamado *Manuscrito de Chichicastenango*, que deu a conhecer ao mundo a fascinante narrativa mítica maia. Livro do Conselho ou Livro da Comunidade, o *Popol Vuh* é a descrição da cosmogonia maia, dos mitos de origem, da criação do homem e da mulher, das histórias fabulosas de seus deuses e semideuses, de seus heróis e dos primeiros maias-quiché. Nele, as divindades, a natureza, o meio ambiente, a criatura humana e os animais – da pequenina pulga ao temível jaguar – formam um universo conflituoso, mas coeso, que se inicia no inframundo e sobe aos céus, aos astros.

A obra se estrutura em torno do Jogo de Bola que, para os Maias, assim como para os Astecas, Olmecas e Zapotecas, entre outros, era uma espécie de recriação simbólica dos eventos que deram existência ao mundo. Há milhares de anos os povos mesoamericanos já haviam desenvolvido a técnica de extrair o látex de uma seringueira local e, a partir dele, fabricar uma bola de borracha, dura e saltitante, com a qual se jogava o Jogo de Bola. A atividade se espalhou por todas as grandes cidades da Mesoamérica, de culturas e línguas diferentes. Era jogada numa espécie de quadra. O objetivo era lançar a bola através de um arco, que ficava fixo no alto. Os jogadores usavam adereços, apetrechos e máscaras. Durante a peleja, era proibido usar as mãos e os pés. O Jogo de Bola podia ser apenas recreação, praticada por homens, mulheres e até crianças. Mas, principalmente, fazia parte de um ritual, que podia incluir o sacrifício de sangue humano, para aplacar demiurgos vorazes e manter o frágil equilíbrio do universo.

Os Maias colocavam o Jogo de Bola no centro da sua cosmogonia. No *Popol Vuh*, é em torno da pelota que se dão as vicissitudes dos Senhores da Morte e a jornada dos heróis culturais da sua civilização. Em linguagem poética, o relato é repleto de ação, aventura, esperança, ingenuidade, fracasso, ilusão, tragédia, burla, embuste, malandragem e humor. O livro se inicia quando a Terra e seus seres já haviam sido criados do nada pela palavra das entidades criadoras

maias, a saber, o Criador, o Formador, Tepeu, Gucumatz (a Serpente Emplumada), A-que-Concebe, O-que-Gera, o Coração do Céu. Mas ainda era noite e muita coisa precisava acontecer antes de se fazer luz. O ser propriamente humano só será criado depois desses jogos primordiais, a partir da espiga de milho.

O trecho começa quando os demiurgos Hun-Camé (Um Morte) e Vucub-Camé (Sete Morte), os poderosos Senhores de Xibalbá, das entranhas de seu reino do inframundo, ouvem um barulho estranho e dizem:

“– O que está acontecendo lá no leito da terra? Só se ouvem os golpes de seus pés, só seus gritos...”³

Eram os heróis culturais maia, os gêmeos Hun-Hunahpú e Vucub-Hunahpú (Hunahpú significa “caçador com zarabatana”) jogando bola na superfície terrestre justamente “no caminho de Xibalbá”. Então, os Grandes Juizes do mundo subterrâneo ordenaram a seu Conselho:

“– Vá lá chamá-los! Que venham jogar bola aqui, e iremos derrotá-los, pois eles não têm por nós nem consideração nem respeito, nem temor, e ainda se atrevem a se enfrentar sobre nossas cabeças.”⁴

O Conselho de Xibalbá era formado pelos sombrios Senhores da Noite, os demiurgos Xiquiripat (Escamador de Crostas), Cuchumaquic (Recolhedor de Sangue), Ahalpuh (Fazedor de Pus), Ahalganá (Fazedor de Edema), Chamiahbac (Portador do Bastão de Osso), Chamiahholom (Portador do Bastão de Crânio), Ahalmez (Demônio da Sordidez), Ahaltocob (Demônio Apunhalador), Xic e Patán (fazedores do sangue aflorar na boca até a morte). “Foram esses que

1 GARZA, Mercedes de la (org.). **Literatura maia**. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, p. 10. Prólogo.

2 Ibidem, p. 9.

3 **Popol Vuh** – O esplendor da palavra antiga dos Maias-Quiché de Quauhtlemallan: aurora sangrenta, história e mito. Organização, tradução crítica e notas: Josely Vianna Baptista. São Paulo: Editora Ubu, 2019, p. 150.

4 Ibidem, p. 150.

confabularam para perseguir, para atormentar Hun-Hunahpú e Vucub-Hunahpú. O que os de Xibalbá queriam eram os apetrechos de jogo de Hun-Hunahpú, seus couros, seus jugos, seus braceletes protetores, seus penachos e suas máscaras, toda a indumentária de Hun-Hunahpú e de Vucub-Hunahpu.”⁵

Os gêmeos aceitam descer ao inframundo, numa jornada heroica repleta de peripécias, durante a qual são enganados por três vezes pelos Senhores de Xibalbá. Seus algozes caem na risada e “morrendo de rir, se contorciam com a serpente do riso em suas entranhas, em seu sangue, em seus ossos, quase se acabaram de tanto rir, todos os Senhores de Xibalbá”⁶. Dificílimas provas esperam os gêmeos maias. A primeira delas na Casa da Escuridão. Caso passem por essa, haverá as provas da Casa do Frio, da Casa dos Jaguares, da Casa dos Morcegos e da Casa das Facas. Eles são, porém, ludibriados logo no início, sacrificados e enterrados no Pubal-Chah, o Pátio do Sacrifício do Jogo de Bola. A cabeça de Hun-Hunahpú é decepada e colocada na copa de uma árvore que não dá frutos.

Milagrosamente, porém, a árvore se enche de cabaças, que se confundem com a cabeça de Hun-Hunahpú. Em seguida, uma mocinha virgem, chamada Ixquic (Jovem Sangue Lua), filha de Cuchumaquic (o Recolhedor de Sangue), fica grávida magicamente, após receber na palma da mão a saliva da cabaça/cabeça de Hun-Hunahpú. Quando descobrem Ixquic grávida, há uma revolta. Em punição, ela é oferecida por seu pai ao altar sacrificial. Por meio de artimanhas e com a ajuda de outros Senhores da Noite, a mocinha se safá e é levada à superfície da terra pelas Corujas Mensageiras. Por fim, dá luz aos gêmeos Hunahpú e Ixbalanqué, a segunda dupla de heróis culturais maia. Para vingar a morte do pai e do tio, os gêmeos teriam que penetrar as profundezas da terra e jogar bola com os Senhores Sombrios.

Dessa vez, os gêmeos ficam alertas para não serem mortos como foram seu pai e seu tio. Entram nas Casas da Escuridão, do Frio, dos Jaguares, das Corujas e das Facas e conseguem sair delas vivos. Para isso, trapaceiam, mentem,

enganam. Usam de artimanha ao perder de propósito a primeira partida, para ganhar a confiança e inflar a prepotência de seus opositores; mas às escondidas trocam a bola de borracha por uma abóbora. Para entendermos o significado dessa mudança, seria necessário ter acesso à língua e à cultura maia antes da chegada dos cristãos. Como isso é impossível, e para saborear o estilo da narrativa, nada melhor que as próprias palavras do *Popol Vuh*:

“E começaram a jogar novamente. Os dois lados estavam empatados quando Ixbalanqué arremessou a abóbora. A abóbora se arreventou no chão no campo de jogo bem na frente deles, trazendo à luz suas sementes.

– Como você conseguiu isso? De onde veio isso? – disseram os de Xibalbá. E assim os Senhores de Xibalbá foram derrotados por Hunahpú e Ixbalanqué. Lá eles passaram por duras provações, mas não morreram, apesar de tudo que lhes fizeram.”⁷

Os gêmeos continuaram usando de artes ilusórias para enganar os Senhores da Noite. Deram um jeito de fazer todos os habitantes de Xibalbá acreditarem que tinham morrido e reapareceram disfarçados de mágicos. Faziam maravilhas, até mesmo ressuscitar defunto. Hun-Camé e Vucub-Camé acreditaram neles e se submeteram voluntariamente ao experimento: seriam mortos e ressuscitados em seguida, assim como viram ser feito com um cão, um homem e com os próprios estrangeiros. É claro que Hunahpú e Ixbalanqué sacrificaram Hun-Camé e Vucub-Camé e não os ressuscitaram. Com isso, todos os demais seres do inframundo se prostraram diante dos heróis e ouviram o seguinte vaticínio:

“[...] Não serão suas as nascidas na luz, os nascidos na luz. Só os desprezíveis serão seus. Só os pecadores, os violentos, os desgraçados, os perversos.”⁸

Em seguida, os autores do *Popol Vuh* anunciam os novos Senhores do Dia que amanhece:

“E então eles reverenciaram o coração de seus pais, que permaneceram no Pucbal-Chah, o Pátio do Sacrifício do Jogo de Bola:

– Aqui vocês serão invocados. Assim será – disseram-lhes seus filhos, ao consolar seus corações – a vocês virão primeiro, vocês serão os primeiros a ser adorados pelas nascidas na luz, pelos nascidos na luz. Seus nomes não serão esquecidos. Assim seja! – disseram a seus pais, ao consolar seus corações. – Nós somos os vingadores de sua morte, de sua perda, da aflição, do infortúnio que lhes causaram.

Foi essa sua palavra, após terem derrotado todos os de Xibalbá.

E então os jovens subiram, rodeados de luz, e num instante ascenderam ao céu. Um se tornou o Sol, o outro a Lua. O céu todo se iluminou sobre o leito da terra; eles estavam lá no céu.”⁹

A aurora dos tempos terminava. Será preciso criar o homem para jogar o Jogo de Bola.

Evidentemente, ao homem contemporâneo – a nós – não é possível acessar a riqueza completa do *Popol Vuh*. Não nos é dado conhecer um mundo de significados aninhado em cada palavra, em cada metáfora, em cada associação de ideias – em cada nome próprio de animal, mulher, homem ou deus. No idioma quiché cada justaposição de palavras, que a nós pode parecer gratuita, vinha com um significado rico em matizes que se expandiam como ondas. Para o maia-quiché, assim como um peixe na água, ler ou ouvir a leitura do *Popol Vuh* era nadar num rio semântico que lhe era familiar, natural e necessário. E que se perdeu.

O *Popol Vuh* só poderia ter um final triste. São dois pequenos parágrafos que resumem o fim de uma era e anunciam o início de outra que não pertence aos autores.

“Havia três Nim-Chocoh, que eram como pais para todos os Senhores do Quiché. Vieram juntos os três Mestres da

Palavra. Eles eram os engendradores, as Mães da Palavra, os Pais da Palavra. Grande como poucas era a natureza desses três Mestres da Palavra”.

“Aqui está, pois, a essência dos Quiché, porque já não há onde vê-la. Houve, no princípio. Antigamente estava com os Senhores, mas se perdeu. Isso é tudo. Já está tudo acabado sobre os Quiché, que agora se chama Santa Cruz”.¹⁰

⁵ *Ibidem*, p. 151.

⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁷ *Ibidem*, p. 191.

⁸ *Ibidem*, p. 199.

⁹ *Ibidem*, p. 200, 201.

¹⁰ *Ibidem*, p. 269.

Incensário maia-quiché do período clássico visto de trás.
Leia mais na legenda da página 115.



Reprodução: Acervo The Cleveland Museum of Art

A preservação da palavra antiga (*obertzih*) e o *Popol Vuh**

Fernando Torres Londoño**

Uma língua surge de processos de comunicação. Permanece viva contanto que exista uma comunidade de falantes que a utilize, a mantenha e a transforme. Ela confere identidade e forma particular de ser no mundo. Em situações de conflitos políticos e culturais, de derrotas, de imposições, de subordinações, ela sobrevive pela determinação dos que a falam. Manter a língua vernácula costuma fazer parte das estratégias de resistência dos povos às invasões e domínios. Línguas acumulam histórias centenárias, milenares. Através das línguas, a linguagem pode realizar com brilho e encanto a elaboração do mundo em incontáveis narrativas.

