

Missão de impregnar “alma” numa enxada: Entre o cruzeiro cristão e o kurusu

Mission to impregnate “soul” in a hoe: Between the Christian Cruise and the Kurusu

Letícia Larin Platzeck Senra

Universidade de Lisboa, Faculdade de Belas-Artes, Centro de Investigação e de Estudos em Belas-Arte

leticialarin@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5173-1298>

RESUMO

Uma digressão entre dois objetos litúrgicos, em forma de cruz, capta diferentes maneiras de relacionar-se com o tempo e com o espaço. O contraste, entre aspetos imbuídos no tratamento com o cruzeiro cristão e com o *kurusu* – o qual indica sepulturas de familiares e antepassados dos ameríndios guarani-kaiowá –, revela distintos modos de o corpo lidar com a realidade circundante. Como evadir da atual lógica reinante, a qual gera cenários opressivos como o que persiste no estado Mato Grosso do Sul, Brasil, onde guarani-kaiowá sobrevivem com dificuldade? Para procurar alguma inspiração resolutiva, a presente reflexão esforça-se por esboçar meios de impregnar-se pela cosmovisão indígena. Como proposta está o esforço individual por deixar-se intrigar pela “permeabilidade cutânea”, ou seja, por estar atento às “distrações” significantes instauradas no contato com o presente. Este comportamento entende-se, assim, como via para a aquisição de sentimentos, ecologicamente e socialmente, sustentáveis e responsáveis.

ABSTRACT

A digression between two cross-shaped liturgical objects captures different ways of relating to time and space. The contrast between aspects imbued in the treatment with the Christian cruise and the «kurusu» - which indicates graves of Guarani-Kaiowá Amerindians relatives and ancestors - reveals different ways in which the body copes with the surrounding reality. How to evade the current prevailing logic, that generates oppressive scenarios such as the existing in the state of Mato Grosso do Sul, Brazil, where Guarani-Kaiowá barely survive? To seek for some resolute inspiration, the present reflection endeavors to devise ways to immerse itself in the Indigenous worldview. As a proposal, the individual performs an effort to be intrigued by the “skin permeability”, that is, to be aware of the significant “distractions” introduced in the present. This behavior is thus understood as a way of feeling ecologically and socially, sustainable and responsible.

PALAVRAS-CHAVE:

Cruz; guarani; indigenismo; arte pós-colonial; monotipia.

KEYWORDS:

Cross; guarani; indigenism; postcolonial art; monotype.

Recibido: 10/09/2019

Aceptado: 03/10/2019

Citar como:

Platzeck, L. (2020). Missão de impregnar “alma” numa enxada: Entre o cruzeiro cristão e o kurusu. *Espiral, revista de geografias y ciencias sociales*, 1(2), 227 - 246. <http://dx.doi.org/10.15381/esprial.v1i2.17146>

© Los autores. Este artículo es publicado por *Espiral, revista de geografías y ciencias sociales* de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución - No Comercia _Compartir Igual 4.0 Internacional. (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>) que permite el uso no comercial, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre que la obra original sea debidamente citada.

1. Introdução

Os guarani-kaiowá constituem uma nação indígena brasileira que, por um lado, foi altamente transformada no contato com o cristianismo, e por outro, mantém fortemente práticas culturais ancestrais. Esta ambiguidade comportamental indica uma abertura à transformação, e também, uma autonomia quanto ao poder de escolha com respeito à construção da própria subjetividade. Seja por uma via, seja pela outra, ela evidencia a constância de uma relação intensa com o ato de mobilizar cultura. Além disso, as extremas disparidades ainda frequentes entre estruturas mentais de nativos e de ocidentais, enquanto indicam uma soberania na escolha dos elementos a serem apropriados, denotam posicionamentos críticos ante aspectos que marcam o atual sistema dominante.

Os habitantes, encontrados no litoral pelos portugueses em 1500, eram os tupinambás. Existem diferentes hipóteses sobre o rumo migratório que levou estas pessoas a este local, sendo que apenas algumas unem, em origem, os tupis aos guaranis. De qualquer modo, como os europeus que chegaram a estas terras “encontraram uma população ameríndia bastante homogênea em termos culturais e lingüísticos, distribuída *grosso modo* ao longo de toda a costa e na bacia Paraná-Paraguai” (Fausto, 1992: 382), é legítimo estudar os tupinambás visando maiores esclarecimentos com respeito aos guaranis. Quanto ao anacronismo das fontes utilizadas na presente reflexão, embora seja inegável que estas tradições ameríndias afetaram-se e transformaram-se com o decorrer do tempo, o fato de elas resguardarem coincidências com práticas exercidas na contemporaneidade permite a administração conjunta, de escritos de jesuítas e de materiais etnológicos mais recentes. Esta complexa tessitura requer de criticidade, é certo, mas ainda assim torna-se necessária para abordar assuntos mantidos soterrados na história.