Na história do Quiché, constitui um ponto alto a invenção e utilização de sistemas de registro para lembrar de reis e senhores, para narrar a origem do mundo, a constituição e sucessão de linhagens. Forma parte dessa história a existência de livros e as estratégias utilizadas para salvar suas memórias do esquecimento. Abordo aqui as decisões e empenhos de escribas e sábios quichés em manter um “livro que não se entende mais”. Vou tratar do *Popol Vuh*, o grande livro em que foram consignadas narrativas de origem e histórias primordiais dos habitantes quichés, nas montanhas do sul da atual Guatemala. Mesmo limitada, está aqui uma aproximação a uma história cheia de silêncios e anonimatos. Abordarei mudanças nos registros de uma narrativa que, adaptada, conseguiu manter-se na memória do povo quiché. Vou tratar, enfim, da vontade transmissora e de preservação da palavra maia, da *obertzih*, a palavra antiga do povo maia.

Segundo apontado por estudiosos desde a década de 1940, um dos traços culturais da Mesoamérica seria a existência de dois sistemas de escrita: os logossilábicos, que são fonéticos, e os semasiográficos, compostos de breves anotações com logogramas. Provavelmente foi no âmbito do horizonte cultural olmeca, com hipercentro no atual estado mexicano de Tabasco, fazendo-se presente também nas culturas e línguas de Oaxaca, que começaram a desenvolver-se sistemas de registro escrito. Nas línguas de tronco maia, as descobertas de San Bartolo no Petén apontam para registros entre 300 e 200 a.C.. Tais sistemas de registro foram sendo desenvolvidos por estudiosos conhecidos na literatura como escribas. Pertenceriam às linhagens nobres e, pelo poder de sua função, talvez fossem familiares dos governantes. No âmbito quiché eles seriam chamados de *Nim-Chocoh*, mestres da palavra (Baptista, 2019, p. 8). Esses escribas, além de registrar, ler e aperfeiçoar o sistema, recitariam os textos em público nas cortes das cidades e em celebrações rituais, transitando entre a oralidade e a escrita. Com esse sistema, foram redigidos textos lavrados nos muros de templos e túmulos, em painéis de madeira, desenhados em vasos de cerâmica, em couros e ossos de diversos animais, e também em papel *amate* extraído de cortiça de um tipo de fícus presente na região. Os Maia, com essas folhas e tipo de escrita, produziram livros sobre diversos temas, formando bibliotecas.

Ao mesmo tempo, nas selvas de Guatemala, Chiapas, Petén, Yucatan, eram transmitidas narrativas sobre a origem do mundo, os deuses e heróis culturais, os combates entre as forças do bem e do mal e também sobre as guerras prota-

gonizadas entre os povos da região. Com os sistemas de registros, essas narrativas foram lavradas e desenhadas nos diversos suportes. Variados textos foram consignados, surgindo gêneros próprios, narrativas de reis, de conquistas, observações astronômicas, formas de curar. Em uma sociedade onde poucos escreviam e liam, tais registros, recitados em momentos solenes, estavam associados ao poder de reis e senhores, à continuidade de suas linhagens, à manutenção de direitos territoriais, às adivinhações e predições futuras.

Quando chegam os espanhóis, textos hieroglíficos com histórias dos deuses, dos reis, das linhagens e também calendários circulavam em Nahuatl, Mixteca, Zapoteca, Maia. Mesmo admirando estes livros, missionários e autoridades temiam que, através deles, a idolatria fosse preservada. A recitação das antigas verdades foi proibida, acontecendo o mesmo aos rituais a que estavam associadas. Bispos e padres promoveram, também, o recolhimento de livros, bem como sua queima. Temos dessa queima uma eloquente imagem num códice picográfico tlaxcalteca do século XVI, que mostra frades com tochas enquanto as chamas consomem ornamentos antigos e livros, anotando-se “*Incendio de las ropas y libros y atavios idólatricos que se los quemaron los Frayles*” (Baptista, 2019, p. 9). Centenas de conhecimentos e anos de preservação devem ter sido perdidos.

Também depois de catequizar e administrar os sacramentos, os missionários ensinaram a jovens das linhagens nobres a língua de Castela, aprendendo estes a escrever e a ler em espanhol. Um novo saber afirmava-se no âmbito dos saberes antigos que de diversas formas sobreviveram, tanto partindo para o segredo que circulava entre poucos, como filtrando-os nas doutrinas e rituais aprendidos com os padres. Em tempos de perseguições, esquecer é dobrar-se ao perseguidor e aprender a lógica dos dominadores; para manter os saberes e sentidos antigos, é eficiente estratégia de continuidade e transformação.

Para preservar o saber antigo registrado nos livros e que ainda tinha utilidade e fazia sentido, novos escribas, frutos

da alfabetização dos padres, começaram a passar os mais variados textos nas suas línguas utilizando os caracteres latinos. Fazer isso significava realizar uma operação mais complexa que a tradução. Era passar da imagem e da oralidade para o letramento. Tratava-se de mudar de sistema, mantendo os significados e os símbolos. Textos diferentes dos originais devem ter sido produzidos nesse trânsito. Signos e símbolos devem ter-se perdido para sempre por não ter contexto que os explicasse. No entanto, a continuidade e a preservação de memórias e sentidos foram conseguidos, chegando até nós. Novos registros foram igualmente realizados, incluindo-se, ainda, novos temas. Segundo Miguel León-Portilla, devem ter sido produzidos 948 livros em línguas nativas que faziam referência ao mundo antigo. Eles apontam para um competente esforço de produtores de conhecimento e sábios de diversos grupos étnicos e línguas, empenhados em preservar sentidos e memórias ameaçadas de desaparecer.

Entre 1550 e 1560, depois de a antiga cidade quiché de Utatlán ter sido destruída pelos espanhóis, um grupo de sábios e escribas, “mestres da palavra”, resolveu registrar um conjunto de textos que contavam sua história na língua quiché, usando porém caracteres latinos. Segundo León-Portilla, esse novo texto seria o resultado da leitura ou transcrição de um ou vários códices antigos, bem como de um conjunto de relatos orais conservados pelas comunidades quichés. Para Josely Vianna Baptista o livro original teria servido de base mnemônica para este novo texto. (Baptista, 2018, p. 8). O autor ou autores teriam consignado o seguinte nesse novo livro:

“Agora escreveremos isso permeados pela palavra de Deus, da Cristandade, agora. E o revelaremos porque não existe mais onde ver o *Popol Vuh*, o instrumento da claridade – que veio lá dos lados do mar – com o relato de nossas sombras, o instrumento sobre a aurora da vida, assim se diz. Existe

* Agradeço a Daniel Grecco Pacheco por sua qualificada leitura e seus comentários.

** Colombiano radicado em São Paulo, o historiador Fernando Torres Londoño é professor do Departamento de História da PUC-SP.

o livro original, escrito antigamente, mas aquele que o vê, aquele que o interpreta, mantém sua face oculta”. (*Popol Vuh*, 2018, p. 116).

Este novo texto, escrito em Quiché com caracteres latinos, percorreu caminhos desconhecidos até o início do século XVIII, quando em Santa Cruz de Chichicastenango chegou às mãos de Francisco Ximénez, frade dominicano que se interessava tanto pela língua maia como pela história do povo quiché. Textos indígenas dos séculos XVI e XVII circulavam ainda no século XVIII; transcorridos mais de cento e cinquenta anos da conquista, muitos desses livros de autores indígenas tinham deixado de ser perigosos. Não causa estranhamento que tais escritos tivessem sido adquiridos e conservados por religiosos, como curiosidade ou registro da língua antiga e das histórias antigas. León-Portilla diz que o frade o encontrou em um velho armário (*alacena*) da sacristia (León-Portilla, 1992, p. 178). A obra deve ter suscitado interesse, e o frade resolveu copiá-lo e ao mesmo tempo traduzi-lo para o espanhol. O exemplar que Ximénez copiou perdeu-se. A cópia e a tradução devem ter passado outros mais de cento e cinquenta anos em armários de bibliotecas até que, na segunda metade do século XIX, com a Guatemala já independente, suscitaram de novo a atenção para iniciar um caminho de traduções e difusões que chega até nós. Em 2019 foi publicada a segunda tradução completa para o português. Josely Vianna Baptista, autora desta rica tradução que compete maravilhosamente com a poética tradução já existente de Sergio Medeiros, fez introdução primorosa ao livro, em que se refere às particularidades das diversas traduções e das difíceis opções realizadas por ela para manter o universo simbólico e a *poesis* presente no texto. Remeto o leitor a ela¹.

O original de Ximénez, que está na Biblioteca de Chicago, é um texto corrido sem interrupção do início ao fim. Editores e tradutores do livro distinguem nele um preâmbulo e quatro seções ou partes, que resumimos aqui, antes de terminar.

Na primeira parte, deuses criadores na escuridão da noite criam a Terra e quanto existe nela: rios, plantas, animais.

Depois de uma consulta, os criadores teriam criado os primeiros homens, primeiro de barro, depois de madeira, que não agradaram aos deuses. Na terceira criação, com a semente do *tzite*, fizeram a carne do homem e depois a da mulher. Mas essa terceira geração também não agradou aos deuses, porque não falavam.

A segunda parte da narrativa é tomada pela presença do deus Guacamaya que arrogantemente pretende ser o Sol. Aparecem os heróis Hunahpu e Ixbalanque, que são enviados para destruir esse ser soberbo. Um mundo em criação é perpassado por lutas primordiais. Os heróis também descem ao inframundo ou região dos mortos, onde enfrentam os Senhores de Xibalbá. Caem nas armadilhas preparadas por esses senhores e são executados. Em uma reviravolta, a cabeça decepada de Hunahpu vai engendrar em uma virgem de Xibalbá dois gêmeos que, empreendendo a mesma saga de seus pais, vão enfrentar os Senhores do Inframundo, vencem a morte de forma esperta, bem como aqueles senhores, ressuscitando e transformando-se no Sol e na Lua. O equilíbrio do mundo passa pelo inframundo, de onde veio a mãe dos gêmeos vencedores.

Na terceira parte, de novo narra-se a presença dos deuses primordiais, que são novamente apresentados criando os homens com o milho – sendo estes muito sábios, pois conseguem ver tudo e compreender tudo. Os deuses colocam um limite para que só enxergem claramente o que estivesse perto, sem poder ver bem o restante.

A quarta parte está tomada pela narrativa das idades cósmicas do povo quiché, por diversas peregrinações, pelos primeiros casais, linhagens, ritos, guerras, costumes, territórios, até que se instale o senhorio quiché com suas diversas gerações de linhagens.

Foram plasmadas assim, com drama e poesia, tópicos fundantes do entendimento do mundo e do tempo na Mesoamérica. Eles atravessam a narrativa dos quichés e seus direitos sobre um território conquistado, governado e defendido até a chegada dos espanhóis.

Finalizando, mais que o desaparecimento de línguas indígenas, a exposição Línguas Ameríndias – ontem, hoje, amanhã, realizada pelo Memorial da América Latina, revela o esforço dos quichés em manter suas narrativas, colocando-as em diversos registros e momentos. Aponta para a brava vontade das culturas ameríndias de perdurarem, mudando, adaptando-se e ao mesmo tempo preservando-se. Em dois momentos, grupos de mestres da palavra quiché quiseram fazer circular sua história e se empenharam em que ela pudesse perdurar. As narrativas contidas no *Popol Vuh* foram registradas com expectativas de permanecer no tempo. Cada esforço de registro, tradução e circulação, com seus diversos significados, foi realizado visando manter um relato fundante, indispensável, um princípio, uma raiz da qual não se podia abdicar. Aqueles conjuntos de escribas e os destinatários de suas histórias viveram separados por séculos e por práticas de registro diferentes. Ao mesmo tempo, uniu-os a veneração por aquela narrativa e a convicção de sua permanência, que deveria ser maior que as dificuldades para sua preservação. Registros foram alterados, transitando do oral para a imagem, da imagem e do oral para o letramento, para que os sentidos vitais dessas narrativas continuassem iluminando a vida de povos e comunidades. Esses mestres da palavra quiché, diante de mudanças, invasões, destruições, afirmaram, com sua capacidade de dizer e de transmitir, o desejo e a vontade de fazer perdurarem os sentidos de seu existir no mundo. Dessa forma, fizeram jus à dignidade de sua humanidade e da nossa.

1 **Popol Vuh** – O esplendor da palavra antiga dos Maias-Quiché de Quauhtlemallan: aurora sangrenta, história e mito. Organização, tradução crítica e notas: Josely Vianna Baptista. São Paulo: Ubu Editora, 2018, p. 121.

Incensário maia-quiché do período clássico visto de cima e por dentro. Leia mais na legenda da página 115.



Reprodução: Acervo The Cleveland Museum of Art

Capítulo 19

A volta da Serpente Emplumada

Em 12 de outubro de 1492 a nau Santa María e as caravelas Pinta e Niña ancoraram em uma pequena ilha do arquipélago das Bahamas. O comandante da expedição – almirante Cristóvão Colombo – travou em silêncio os primeiros contatos com os habitantes locais, os amigáveis e pacíficos Lucaians, Taínos e Aruakes (ou lucaianos, tainos e aruaques). Não trocaram palavras porque não tinham uma língua em comum. Colombo, no entanto, por meio de gestos e sinais, perguntou a que se deviam as cicatrizes que eles tinham no corpo. Os nativos também responderam gesticulando. “Acredito que as pessoas do continente vêm aqui para tomá-los como escravos”, anotou Colombo em seu diário. “Devem servir como ajudantes bons e qualificados, pois eles repetem muito rapidamente o que lhes dizemos. Acho que eles podem muito facilmente serem cristãos, porque eles parecem não ter nenhuma religião. Se for do agrado de nosso Senhor, vou tomar seis deles de Suas Altezas quando eu partir, para que possam aprender a nossa língua.”¹

Nos meses seguintes, Colombo fez algumas excursões exploratórias pelas costas das duas grandes ilhas daquele mar – Cuba e Hispaniola (onde atualmente estão o Haiti e a República Dominicana) – antes de voltar a Castela. Até 1503 faria mais três viagens à região, durante as quais percorreria as Antilhas, a costa atlântica da América Central e o delta do rio Orinoco, na atual Venezuela. Provavelmente, a notícia desses estranhos visitantes se espalhou pela Mesoamérica, habitada à época por 25 milhões de pessoas, num caldeirão fervilhante de culturas, línguas e vida urbana².

Nos anos seguintes, os espanhóis invadiram as ilhas caribenhas, tomaram posse dos territórios, erigiram povoações e impuseram seu deus cristão aos moradores originais. Afinal, Fernando e Isabel eram os “Reis Católicos”, oficialmente assim designados pelo Papa Alexandre VI por expulsarem o último rei mouro da Península Ibérica, isso em janeiro do fatídico 1492. Passam-se 27 anos até que, em 19 de fevereiro de 1519, o fidalgo Hernán Cortés desembarcasse no Golfo do México à frente de 508 homens, 16 cavalos e várias peças de artilharia. Esse pequeno exército veio em 11 navios que seriam queimados posteriormente. A primeira providência de Cortés foi resgatar Jerónimo de Aguilar, um castelhano que havia naufragado anos antes e se estabelecido na foz do rio Grijalva. O homem aprendera a falar Maia fluentemente.

O maior choque entre civilizações da história estava prestes a começar.

No princípio o avanço espanhol foi lento, pois não se conhecia o terreno e se enfrentavam escaramuças esporádicas. Os chefes locais logo perceberam que não podiam medir forças com aqueles estrangeiros, cujas armas eram relâmpagos, e mudaram de tática. Ofereceram presentes aos invasores, entre eles um grupo de vinte jovens escravas. Cortés escolheu uma delas para si, a índia Malintzin, mulher “bonita, desenvolva e audaciosa”, segundo o cronista da expedição,

¹ Trecho do diário de Cristóvão Colombo, anotado em 12 de outubro de 1492. Publicado por **The Franciscan Archive**. Disponível em: <http://www.franciscan-archive.org/columbus/opera/excerpts.html>.

² FUENTES, Carlos. **O espelho enterrado**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2001, p. 126.



Escultura em pedra de Quetzalcóatl, a Serpente Emplumada, deus do vento, da aurora, da estrela matutina Vênus, do conhecimento, da aprendizagem, dos mercadores, das artes, do artesanato, dos sacerdotes. Podia aparecer na forma de cascavel, corvo, arara, macaco-aranha, do próprio vento ou de Vênus. E, também, é claro, na forma humana
Dimensões: 27,7 x 20,1 x 22 cm. Período: 1325-1521 d.C.
Origem: México central



Reprodução: Acervo The Cleveland Museum of Art

Bernal Díaz de Castillo³. Além de amante, ela seria “mi lengua”, anunciou Cortés, pois dominava os idiomas maia e nahuatl. Os nativos a apelidaram de Malinche, “mulher do conquistador e traidora dos índios”. O sistema de comunicação usado por Cortés para iniciar a conquista do continente era básico: ele falava em espanhol a Jerónimo de Aguilar, que traduzia para o Maia a Malinche; ela, por sua vez, vertia ao Nahuatl para quem preciso fosse. Esse é um expediente antigo. O filólogo alemão Hans Joachim Störig, por exemplo, no livro *A aventura das línguas*, conta que “expedições conquistadoras como a dos romanos propiciaram o contato entre inúmeros povos. O historiador Plínio relata assim uma expedição das legiões romanas ao Cáucaso (que ainda hoje representa uma das regiões do mundo com maior variedade de idiomas e é uma das mais interessantes linguisticamente): “Nós resolvemos nossos assuntos lá com a ajuda de cento e trinta intérpretes”⁴.

Nahuatl era a língua dos Astecas – que se autodenominavam Mexicas –, senhores de um vastíssimo território, que ia do México central à divisa com a atual Guatemala. Os astecas eram nahuas, povo nômade da América do Norte cujo rastro chegava até o atual Arizona. A língua falada por eles é da família uto-asteca que, por volta do ano 500 d.C., entra em contato com os diversos idiomas e culturas mesoamericanas e se diversifica. Um dos ramos é justamente o dos Mexicas, que construíram o Império Asteca.

Conta o mito fundador da cultura mexica que o sacerdote Tenoch teve uma visão profética: avistou uma águia devorando uma serpente sobre um cacto, isso numa distante ilha de um lago. Era preciso conduzir o povo da mítica Aztlan (daí “asteca”) para lá. Huitzilopochtli, o deus da guerra, iria orientá-lo e protegê-lo na épica jornada ao local sagrado – onde hoje é a cidade do México. Em 1502 Montezuma (também chamado Moctezuma II) tornou-se o Tlatoani, “o da grande voz”, o rei dos astecas, no auge da expansão de seu povo. Ele comandava um *altépetl* (região administrativa) relativamente novo. Tenochtitlan, sua exuberante capital, havia sido fundada em 1325. Tenochtitlan se aliou às cidades-estado de Texcoco



Reprodução: Acervo The Cleveland Museum of Art

Pequeno pendente em jadeíta que representa Chalchiutlicue, deusa asteca dos lagos e das correntes de água. Ela era casada com o poderoso deus Tlaloc. Pode ser identificada pela faixa na cabeça e pelas borlas de cada lado do rosto
Dimensão: 7 x 3,5 cm. Período: c. 1200-1519 d.C.
Origem: México central

Escultura em pedra de Tlaloc, o deus asteca da chuva, dos raios, trovões e relâmpagos, senhor do Tlalocan, um dos lugares para onde iam as almas dos mortos. Provedor da água, era patrono da agricultura, por isso segura um talo de milho em uma das mãos. Era casado com a deusa Chalchiutlicue
 Dimensão: 29 x 19,5 x 13,5 cm. Período: c. 1200-1519 d.C.
 Origem: México central

Reprodução: Acervo The Cleveland Museum of Art



e Tlacopan para formar a Tríplice Aliança e comandar um grande território.

“Para completar esse mosaico”, explica o historiador Eduardo Natalino dos Santos, autor de *Tempo, espaço e passado na Mesoamérica*, “se falavam diversas línguas nas regiões tributárias da Tríplice Aliança, entre as quais estavam o Nahuatl, o Otomie, o Matlatzinca, o Mazahua, o Zapoteco, o Mixteco e o Chocho. [...] Diante dessa relativa heterogeneidade linguística-cultural e da tendência à autonomia dos *altepeme* (plural de *altépetl*), os pactos e laços políticos ancoravam-se, entre outros elementos, nas explicações sobre o passado e em outras explicações amplamente compartilhadas, tais como o sistema calendário, a cosmografia e a escrita pictográfica, as quais eram fundamentais na produção de justificativas sobre a ordem atual e futura das coisas.”⁵

Montezuma era um homem apegado a essa tradição, voltado aos estudos dos livros sagrados e proféticos, à vida espiritual, à religião. Não era um rei guerreiro. Era piedoso. Supersticioso. Acreditava piamente nos presságios funestos que o povo contava: uma espiga de fogo gigante fora vista no céu; o incêndio no Templo de Huitzilopochtli era mau agouro; um raio sem trovão caiu em outro templo; uma chuva de fogo em pleno dia; a água que ferveu no lago central; a mulher gritando pela noite “filhinhos meus, temos que ir para longe!”; os homens disformes, de duas cabeças, que apareciam e desapareciam. Não eram todos sinais anunciando que era chegado o momento, previsto nos códices, do regresso de Quetzalcóatl, a Serpente Emplumada? Quetzalcóatl era o deus do vento, da aurora, da estrela matutina Vênus, do conhecimento, da aprendizagem, dos mercadores, das artes, do artesanato, dos sacerdotes. Podia aparecer na forma de cascavel, corvo, arara, macaco-aranha, do próprio vento ou de Vênus. E também, é claro, na forma humana.

³ *Ibidem*, p. 111.

⁴ STÖRIG, Hans Joachim. **A aventura das línguas**. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1990, p. 37.

⁵ SANTOS, Eduardo Natalino. **Tempo, espaço e passado na Mesoamérica**: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009.

Por isso, quando vieram as primeiras notícias de que “casas flutuantes haviam se aproximado vindas do Oriente, trazendo homens vestidos de ouro e prata, montados em animais de quatro patas; homens brancos, barbados, alguns de olhos azuis, louros e altos”⁶, o povo acreditou serem deuses. Não seria Montezuma que iria questionar essa crença. Em seis meses o Império Asteca caiu.

Os castelhanos se preocuparam em manter a estrutura administrativa asteca, que funcionava muito bem. Para facilitar essa tarefa, ensinaram membros da elite mexicana a ler e a escrever em espanhol, bem como a usar o alfabeto latino para escrever em Nahuatl. É nessa língua que se criou, no século XVI, um dos mais belos poemas sobre o fim de uma era:

“Nos caminhos jazem dardos quebrados;
os cabelos estão espalhados.
Destelhadas estão as casas,
incandescentes estão seus muros.
Vermes abundam por ruas e praças,
e as paredes estão manchadas de miolos arreventados.”⁷

“Deixem-nos, pois, morrer
deixem-nos perecer,
pois nossos deuses já estão mortos!”⁸

⁶ FUENTES, op. cit., p. 110.