Proudhon (1975: 220-1) explica que “a primeira causa do despotismo da vontade e da apropriação que se lhe segue” é “a dificuldade de satisfazer ao mesmo tempo” duas necessidades diversas, sendo estas, “a independência e o elogio” e a procura pela “igualdade e justiça em todas as suas relações”. Segundo o seu raciocínio, a “miséria, os crimes, as revoltas, as guerras tiveram por mãe a desigualdade das condições, que foi filha da propriedade, que nasceu do egoísmo, que foi engendrada pelo sentido privado”. Com isso, a primazia, que o enredo histórico dominante conferiu ao individualismo, fracassou quanto à tarefa de instaurar no globo um contexto efetivamente democrático. Neste panorama a humanidade estabelece, basicamente, dois tipos de relação com o tempo. Num primeiro, os cidadãos desfrutam o desenvolvimento de suas vidas, almejando estarem exatamente no local em que estão. Esta vontade de pertencimento a um presente, de oportunidades, contrasta com o desejo – mobilizado pela esperança num futuro distinto – de estar-se em outro lugar. Esta segmentação simplista e extrema explicita-se, por exemplo, nos frequentes intentos de migração. Nestes, perigosíssimas fugas à ínfima possibilidade de um porvir alternativo sobrepõem-se à vida, garantida e precária, do tempo presente.

Como enfrentar estas nefastas consequências da lógica em que prima o acúmulo, obtido pela subordinação de mão-de-obra – que subleva o poder de alguns endinheirados – e pela sucção dos recursos naturais – que instala paisagens estéreis em prol da produção desbordada? Esta questão é elementar, de complicada resolução, mas requer entretanto, urgente reflexão. A via adotada pelo presente texto, para tanto, é friccionar tipos de relações estabelecidas com objetos culturais por cristãos e por guaranis. No caso dos primeiros sobressai-se o tratamento com o cruzeiro para ser fincado no solo, de modo a distinguir a respetiva porção de terra como subordinada ao projeto de salvação de Cristo. Quanto aos segundos, o enfoque incide sobre cruzeiros tumulares conhecidas pelo nome de «*kurusu*». De base enterrada na terra, ela assinala que jazem, entremeados ao solo, parentes e antepassados indígenas.

O cruzamento entre formas de interação com peças de aparência semelhante, mas imbuídas em crenças díspares – cruzeiro cristão e *kurusu* –, permite que sejam captadas sintonias comuns e divergentes marcadas no contato entre catequizadores e ameríndios. Com isso, é possível não somente aproximar-se de ambas maneiras de perceber e de sentir, mas também, intuir nexos com respeito a certas noções e comportamentos estabelecidos entre indivíduos e as dimensões do tempo e do espaço. Estas ideias, articuladas pela autora-artista junto a três monotipias desenvolvidas concomitantemente ao presente artigo, visam tatear meios de evadir da atual lógica reinante.

Os guarani-kaiowá conformam, por uma série de fatores, o grupo cultural elegido para o mencionado fim. Diversos antropólogos fizeram referência ao seu costume de praticar o nomadismo, seja para se reestabelecerem em áreas com melhores possibilidades de cultivo agrícola, ou então, para irem em busca da Terra Sem Males – uma espécie de paraíso terreal. A facilidade em transferir a aldeia para um outro local, qualquer, contrasta com a noção de solo predominante na atualidade, enquanto propriedade privada. Esta liberdade de movimentar-se no espaço está também implicada na Terra Sem Males, pois, diferentemente do paraíso cristão – reservado apenas ao *post mortem* –, ela poderia ser atingida pelos ameríndios também em vida. Neste lugar, a comida brotaria da terra por si só, sem requerer do trabalho humano, sendo que os indivíduos não mais morreriam e poderiam realizar plenamente as suas vinganças (Fausto, 1992: 387) – interpretadas neste texto como “justiças”.