⁷ **Manuscrito Anônimo de Tlatelolco** (1528). Edição fac-símile de E. Mengin. Copenhague, 1945. fl. 33. Citado por LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América Latina vista pelos índios** – relatos astecas, maias e incas. Tradução de Augusto Ângelo Zanatta. Petrópolis: Editora Vozes, 1991, p. 17.

⁸ *Libro de los coloquios de los doce [sábios nahuas]*.1524. Resumo preparado pelo Frei Bernardino de Sahagún. Tradução do Nahuatl para o espanhol de Miguel León-Portilla. Citado por LEÓN-PORTILLA, op. cit., p. 18.



Especula-se que esta escultura em pedra vulcânica cinza com pigmento vermelho, devido ao cocar de crista com borlas, seja de um dos cinco deuses do prazer dos astecas. Estes relacionavam o número 5 ao excesso. A figura sentada parece ser Macuilxochitl (Cinco Flor), divindade associada à música, à dança, à festa, aos jogos e ao sexo
Dimensões: 37,5 x 20,3 x 24,8 cm. Período: 1350-1519 d.C. Origem: próximo ao sítio de Teotihuacan, perto da Cidade do México



Estatueta feminina asteca, esculpida em jadeíta. Os poucos detalhes de sua vestimenta não permitiram a clara identificação sobre quem representa
Período: 1325-1529 d.C. Origem: México central

Xochipilli, outra acepção de Macuilxochitl – ambos os nomes incluem a palavra asteca para flor. Em uma das mãos a divindade segura um cone de flores. Para os astecas, flores significam beleza, refinamento, fertilidade em geral e sexualidade em particular. As espigas de milho que leva nas costas também simbolizam as energias criativas. Possivelmente seja, pois, o deus da beleza, das artes e dos prazeres, como jogos, danças e sexo.
Dimensões: 31,1 x 24,1 x 30,5 cm. Período: 1325-1521 d.C. Origem: México central



Capítulo 20

Sob o quinto sol

A Pedra do Sol, como outros registros em pedra ou códice, fala dos Cinco Sóis ou das Cinco Idades Cosmogônicas da Terra. No centro do disco, soberano, o Sol mostra a língua como se espalhasse seus raios solares pelo universo. O escritor mexicano Carlos Fuentes explica que na Pedra do Sol o astro-rei está “dominado pelas quatro direções que indicam as quatro criações anteriores do mundo e as catástrofes que sofreram. O primeiro Sol foi destruído por um jaguar; o segundo, por ventos ferozes; o terceiro, por uma chuva incessante; o quarto, pelas águas do grande dilúvio. Atualmente, vivemos sob o quinto Sol, nascido do sacrifício dos deuses e que só continuará brilhando mediante o sacrifício das criaturas dos deuses, os homens e mulheres”¹.

Os astecas usavam um complexo sistema temporal constituído de dois ciclos não excludentes – a “conta dos dias” (*tonalpohualli*) e a “conta dos anos” (*xiuhpohualli*), que coincidiam a cada período de 52 anos. Eles contavam os dias (*tonalpohualli*) por meio de 20 signos (*tonalli*) combinados a 13 números. Na Mesoamérica a base numérica era vigesimal. O ciclo *tonalpohualli* completo de 260 dias ($13 \times 20 = 260$) não corresponde a nenhum ciclo astronômico (não é solar, embora os astecas também o conhecessem, nem lunar), mas se aproxima do período de gestação humana (9 meses lunares de 29 dias somam 261 dias) e do ciclo completo de plantação e colheita do milho, principal produto das culturas mesoamericanas.

Havia também o ciclo de nove Senhores da Noite (*Yoaltecutin*), usados para contar e qualificar as noites. Ele se relacionava com o inframundo, subdividido em nove regiões, por onde o Sol passava quando não estava no céu. No final do ciclo de 260 dias, cada Senhor da Noite teria regido 29

noites (menos o último, *Tlaloc*). Segundo o historiador Eduardo Natalino Santos, “esse sistema, além de servir para contabilizar o tempo, funcionava como uma espécie de base epistemológica que emoldurava, influenciava e, em parte, determinava as explicações sobre o passado e as ações cerimoniais nahuas”².

Nos rituais o sacerdote (*tonalpouhque*) abria o códice de registro dos dias (*tonalamatl*), que trazia o calendário subdividido em trezenas (período de 13 dias). Cada trezena era tutelada por deidades, que são os treze Veneráveis Senhores do Dia (*Tonaltetecuhtin*) e os Voadores (*Quechollí*), constituídos de doze aves e uma borboleta. É o que se vê no *Códice Borbónico*. “O *tonalpohualli* era mais que a conta dos dias e o *tonalamatl*, o livro, é um mapa das cargas componentes de cada dia e de cada noite, trazidas por entes e ciclos que governam o tempo.”³ O sacerdote se punha a evocar episódios e personagens cosmogônicos, ao mesmo tempo em que estabelecia vínculos com acontecimentos recentes. O sacerdote também anunciava as oferendas necessárias para corrigir ou confirmar um destino desfavorável ou propício. Era uma forma de calcular, prever e impor a sua influência no presente e no futuro. Controlar o tempo era instrumento de poder.

1 FUENTES, Carlos. **O espelho enterrado**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2001, p. 94.

2 SANTOS, Eduardo Natalino. **Tempo, espaço e passado na Mesoamérica**: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009, p. 129.

3 *Ibidem*, p. 320.



A famosa Pedra do Sol, também conhecida como Calendário Asteca, é um disco em basalto que tem esculpidos em sua superfície os dois ciclos do calendário asteca: o ritual (ou religioso) e o agrícola (ou civil). Ao centro está a figura do deus Tonatiuh, o Deus Sol. O ciclo ritual, Tonalpohualli, tinha 260 dias divididos em 20 símbolos divinos contendo 13 dias cada um. Já o ciclo

agrícola tinha 365 dias divididos em 18 meses de 20 dias cada, aos quais se adicionava um período extra de cinco dias de azar.

Mede 358 cm de diâmetro por 98 cm de espessura e pesa quase 22 toneladas. As pesquisas indicam que foi esculpida entre 1502 e 1521. Está no Museu Nacional de Antropologia, na Cidade do México

Capítulo 21

O exuberante *Códice Borbónico*

O *fac-símile* do *Códice Borbónico* foi um dos destaques da exposição Línguas Ameríndias – ontem, hoje e amanhã, realizada no Memorial da América Latina no Ano Internacional da Língua Indígena, decretado pela Unesco. Formado por 36 folhas de 390 x 395 mm, coladas e dobradas como um biombo, o livro ancestral asteca foi confeccionado em papel *amate* (ou *amatl*), produto derivado da casca de alguns tipos de ficus, nas primeiras décadas do século XVI, em Tenochtitlan (atual cidade do México) ou nos seus arredores. Até hoje se discute se ele foi criado antes da invasão dos castelhanos ou logo depois. O certo é que posteriormente lhe foram acrescentadas algumas observações na língua nahuatl, escrita com o alfabeto romano. É provável que essas glosas substituíssem a mensagem oral que o sacerdote falava quando queria complementar o que estava lendo no *Códice*, durante a cerimônia tradicional. Como a realidade havia mudado radicalmente, membros da nobreza nahua já alfabetizados em espanhol resolveram redigir no próprio *códice* pictográfico algumas explicações sobre seu mundo antigo. Era uma forma de se fazer entender, respeitar e preservar a memória, bem como demonstrar que pertenciam à antiga elite dirigente e mereciam alguns privilégios no novo sistema colonial.

Também não se sabe como o *Códice Borbónico* chegou à Europa. É certo que foi parar no Monasterio de El Escorial, que à época era a residência do Rei de Espanha. No século XVIII o *Códice* ainda apresentava as duas primeiras e as duas últimas folhas. Estas sumiram em meio às turbulências políticas de 1823, quando, para reprimir o movimento liberal, a Santa Aliança interveio na Espanha. Foram os

interventores franceses que levaram o *Códice* para a França. Em 1826 o documento histórico foi adquirido pela biblioteca do Palácio Bourbon. Hoje encontra-se na Biblioteca da Assembleia Nacional Francesa.

Os mesoamericanos amavam sua escrita. A arte do *tlacuilo*, o escriba-pintor, estava presente em todas as dimensões da vida. A consciência histórica dos astecas era preservada nos *códices* ou “livros de pintura”, como eram chamados no século XVI pelos espanhóis. A palavra nahua *tlacuillo* é sinônimo de pictográfico e quer dizer escrita-pintura ou pintado-escrito. *Amatl* em Nahuatl significa papel, daí o nome *amoxtli*, livro ou *códice*. Havia também o papel de fibra de *maguey* (um tipo de agave). Outro suporte era a pele de mamífero (veado), usado à maneira de pergaminho. Sobre o *amoxtli* se aplicava uma camada de gesso e se escrevia com pigmentos orgânicos e minerais. A produção e o comércio do papel *amate* era tão intensa na Mesoamérica que os reinos vassallos (eram 30 sob o rei asteca Montezuma) podiam entregar esse produto à guisa de tributo. Há, por exemplo, um registro oficial do recebimento de 8 mil folhas de papel *amate* para uso em rituais e nos livros. Bem que a antiga Mesoamérica poderia ser chamada de *Amoxtlalpan*, a “terra dos livros”.

Os astecas tinham centros de educação ao lado dos principais templos. Eram as *calmecas* e as *telpuchcalli*. Lá se aprendia o sistema mixteco-nahua de escrita que, ao contrário do maia, empregava menos glifos fonéticos e mais logográficos, pois os astecas, como dominadores e comerciantes, tinham que se comunicar com falantes de

Nahuatl, Otomie, Totonaco, Cuicateco, Chocho, Mixteco, Zapoteco e Tlapaneco, entre outros.

Um descendente cristianizado da nobreza de Texcoco, Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1578–1650), explica da seguinte forma a exuberância da linguagem escrita de seu povo: “Porque tinham para cada gênero seus escritores, uns que tratavam dos anais, colocando em ordem as coisas que aconteciam em cada ano, dia, mês e hora. Outros tinham a seu cargo as genealogias e a descendência dos reis, senhores e pessoas de linhagem, registrando os que nasciam e apagando os que morriam. Uns cuidavam da pintura dos limites das cidades, províncias, povoações e lugares, da repartição das terras e a quem pertenciam. Outros, dos livros das leis, ritos e cerimônias que usavam em sua infidelidade; e dos sacerdotes do templo, de suas idolatrias e modos da sua doutrina idólatra e das festas dos seus falsos deuses e calendários. E, finalmente, os filósofos e sábios que tinham entre eles, estavam a seu cargo pintar toda a ciência que alcançavam e sabiam, e ensinar de memória todos os cantos que observavam suas ciências e histórias. Tudo o qual mudou o tempo, com a queda dos reis e senhores e perseguições de seus descendentes e a calamidade de seus súditos e vassalos.”¹

Por exemplo, na página 34 do *Códice Borbónico*, o anônimo *tlacuilo* nahua conta que no ano “2 junco” houve a celebração do Fogo Novo. Entende-se que no calendário ocidental esta data corresponda ao ano 1507, quando foi celebrado o último Fogo Novo antes da chegada dos furiosos castelhanos, conforme relata o frade franciscano Bernardino de

Sahagún (1499-1590). O Fogo Novo era comemorado a cada 52 anos, quando se encerrava uma era e começava tudo de novo porque, entendiam os mesoamericanos, o universo sempre precisava recomeçar. “Uma das principais características da cosmogonia mesoamericana era, justamente, a centralidade das ideias de movimento, transformação e renovação do Mundo, as quais são consonantes com a citada prática de renovação periódica de objetos, construções e livros”, explica o historiador Eduardo Natalino.²

Os templos, os palácios, os prédios públicos e as residências apagavam o fogo e todas as chamas eram extintas. O mundo ficava às escuras e os objetos velhos deviam ser descartados. Até que o fogo era reacendido em uma cerimônia no templo de Huixachtepelt, conduzido pelos sacerdotes do fogo. É o que relata o *Códice*, onde se veem quatro sacerdotes segurando feixes prestes a serem acessos no fogo primordial. Em seguida, emissários serão enviados para acenderem tochas em todo o território, começando pelo Templo Mayor, em uma cerimônia da qual participa o próprio *Tlatoani* (aquele que tem a voz, o rei), depois os demais templos, as escolas, os edifícios públicos e as residências – até os confins do império.

1 SANTOS, Eduardo Natalino. **Tempo, espaço e passado na Mesoamérica**: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009, p.79.

2 *Ibidem*, nota 143 da p. 104.

O Nahuatl* e a conquista espanhola: histórias mexicas

Eduardo Henrique Gorobets Martins**

Antes da chegada dos espanhóis, Mexicas e povos das regiões da Mixteca e de Puebla produziram uma série de manuscritos de diversos gêneros, chamados genericamente de códices¹. Embora os espanhóis tenham associado esses objetos aos livros europeus, os códices tinham características bem diferentes. Esses manuscritos utilizavam o sistema pictográfico pré-hispânico, cujo registro combinava representações pictóricas ou figurativas com glifos calendários, numéricos, toponímicos, antroponímicos e fonéticos, dando origem a registros com organização e lógicas próprias². Além disso, um dos principais atributos desse sistema de notação era a não vinculação a uma língua específica, o que permitia o compartilhamento de um mesmo conjunto de glifos entre populações que falavam diferentes idiomas.

Após a conquista castelhana, ocorreram as primeiras tentativas de evangelização empreendidas por conquistadores e missionários que, munidos de intérpretes bilíngues, buscaram eliminar os manuscritos que tratavam, entre outras coisas, do culto às deidades pré-hispânicas. Além disso, muitos manuscritos foram destruídos ou escondidos pelos próprios indígenas que os haviam confeccionado e, posteriormente, substituídos por outros mais adequados à nova realidade colonial³. Ao longo desse processo de mudanças, também ocorreu a transcrição de línguas indígenas para o alfabeto latino, sobretudo por meio do trabalho missionário.

Muito do que conhecemos sobre o funcionamento da língua

nahuatl provém dos estudos realizados pelos franciscanos na escola de San José de los Naturales, fundada no fim da década de 1520, e no colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado em 1536. Além disso, a produção de manuscritos, como as histórias e outros tipos, passaram a ser resultado de trabalho conjunto (porém não decorrente necessariamente de relações horizontais) de membros e descendentes das elites das cidades do centro do México e informantes indígenas, bem como missionários e funcionários espanhóis. Durante o período colonial, o Nahuatl também se tornou uma espécie de língua franca, utilizada na comunicação entre espanhóis e povos indígenas que falavam outras línguas, mas tinham ao menos um intérprete falante da língua mexica, que foi difundida amplamente na Mesoamérica antes da chegada dos europeus.

O processo de transcrição da língua nahuatl para o alfabeto foi baseado em padrões gráfico-fonológicos que existiam no idioma espanhol e que estava ainda em processo de standardização desde finais do século XV. Assim, a escrita dessa língua nahuatl não contou com o apoio de linguistas munidos de sistemas fonéticos para realizar a transcrição de maneira que os sons de cada uma das letras e palavras fossem preservados ao longo dos séculos. É por isso que nos textos nahuas é possível encontrar uma mesma palavra com diferentes grafias, além de notarmos a utilização de letras da língua espanhola no Nahuatl, como o “ç” (que depois deixou de ser utilizada pelos espanhóis). Além disso, é importante destacar que os vocabulários (dicionários) produzidos nos séculos XVI e XVII, que aproximavam os

significados das palavras entre as línguas Nahuatl e espanhola, também foram permeados por algumas limitações, como as origens conceituais distintas das palavras em cada um dos mundos, ameríndio e europeu.

Para entendermos as transformações que essa língua passou ao longo do período colonial, pode-se recorrer às três etapas propostas por James Lockhart⁴. Segundo esse autor, durante a primeira etapa, ocorrida entre 1519 e as décadas de 1540–1550, os textos nahuas faziam poucas inclusões de palavras castelhanas, utilizando, ao invés disso, uma série de termos em Nahuatl que procuravam descrever novidades de origem hispânica. Um exemplo é a expressão *totecuyo*, utilizada para se referir a Deus ou antecedendo a palavra *Dios* em espanhol nos textos nahuas⁵. Essa expressão é composta por um prefixo pronominal *to-* (nosso), pelo substantivo *tecuhtli* (senhor) e pelo sufixo de substantivo abstrato *-yotl* abreviado, que tem como significado algo como “nossa senhoria”.

Já na segunda etapa, cujo período foi das décadas de 1540–1550 até 1640–1650, os elementos castelhanos chegam a penetrar em todos os aspectos da vida nahua, mas com limitações. Nas histórias produzidas por nahuas durante esse período é possível observar a introdução de uma série de palavras castelhanas relacionadas ao calendário e aos ritos cristãos, à administração colonial, às localidades do mundo hispânico, por exemplo, além da incorporação de notas introdutórias e da utilização de gêneros da cultura escrita castelhana⁶. Assim, os textos nahuas passam a ter uma série de palavras castelhanas, como *miercoles*, *noviembre*, *emperador*, *oidor*, *Florida* e *China*⁷.

Por fim, a terceira etapa, datada entre 1640–1650 e até o início do século XIX, é caracterizada pelo aumento de elementos castelhanos nos textos nahuas, criando uma espécie de amálgama entre as duas tradições, segundo Lockhart. Podemos compreender essa etapa ao observar a utilização de diversas palavras castelhanas nas histórias produzidas por indígenas que tiveram, por exemplo, seu plural formado segundo a gramática nahuatl. Assim, até

* Utilizo alguns dos critérios definidos por outros pesquisadores brasileiros, como Eduardo Natalino dos Santos: 1) o acento gráfico foi suprimido da palavra nahuatl, pois deriva da oxitonização de palavras, frequente na normatização da língua espanhola, e também porque a maioria das palavras em nahuatl, transcritas no século XVI, não possuía tal sinal gráfico e eram geralmente paroxítonas; 2) a letra *h* no interior da palavra nahuatl foi mantida, pois, embora não seja pronunciada em português, foi grafada no século XVI dessa maneira e, atualmente, muitas variantes dessa língua pronunciam a letra *h* como um som aspirado. Além disso, utilizar o gentílico portuguêsado *nauas* poderia gerar ambiguidade com o gentílico da etnia naua (também nomeada como *nawa*), grupo indígena proveniente do estado do Acre, Brasil. SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Tempo, espaço e passado na Mesoamérica**: o calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009.

** Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo e pesquisador-associado do Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos da Universidade de São Paulo. Coordena o Grupo de Estudos de Nahuatl do CEMA/USP desde 2015.

1 LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Códices** – os antigos livros do Novo Mundo. (Trad. Carla de Jesus Carbone). Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2012. DÍAZ ÁLVAREZ, Ana. **Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los documentos calendáricos indígenas del México Central**. Tese. (Doutorado em História). México: Facultad de Filosofía y Letras – UNAM, 2011.

2 SANTOS, pp. 84-105. BROTHERSTON, Gordon. Traduzindo a linguagem visível da escrita. **Literatura e Sociedade**, 4 (4), São Paulo: USP, 1999. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ls/article/view/18018>.

3 NAVARRETE LINARES, Federico. Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana. DALLAL, Alberto (ed.). **La abolición del arte** – XXI Coloquio Internacional de Historia del Arte. México: Instituto de Investigaciones Estéticas – UNAM, 1998, p. 53-71.

4 LOCKHART, James. **Los nahuas después de la Conquista**. Historia social y cultural de los indios del México Central, del siglo XVI al XVIII. (Tradução Roberto Ramón Reyes Mazzoni; 1ª ed. em inglês, 1992). México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

5 Os exemplos citados podem ser encontrados em histórias como o *Códice Aubin* e *Manuscrito 40*. DIBBLE, Charles E. **Codex Aubin**. Historia de la nación mexicana. Reproducción a todo color del Códice de 1576. Colección Chimalistac, v. 16. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas, 1963. **Manuscrito 40** – Historia mexicana desde 1221 hasta 1594. Estudio e comentarios por Elia Rocío Hernández Andón. In Proyecto Amoxcalli – CIESAS/CONACYT. Projeto de microfilmagem, paleografia, tradução e estudo dos manuscritos do Fundo de Manuscritos Mexicanos da Biblioteca Nacional da França (2000–2010). Disponível em: amoxcalli.org.mx.

6 MARTINS, Eduardo Henrique Gorobets. A incorporação de elementos da cultura escrita castelhana nas histórias dos códices mexicas dos séculos XVI e início do XVII. **Revista Cantareira**, n. 30, Rio de Janeiro: UFF, 2019.

7 Os exemplos citados podem ser encontrados, por exemplo, em histórias como o *Códice Aubin* e *Manuscrito 40*, cujas referências foram mencionadas anteriormente.

mesmo em narrativas produzidas algumas décadas antes, pode-se encontrar alguns exemplos como a palavra *juez* (juiz), que aparece com o plural *jueztin*, utilizando o sufixo de plural de substantivo *-tin*, ou a palavra *cristiano* (cristão), que é grafada com o sufixo de plural de substantivo da língua Nahuatl *-me*, originando a palavra *cristianome*⁸.

Após o período colonial, durante os séculos XIX e XX, a língua nahuatl continuou passando por transformações e desenvolveu algumas variantes regionais (atualmente, são 30 no México) de tal maneira que houve a introdução das letras *k* e *w*, que foram incluídas no alfabeto nahua para especificar alguns sons de que a grafia das transcrições coloniais não dava conta ou foi interpretado como um fonema diferente pelos espanhóis. Outro processo que ocorreu ao longo desses séculos foi a mudança na tônica das sílabas de palavras nahuas que se popularizaram sobretudo dentro da língua espanhola mexicana: muitas deixaram de ser paroxítonas ou proparoxítonas e se tornaram oxítonas, como ocorre na maioria das palavras em espanhol.

Com a independência mexicana, o Nahuatl perdeu o papel de língua franca, como ocorreu durante o período colonial nos contatos entre espanhóis e grupos indígenas que falavam outras línguas. O México independente glorificou o passado de amplo domínio dos Mexicas nas esferas política,

econômica e cultural, mas isso não significou adotar como idioma nacional a língua indígena que, à independência, já estava marginalizada socialmente. Ainda assim, o Nahuatl sobreviveu nas regiões mais ruralizadas ou de pequenos povoados e é falada atualmente por mais de um milhão e meio de pessoas somente no México, além de outras 200 mil pessoas na América Central e Estados Unidos.

Dessa maneira, a língua nahuatl é um exemplo de língua a ser celebrada no Ano Internacional das Línguas Indígenas, instituído pela Unesco em 2019, por pelo menos dois grandes motivos. Primeiramente porque é uma língua ameríndia que foi ameaçada constantemente após a chegada dos espanhóis no atual México, tanto pela catástrofe demográfica que assolou a população indígena com epidemias, quanto pelas mudanças culturais e sociais implicadas na evangelização e na reorganização política com a implantação do regime colonial. E em segundo lugar porque, apesar de todas as transformações que a língua nahuatl sofreu ao longo dos últimos cinco séculos, ela sobreviveu e segue viva como a língua indígena mais falada no México.

⁸ Também esses exemplos podem ser encontrados no *Códice Aubin* e no *Manuscrito 40*.

Capítulo 23

A língua nahuatl hoje

Ana Cristina de Vasconcelos Lima*
Eduardo Henrique Gorobets Martins**

O Nahuatl (também grafado Náuatle em português)¹ é a língua indígena mais falada atualmente no México. Também é uma das línguas nacionais desse país, ou seja, possui o mesmo reconhecimento pelo estado mexicano que o espanhol. Segundo o último censo realizado pelo Instituto Nacional de Estadística y Geografía do México (Inegi), em 2010, 23% dos falantes de línguas indígenas no país eram falantes de Nahuatl – em números absolutos isso corresponde a 1,2% da população do México, cerca de 1,5 milhão de pessoas. Apesar de possuir falantes distribuídos em pequenos núcleos em praticamente em todos os estados mexicanos, as localidades com maior número de falantes de Nahuatl são o estado de México, a região da Huasteca (que abrange os estados de Veracruz, Puebla, Hidalgo, San Luis Potosí, Querétaro e Tamaulipas), e o estado de Guerrero. Embora o maior número de falantes de Nahuatl esteja no México, essa língua também é falada nos EUA e em países da América Central que receberam migrações de povos nahuas.

Pertencente ao tronco linguístico uto-asteca (ou uto-nahua), o Nahuatl tem parentesco com uma série de línguas do noroeste mexicano e do sudoeste norte-americano. Possui cerca de 30 variantes, dentre as quais sete delas são classificadas com risco muito alto de desaparecimento, enquanto outras quinze variantes não apresentam riscos imediatos, de acordo com um levantamento realizado pelo Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), em 2009.

Uma das características da língua nahuatl é que sua estrutura é altamente aglutinante, ou seja, suas palavras são compostas por meio de uma ou mais raízes unidas a afixos (prefixos e sufixos). Além disso, é uma língua polissintética, isto é, duas ou mais palavras de classes gramaticais diferentes podem se unir e formar novas palavras com distintos significados. Outra de suas características principais relaciona-se à estilística dessa língua. O Nahuatl utiliza-se amplamente de metáforas e sinônimos. O uso de repetição de palavras, ou redundâncias também é muito presente em sua estilística, produzindo efeitos rítmicos, tanto na prosa, quanto na poesia.

* Mestre em História Social pela USP, coordena o Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos da Universidade de São Paulo. Coordenou o Grupo de Estudos de Nahuatl do CEMA/USP entre 2012 e 2018.

** Pesquisador-associado do Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos da Universidade de São Paulo. Coordena o Grupo de Estudos de Nahuatl do CEMA/USP desde 2015.

1 Neste texto, a grafia das palavras nahuatl e nahua não seguem as versões aportuguesadas como definidas pelo Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa. Utilizamos alguns dos critérios definidos por outros pesquisadores brasileiros, como Eduardo Natalino dos Santos: 1) o acento gráfico foi suprimido da palavra nahuatl, pois deriva da oxitonização de palavras, frequente na normatização da língua espanhola, e também porque a maioria das palavras em nahuatl, transcritas no século XVI, não possuía tal sinal gráfico e eram geralmente paroxítonas; 2) a letra *h* no interior da palavra nahuatl foi mantida, pois, embora não seja pronunciada em português, foi grafada no século XVI dessa maneira e, atualmente, muitas variantes dessa língua pronunciam a letra *h* como um som aspirado. Além disso, utilizar o gentílico aportuguesado *nauas* poderia gerar ambiguidade com o gentílico da etnia nawa (também nomeada como *nawa*), grupo indígena proveniente do estado do Acre, Brasil.

No período pré-hispânico a língua nahuatl era amplamente utilizada na região da Mesoamérica. Dentre os diversos povos desse período estão os Nahuas (também grafado Nauas em português) que ocupavam majoritariamente a região do Centro do México. Apesar de não serem politicamente unificados, os Nahuas, além de compartilharem uma língua comum, o Nahuatl, também compartilhavam uma série de traços culturais, como a utilização de sistemas de calendário e de escrita, a formulação de concepções espaciais e a produção de histórias de origem.

Pouco antes da chegada dos espanhóis e, posteriormente, durante o período colonial, o Nahuatl tornou-se uma espécie de língua franca, não somente no Centro do México, mas em diversas regiões da Mesoamérica, devido à grande proeminência política ganha por um grupo nahua em específico, os Mexicas. Também conhecidos como Astecas, os Mexicas estenderam seus domínios políticos, militares e econômicos por boa parte do país que hoje conhecemos como México, inclusive entre povos que não tinham o Nahuatl como língua nativa.

Essa língua segue viva não apenas através de seus falantes, mas também faz parte da cultura mexicana, em suas músicas, nas placas informativas de sítios arqueológicos, nos nomes de pessoas, localidades e comidas. Dentre as palavras nahuas que mais se popularizaram no mundo, podem ser citados exemplos de comidas provenientes do México, cujas palavras aportuguesadas são o chocolate, o tomate e o abacate.

Matriz das culturas mesoamericanas, o Jogo de Bola recriava simbolicamente o mundo. Astecas, maias, olmecas e zapotecas, entre outros, jogavam em uma quadra com uma bola de látex. O objetivo era lançá-la através de um anel, fixado no alto, sem usar as mãos e os pés. Fazia parte de um ritual para restabelecer o frágil equilíbrio do universo. Em outros momentos, era apenas recreação. Na foto, o anel da quadra do Jogo de Bola da grande cidade de Uxmal, Yucatán, México





Reprodução: Pixabay

Parte **5**



**Revitalização
linguística e cultural**



144 Capítulo 24 O Ano Internacional das Línguas Indígenas
e a diversidade linguística brasileira
Angel Corbera Mori

O Ano Internacional das Línguas Indígenas e a diversidade linguística brasileira*

Angel Corbera Mori**

Cada língua representa uma visão diferente do mundo
(Unesco, 2019)

Michael Krauss (1992), linguista da Universidade de Alaska, publicou o artigo intitulado “*The world’s languages in crisis*” (“As línguas do mundo em crise”). Nesse texto, o autor chama a atenção da comunidade linguística internacional acerca do fato de que 50% do total de línguas faladas no mundo inteiro se encontravam ameaçadas de extinção. Adicionalmente, conforme Krauss, esse número subiria para 90% no século XXI caso os governos dos diversos países que apresentavam diversidade linguístico-cultural não tomassem medidas preventivas para mudar essa situação. Foi a partir dessa constatação que diversas organizações nacionais e internacionais começaram a desenvolver vários projetos de documentação e de revitalização das línguas consideradas em perigo, situação na qual se inserem as línguas ameríndias faladas pelos numerosos povos originários que habitam parte do continente americano.

Dentro do contexto atual de globalização, que privilegia o desenvolvimento econômico capitalista extrativo — gerando a destruição dos territórios tradicionais dos povos originários —, vemos como esses povos vêm relegando o uso de suas línguas maternas a espaços mais restritos,

incrementando, cada vez mais, o caminho do monolinguismo. Esse monolinguismo se direciona ao uso do idioma considerado oficial pelos estados nacionais, o português e o espanhol, no caso do Brasil e nos países de fala espanhola, respectivamente. O surgimento do monolinguismo em detrimento das línguas originárias tem como resultado final a extinção dessas línguas. Cabe então perguntar: quais são as consequências quando uma determinada língua deixa de ser falada ou deixa de existir?

Como resposta, podemos dizer que a diversidade linguística e cultural é parte do patrimônio imaterial da humanidade; assim, cada língua representa o espelho do saber cultural inerente a uma determinada sociedade. Logo, as línguas desempenham papel fundamental na vida das pessoas, não simplesmente como meio de comunicação, educação, socialização e desenvolvimento, mas também como elemento crucial da identidade, da história, dos costumes e das tradições de uma sociedade e de cada indivíduo. De acordo com o linguista Dixon, “cada língua condensa a visão do mundo de seus falantes — como pensam, em que creem, como classificam o mundo que os rodeia, como organizam suas vidas. Quando uma língua morre, uma parte da cultura humana se perde para sempre” (1997, p. 144). Nesta perspectiva, ao desaparecer uma língua, juntamente com ela morre sua identidade, a autoidentifi-

cação das pessoas imersas em determinado grupo social. Em suma, perdem-se as formas próprias de comunicação como membros de uma sociedade. Infelizmente, apesar de seu imenso valor, muitas línguas ameríndias encontram-se em sério perigo de extinção.

Ciente dessa problemática, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), dentro de suas diversas atividades, estabeleceu o ano de 2019 como Ano Internacional das Línguas Indígenas (International Year of Indigenous Languages – IYIL 2019). Esta iniciativa teve o intuito de sensibilizar a sociedade nacional e internacional no que se refere à necessidade urgente de se preservar, revitalizar e promover as línguas indígenas ainda faladas em vários lugares do mundo. No site oficial do IYIL 2019 encontram-se as informações acerca das ações, eventos e medidas tomadas pelas agências das Nações Unidas, pelos governos locais, organizações dos povos indígenas, sociedade civil, instituições acadêmicas, setores públicos e privados, entre outros. Segundo a Unesco (2019), o Ano Internacional das Línguas Indígenas promoveu as línguas indígenas em cinco (5) áreas principais, a saber:

- 1 - maior compreensão, reconciliação e cooperação internacional;
- 2 - criação de condições favoráveis ao compartilhamento de conhecimentos e disseminação de boas práticas em relação às línguas indígenas;
- 3 - integração de línguas indígenas no contexto de uma configuração padrão (tronco, família etc.);
- 4 - empoderamento dos povos indígenas por meio da capacitação;
- 5 - crescimento e desenvolvimento através da elaboração de novos conhecimentos.

Contexto linguístico das nações sul-americanas

Os países sul-americanos caracterizam-se por apresentarem uma enorme diversidade linguística e cultural. Esta realidade, muitas vezes, é negligenciada pelos países que se autodefinem como Estados-Nações monolíngues, pelo fato de apenas reconhecerem como línguas oficiais de suas ações o português no Brasil e o espanhol/castelhano nos países de fala espanhola. As línguas originárias faladas pelos diversos povos atualmente minorizados foram, até uns anos atrás, totalmente ignoradas ou tratadas simplesmente como dialetos ou gírias. Há dados muito variados em relação ao número real de línguas indígenas atualmente faladas nos países sul-americanos. Contudo, tomando como base os dados registrados pelo *Etnologue* (2019), o número aproximado de línguas indígenas por países dessa parte do continente são:

Argentina	15
Bolívia	39
Brasil	201
Chile	8
Colômbia	80
Equador	21
Paraguai	19
Peru	105
Uruguai	1
Venezuela	37

* Meus sinceros agradecimentos ao colega Ricardo Campos de Castro (Unicamp e FAPESP) por seus valiosos comentários e correções.

** Linguista peruano, editor do periódico *Liames – Línguas Indígenas Americanas*, publicação do Instituto de Estudos da Linguagem, da Unicamp, onde leciona.

O Brasil e as línguas indígenas

Nesse conglomerado de línguas indígenas presentes nos diversos países sul-americanos, o Brasil é aquele que apresenta a maior diversidade linguística e cultural, sendo considerado, por isso, uma nação multilíngue, pluricultural e multiétnica. *Multilíngue* porque junto à língua oficial, o português (Art.13º Constituição Brasileira, 1988), coexistem, dentro de uma situação diglósica conflitante, as línguas autóctones faladas pelos diversos povos originários; *pluricultural*, tendo em vista que junto à cultura ocidental coexistem outras, aquelas culturas dos povos originários, habitantes históricos, existentes desde antes da invasão europeia; *multiétnica* na medida em que há diversas etnias esparsas por todo o território brasileiro.

Segundo dados do Censo IBGE (2010), a população indígena é de aproximadamente 896.917 mil pessoas, constituindo 305 etnias e 274 línguas originárias ainda faladas. Embora não exista um consenso acerca do número exato de línguas indígenas atualmente vivas, os linguistas agrupam-nas, considerando a suas relações de parentesco, em 43 famílias linguísticas e dois troncos linguísticos – o tronco Tupi e o tronco Macro-Jê (Rodrigues 1993, 2013). Também devemos considerar as línguas “isoladas”, consideradas como tais em virtude de seus padrões fonológicos, gramaticais e lexicais diferirem das línguas já inseridas numa determinada família ou tronco linguístico. Tradicionalmente, seis línguas indígenas são consideradas nessa situação: Aikanã (RO), Irantxe/Mynky (MT), Kanoê (RO), Trumai (MT), Kwazá ou Koazá (RO) e Tikúna (AM). Há ainda duas sociedades indígenas que falam línguas crioulas: a língua Galibí Marworno (Galibí de Uaçá) e o Karipuna do Norte (Karipuna do Amapá), ambas faladas na região norte do estado do Amapá. Adicionalmente, há que se considerar a existência de povos originários que continuam mantendo seus padrões socioculturais, porém, por diversos fatores sócio-históricos perderam a sua língua materna, sendo na atualidade falantes apenas da língua portuguesa. Como exemplo, cito os Torá (Txapakura, AM), os Umutina (Bororo, MT),

os Kamba (Isolada, MT), os Xipaya (tronco Tupi, família Juruna, sudeste do Pará), entre outros.

Calcula-se que, no início do período colonial, a quantidade de línguas indígenas era maior, pois segundo média aritmética realizada pelo professor Aryon Rodrigues o número era de aproximadamente 1.175 línguas. Como afirma o autor, “houve [...] uma redução drástica, por extinção, de 85% ou mais, na diversidade indígena do Brasil, a qual corresponde, quase diretamente, à redução dos próprios povos indígenas” (1993, p. 99). O processo de ameaça de extinção das línguas continua em curso, como se pode ver comparando os dados do Censo de 2010. Assim, de 305 etnias, somente 274 línguas continuam sendo faladas, e todas elas encontram-se numa situação de “língua ameaçada” ou “língua em perigo” de extinção.

Segundo o *Atlas das Línguas do Mundo em Perigo* (Unesco, 2017), todas as línguas indígenas brasileiras atualmente faladas enfrentam o perigo de extinção. O Brasil é o segundo país com mais línguas em situação crítica, ficando atrás apenas dos Estados Unidos. Contudo, nem todas as línguas indígenas faladas no Brasil enfrentam o mesmo tipo de ameaça. Para a Unesco há diversos níveis de risco – das línguas com maior vitalidade às já extintas (quando povo e língua não existem mais), passando por línguas próximas do desaparecimento ou não mais faladas por seu próprio povo.

O *Atlas* considera seis categorias como ponto de referência para orientar projetos de revitalização linguística. Um aspecto importante nessas categorias consiste em verificar se uma língua continua a ser transmitida de uma geração para outra. Os níveis considerados pela Unesco são apresentados no quadro a seguir.



Foto: Renato Soares

Tabela 1: Níveis de vitalidade das línguas

Níveis de vitalidade	Transmissão intergeracional das línguas
A salvo	Nessa categoria todas as gerações falam a língua e sua transmissão continua viva de uma geração a outra e é contínua
Vulnerável	A maioria das crianças falam a língua, porém seu uso fica restrito a determinados âmbitos de comunicação, por exemplo, no uso da comunicação familiar ou entre amigos. Nessa condição estariam 93 línguas indígenas brasileiras, tais como Apinayé, Assurini do Xingu, Aweti, Baniwa, Kaxinawá, Ikpeng, Karitiana, Kisêdje, Kuikuro, Mehinaku, Munduruku, Tapirapé, Wauja.
Em perigo	Os pais e avós ainda falam a língua, porém as crianças já não adquirem ou mesmo não a aprendem como língua materna. 17 línguas indígenas encontram-se nessa situação, entre elas Aikaná, Apurinã, Kadiwéu, Paresí, Tikúna, Tupari, Wapixana.
Seramente em perigo	Somente os avós e pessoas de gerações mais adultas falam a língua. Os membros das gerações mais jovens entendem a língua, mas não a usam para se comunicar entre si, nem com seus filhos. 19 línguas indígenas são consideradas nessa categoria: Aruá, Barasana, Katukina do Acre, Kulina, Paumarí, Rikbaktsá, Sakirabiá, Tapayúna e Xerente, entre outras.
Em situação crítica	Nessa categoria, os únicos falantes são os avós e as gerações dos mais velhos. Contudo, o uso da língua na comunicação é bastante parcial e esporádico. Aproximadamente, 45 línguas estariam passando por essa condição, tais como: Akuntsu, Apiaká, Arikapú, Avá-canoeiro, Guató, Kanoê, Kaxarari, Ofayé, Tariana, Trumai, Xoklém, Yawalapiti.
Extinta	Nesse nível já não existem falantes. O <i>Atlas</i> inclui línguas desaparecidas desde os anos de 1950. Assim, as línguas indígenas brasileiras que deixaram de ser faladas são: Makú, Mura, Nukini, Puroborá, Xipaya, Xetá, Umutina e Torá, entre outras.

Entardecer na aldeia yawalapíti durante o quarup: logo as fogueiras serão acesas para a noite de chorar os mortos e terminar o luto



Essa tabela estabelecida pela Unesco é importante para desenvolver qualquer projeto de revitalização linguística e cultural. Ela nos mostra que uma proposta de revitalização deve se adequar a situações específicas de cada língua que se pretende revitalizar. Fica evidente que não se pode impor um modelo a todos os casos. É importante também que os indígenas estejam cientes de sua própria participação na revitalização de suas línguas e culturas. A revitalização deve partir de um diálogo com a própria comunidade, de forma colaborativa. Os falantes devem estar autoconscientes no que se refere ao nível de vitalidade de sua língua, para que

entendam as opções e os desafios para mantê-la. Em suma, sem o interesse e a participação dos falantes, nenhum projeto de revitalização tem sentido.

As universidades brasileiras e os estudos das línguas indígenas

Nem todas as universidades do Brasil têm como foco as línguas indígenas. Aquelas que mantêm uma linha de pesquisa com línguas indígenas o fazem principalmente por meio de seus programas de pós-graduação (mestrado e doutorado). Entre elas, o Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas; a Universidade Federal do Rio de Janeiro, em conjunto com o setor de Linguística do Museu Nacional; a Universidade de Brasília; a Universidade Federal do Pará, a Universidade Federal do Amapá; a Universidade Federal de Roraima; a Universidade de São Paulo; a Universidade Paulista (Campus Araraquara); e a área de linguística do Museu Paraense Emílio Goeldi, de Belém. No conjunto dos centros acadêmicos mencionados, apenas o Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp mantém, no programa de pós-graduação, uma área específica de línguas indígenas.

Em um estudo sobre a situação da área de linguística indígena no Brasil, a pesquisadora e professora do IEL/Unicamp Lucy Seki (1999) levantou a necessidade de se criar uma revista “dedicada às línguas indígenas brasileiras”. Esta ideia foi concretizada no ano 2000, quando a própria pesquisadora, em coordenação com os professores da área de linguística do IEL/Unicamp o projeto de criação de uma revista especializada. Tal publicação se dedicaria à divulgação dos estudos das línguas ameríndias, sobretudo as faladas no Brasil. Assim, em 2001, foi publicado, em versão impressa, o primeiro número da revista *Liames – Línguas Indígenas Americanas*. Próxima a cumprir 20 anos de sua criação, a *Liames* tem se convertido na primeira revista latino-americana dedicada à publicação de artigos originais que abordam estudos relativos às línguas indígenas.

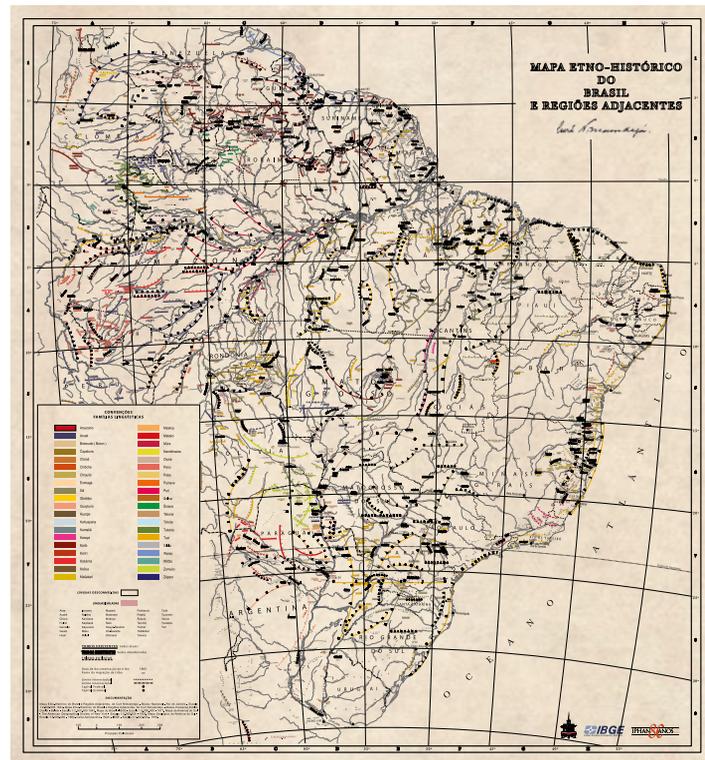
Dentre esses estudos, destaca-se, por exemplo, a publicação no volume 17 (2017) do artigo “O warázu do Guaporé (tupi-guarani): primeira descrição linguística”¹. O Warázu é uma língua em avançado estágio de extinção, falada pelos Warazúkwe, conhecidos também como Guaraiutá, Pauserna ou Guarasugwe. Os Warazúkwe, apesar de ainda manterem sua identidade étnico-cultural, vivem negligenciados pelas políticas oficiais do Estado brasileiro e, muitas vezes, são referidos como índios bolivianos. Habitantes originários das regiões localizadas entre os rios Riozinho e Santa Cruz, os Warazúkwe foram, aos poucos, sendo despojados de seu território tradicional por grileiros, fazendeiros e representantes do agronegócio. Assim, eles passaram a morar nos municípios de Pimenteiras, Costa Marques e Vilhena (RO), no Brasil, bem como também em Bela Vista, na Bolívia. O artigo divulgado na revista *Liames* é o resultado de um intenso trabalho de campo realizado pelo pesquisador Henri Ramirez (Universidade Federal de Rondônia – UNIR), junto ao casal Känätsü e Hiwa (José Frei Leite e Ernestina Moreno). Possivelmente, os dois últimos falantes ativos dessa língua tupi-guarani. Além disso, o artigo é considerado o primeiro e talvez o último registro dessa língua originária.

Resta evidente, portanto, a importância do Ano Internacional das Línguas Indígenas. O objetivo é evitar que uma parte essencial das culturas humanas, representada pelas línguas indígenas, desapareça para sempre.

1 RAMIREZ, H.; VEGINI, V.; FRANÇA, M. C. V. de. O warázu do Guaporé (tupi-guarani): primeira descrição linguística. *Liames – Línguas Indígenas Americanas*, v. 17, n. 2, p. 411-506, 16 nov. 2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/liames/article/view/8647468>. Acesso em 30 de setembro de 2020.
RODRIGUES, Aryon Dall’Igna (2013). *Línguas indígenas brasileiras*. Brasília, DF: Laboratório de Línguas Indígenas, 2013. 29p. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/lali/PDF/L%C3%ADnguas_indigenas_brasili-ras_RODRIGUES,Aryon_Dall%C2%B4Igna.pdf. Acessado em: 20 de março de 2016.



Foto: Renato Soares



O Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes, de Curt Nimuendaju, foi elaborado artesanalmente em 1943. Com 2m x 2m, trata-se da síntese de uma vida inteira dedicada ao estudo das línguas e das culturas indígenas pelo etnólogo alemão Curt Unckel (1883–1945), que os Guarani do oeste paulista batizaram de Nimuendajú por volta de 1905.

As informações georreferenciadas sobre a diversidade linguística do Brasil até o início da década de 1940, reunidas e apresentadas de forma a revelar a dinâmica ocupação/dispersão territorial/migração de muitos grupos linguísticos (inclusive os que já haviam sido extintos) fazem desse Mapa um documento imprescindível para se conhecer o país. Tanto que foi inscrito pela Unesco no Programa Memória do Mundo, que reconhece como patrimônio da humanidade acervos e documentos arquivísticos e bibliográficos de grande valor cultural, histórico e de memória.

O Mapa de Curt Nimuendaju está disponível para o público na Biblioteca do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE*.

* Acesso pelo endereço: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=214278&view=detalhes>.

Apêndice

Línguas indígenas no Brasil

Classificação das línguas indígenas em famílias, dialetos¹ e troncos linguísticos, baseada nos estudos dos linguistas Aryon Rodrigues e Denny Moore²

1 O Brasil carece de estudos linguísticos sobre as línguas ameríndias que esclareçam, por exemplo, o que é um dialeto ameríndio. Segundo a linguista Bruna Franchetto, do Museu Nacional, “uma língua sem diversidade interna é uma ficção: qualquer língua varia no tempo e no espaço (geográfico e social) e de uma situação comunicativa para outra. Não temos com relação às línguas indígenas a mesma atenção destinada à variedade interna do português; elas são quase sempre apresentadas como ‘objetos’ homogêneos”. E prossegue: “afinal, o que é uma língua? Trata-se de um construto ideológico, que resultou, no Brasil, por exemplo, na perpetuação torturante da distinção entre, de um lado, língua nacional (uma nação, uma só língua) e línguas de civilização com suas literaturas (as que têm assento nos departamentos universitários) e, do outro lado, aquelas que até hoje costumam a ser chamadas de ‘línguas’, talvez ‘ídiomas’, ou dialetos e ‘gírias’, sendo estes dois últimos termos claramente estigmatizantes”. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/L%C3%ADnguas_silenciadas_novas_l%C3%ADnguas Acesso em: 1º de outubro de 2020. [Nota do editor]

2 MOORE, Denny (2011). Línguas indígenas. In MELLO, Heliana; ALTENHOFEN, Cléo V.; RASO, Tommaso. **Os contatos linguísticos no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG. pp. 217-239. RODRIGUES, Aryon Dall’Igna (2013). Línguas indígenas brasileiras. Brasília, DF: Laboratório de Línguas Indígenas. Disponível em: <http://www.laliunb.com.br/> Acessado em: 20 de março de 2016.

Tabela 1. Tronco Macro-Jê

Famílias	Línguas (unidades linguísticas) • <i>Dialetos</i>
Bororo	Bororo, Umutima
Guató	Guató
Jabutí	Jabutí (Jereomitxi), Arikapú
Jê (a mais importante pelo número de línguas e extensão geográfica)	Akwén • <i>Xakriabá, Xavante, Xerente</i> Apinayé (Apinajê) Kaingáng • <i>Kaingáng do Paraná, Kaingáng Central, Kaingáng do Sudoeste, Kaingáng do Sudeste</i> Kayapó (Mebengokre) • <i>Gorotire, Kararaô, Kokraimoro, Kubenkrankegn, Menkrangnoti, Mentuktire (Txukahamãe), Xikrin</i> Panará (Kren-akore) Suyá (Kisêdjê) • <i>Suyá, Tapayúna</i> Timbira Xoklêng (Laklânô) • <i>Canela Apaniekra, Canela Ramkokamekra, Gavião do Pará (Parkateyé), Gavião do Maranhão (Pukobjê), Krahô, Krinkati.</i>
Karajá	Karajá • <i>Javaé, Karajá, Xambioá</i>
Krenák	Krenák
Maxakali	Maxakali Pataxó Pataxó Há-Há-Hãe
Ofayé	Ofayé (Ofayé-Xavante)
Rikbaktsá	Rikbaktsá
Yatê	Yatê (Fulni-ó)

Tabela 2. Tronco Tupi

Famílias	Línguas (unidades linguísticas) • <i>Dialetos</i>
Arikem	Karitiána
Aweti	Aweti
Jurúna	Jurúna (Yudjá) Xipaya
Mawé	Mawé (Sateré-Mawé)
Mondé	Aruá Cinta Larga Gavião Mondé Suruí-Paiter Zoró
Munduruku	Kuruáya Munduruku
Puruborá	Puruborá
Ramarama	Káro (Arara)
Tuparí	Ajuru Makuráp Sakryriabiát (Mekens) Tuparí Akuntsú
Tupi-Guarani (a mais importante pelo número de línguas e extensão geográfica)	Akwáwa • <i>Parakaná, Suruí de Tocantins, Asuriní de Tocantins, Asuriní de Trocará</i> Amanayé Anambé Apiaká Araweté Asuriní do Xingú Avá-Canoeiro Guajá Guarani • <i>Kaiowá, Mbyá, Nhandeva</i> Kaapor (Urubu-Kaapor) Kamayurá Kayabí Kawahib • <i>Parintintin, Diahói, Juma, Karipúna, Tenharim, Amondáva (Uru-Eu-Wau-Wau)</i> Kokáma • <i>Kokáma, Kambéba (Omágua)</i> Nheengatú (língua geral amazônica) Tapirapé Tenetehára • <i>Guajajara, Tembé</i> Wayampí Xetá Zo'é

Tabela 3. Famílias não agrupadas nos troncos linguísticos principais³

Famílias Línguas (unidades linguísticas) • *Dialetos*

Arawák (Maipure)	Apurinã Baniwa do Içana (Kurripaco) • <i>Hohõdene, Siuci</i> Baré Kaixána Axaninka (Axeninka/Kampa) Kinikinau Mawayana Mehináku Waurá (Wauja) Paresí (Halití) • <i>Waymáre, Kozárene (Kabixi), Warére, Káwali</i> Piro • <i>Manitenéri, Maxinéri</i> Enawenê-Nawê (Salumã) Tariana Terena Wapixana Warekena Waúja (Waurá) Yawalapiti (Yawalapühü)
Karib	Aparaí (Apalaí) Arara do Pará Bakairí Galibí do Oiapoque Hixkaryana Ikpeng (Txicão) Ingarikó (Akawaio) Kalapálo Kaxuyána • <i>Shikuyana, Pawiyana, Pawixi, Warikyana</i> Kuikuro

	Makuxí Matipú Mayongóng (Yekuána) Nahukwá Taulipáng (Pemóng) Tiriyó Waimirí-Atroarí Wai-Wai Wayána
Pano	Arara (Shawãdawa) • <i>Yamináwa, Yawanawá</i> Katukína Pano Kaxararí Kaxinawá Korúbo Marubo Matís Matsés Nukiní Poyanáwa Shanenáwa Yamináwa Yawanawá
Tukano	Arapáso Bará Barasana Desana Karapaná Kotiria (Wanano) Kubewa (Kubeo) Pirá-Tapuya (Waikana) Siriano Tukano Tuyuka Yepâ-masa

Arawá	Banawá Dení Jarawara Kulina (Madiha) Paumarí Jamamadí Zuruahá
Katukina	Kanamari Katawixí Pedá Djapá (Katukina do Rio Biá) Tsohom-Djapá
Nadahup (Makú)	Dâw Hupda (Hup) Nadëb Yuhúp
Nambikwara	Nambikwara do Norte Nambikwara do Sul Sabanê
Txapakúra	More Oro Win Torá Urupá Warí' (Pakaanova) • <i>Oro Waram. Oro Mon, Oro Yowin (cf. Apontes 2015)</i>
Yanomámi	Ninám Sanumá Yanomám Yanomami

Tabela 4. Famílias consideradas menores

Famílias	Línguas (unidades linguísticas) • <i>Dialetos</i>
Chiquito	Chiquitano
Guaikurú	Kadiwéu
Mura	Pirahã

Tabela 5. Línguas consideradas isoladas⁴

Línguas (unidades linguísticas) • <i>Dialetos</i>
Aikaná (Masaká) • <i>Mynky (Münkü)</i>
Kanoê (Kapixanã)
Kwazá (Koaiá)
Trumái
Tikúna

Tabela 6. Línguas crioulas

Línguas (unidades linguísticas) • <i>Dialetos</i>
Galibí Marworno (Galibi de Uaçá) <i>Varição do crioulo falado na Guiana francesa</i>
Karipuna do Norte (Karipuna do Amapá)

³ As famílias que constam nas tabelas 3 a 12 não pertencem nem ao tronco Macro-Jê nem ao tronco Tupi. Elas também não guardam entre si semelhanças suficientes para serem classificadas em um novo tronco. São,

portanto, famílias independentes [Nota do editor].

⁴ Como não foram encontradas semelhanças suficientes para agrupá-las em famílias, os linguistas classificam-nas como línguas isoladas. [Nota do editor]



Foto: Renato Soares

Este livro foi composto com a fonte Georgia. A tiragem de 1000 exemplares foi impressa nos papéis cartão duo design 300g/m² e couché fosco 150g/m², pela RB COMUNICAÇÃO VISUAL EIRELI - EPP, em dezembro de 2020.



| Secretaria de Cultura e Economia Criativa

Traba, do Memorial. Ana Cristina Vasconcelos e Eduardo Gorobets (pesquisadores do Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos – CEMA, da USP) escreveram sobre a língua e cultura dos mexicanos. Daniel Grecco (também do CEMA) e o historiador colombiano Fernando Torres Londoño (PUC-SP) versaram sobre o maia-quiché e um dos mais enigmáticos e belos livros da história da humanidade – *o Popol Vuh*.

A seção Revitalização linguística e cultural finaliza este livro. Nela, o professor peruano Angel Corbera Mori (editor do periódico *Liames – Línguas Indígenas Americanas*, publicado pelo Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp) analisa o “estado da arte” dos estudos das línguas ameríndias na América hispânica e no Brasil, bem como as implicações, os anseios e as esperanças suscitadas pelo Ano Internacional das Línguas Indígenas.

Luciana Latarini Ginezi

Diretora do Centro Brasileiro de
Estudos da América Latina
FUNDAÇÃO MEMORIAL DA AMÉRICA LATINA

O Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL), deste Memorial, foi concebido por Darcy Ribeiro para fomentar a investigação e o conhecimento sobre as culturas vivas latino-americanas e caribenhas. Não apenas as resultantes do processo cruel de colonização. Como etnólogo, Darcy havia trabalhado ao lado do marechal Cândido Rondon, no antigo Serviço de Proteção ao Índio; e atuado na criação do Parque Indígena do Xingu, junto com o médico sanitário Noel Nutels, o antropólogo Eduardo Galvão e os indigenistas Cláudio e Orlando Villas Bôas, entre outros. Durante dez anos, estudou e conviveu com os xinguanos e com povos de outras regiões, como os Kadiwéu, Bororo, Guarani Kaiowá, Urubu-Kaapor, Xokleng, Terena e Ofaié. Não por acaso, ao projetar a ocupação dos prédios genialmente desenhados por Oscar Niemeyer, Darcy imaginou um Pavilhão da Criatividade repleto de objetos de culturas materiais originárias das Américas. Um espaço para abrigar e expor a arte popular espalhada pelo território que hoje chamamos de México, Guatemala, Equador, Peru, Bolívia, Paraguai e Brasil. As línguas nahuatl, maia-quiché, quéchuá, guarani mbya e yawalapíti, abordadas neste livro, são representantes da riqueza linguística dessa vasta região.



| Secretaria de Cultura e Economia Criativa