Sobre esta noção arcaica, imbuída num tempo presente de vida infiltrado por possibilidades de livre movimentação, sobrepõe-se o ocluso cenário vivido hoje pelos guarani-kaiowá. Esta nação concentrada principalmente no sul do estado Mato Grosso do Sul, Brasil, lida cotidianamente com cruzes que sinalizam restos mortais de parentes e antepassados. Estas multiplicam-se, num ambiente em que é recorrente a violência devido a interesses do agronegócio. Articulada por fazendeiros, ela é apoiada pela negligência do Estado brasileiro. Destituídos da alternativa de procurar em outro lado uma melhor perspectiva, estes indivíduos lutam por um futuro melhor pondo em risco as próprias vidas. O papel desempenhado pelas missões jesuíticas não foi suficiente para que estes indígenas chegassem à atualidade acreditando que, apesar de todo o sofrimento, encontrariam após a morte o éden cristão. Sendo assim, parte desta população ameríndia segue lutando pelo futuro dos seus descendentes vivos – dos que estão e para que existam os que estarão –, num “agora” repleto de cruzes tumulares que recordam entes já falecidos.

Quanto há de transcendente, e quanto há de trauma, em cada uma destas relações com a cruz? Que ativações e desencontros foram alinhavados pela comunicação do período colonial? É possível entrever uma sociedade, em escala global, com a alma voluntariamente pregada no presente? Para entremear-se nestas questões por meio da prática artística, o objeto escolhido não é uma cruz, se não, uma enxada. Como primeiro motivo desta opção está o fato de que, para os cristãos, a cruz apresenta uma parcela espiritual que é perdida caso ela seja considerada como uma banalidade. Como este trabalho objetiva inspirar almas, não há pertinência em tornar obsoletas, dinâmicas religiosas. Por seu lado, o *kurusu* também incorpora uma esfera solene exclusiva, a qual convém respeitar. Produzido no rito chamado de «velório da cruz», ele emula o corpo do falecido – dando assim lugar a um tipo de segundo enterro (Morais, 2016: 267).

A enxada, *per se*, interage de modo crítico com o processo que vincou o percurso histórico dos guarani-kaiowá. Nas reduções missionárias os guaranis foram tornando-se camponeses, sendo a principal riqueza das missões o próprio trabalho dos indígenas. A partir da Guerra do Paraguai, já no século XIX, a mão-de-obra destes índios tem sido cooptada para o trabalho nas lavouras. No início de erva-mate, até a contemporaneidade nas de, principalmente, cana-de-açúcar e soja. Além de tornar

nítida a condição de um trabalho semiescravo que “civiliza” e pauperiza o índio, a enxada serve também para cavar túmulos aos conhecidos – prática exponenciada com os, já mencionados, frequentes assassinatos. Com isso, ela tanto simboliza o processo de organização do tempo de trabalho em prol da produção com excedente, quanto atualiza, problematicamente, o costume dos ancestrais tupinambá de cavar a cova do parente (Métraux, 1928: 116) “com as próprias mãos”.

Portanto, esta ferramenta remete à ampla esfera de submissão de estilos de vida alheios ao terreno do capitalismo, além de servir para uma função domiciliar específica, amplificada pela violência engendrada pelo mesmo sistema. No caso, os trabalhos plásticos realizados com a enxada – além dela mesma enquanto objeto artístico – procuram impregnar-se por aspetos abatidos pelo sistema dominante; a começar pelo título da enxada enquanto *ready-made*: *A Enxada que foi Crucificada por querer ser um Chiru* (Fig. 1). «Chiru» refere-se à substância que dota a uma vara, ou a um pau em forma de cruz, o poder de interferir no andamento cósmico. Estas «varas de *chiru*» e estes «paus de *chiru*» podem ser utilizados somente por rezadores guarani-kaiowá – os «*ñanderu*» – ou por sujeitos cientes das, e capazes de ministrar as, indicações dadas pelo primeiro criador, o «*Ñanderu*».



Figura 1 - Letícia Larín, *A Enxada que foi Crucificada por querer ser um Chiru*, 2019. Enxada alentejana em madeira e ferro, 104 x 17 x 43 cm. Fonte: própria.

Nas dinâmicas realizadas confluem *performances* junto a este utensílio, sendo que a impressão corporal – tanto do corpo da artista, quanto do corpo da enxada – é registrada, com tinta vermelha, em juta – um material de teor, ao mesmo tempo, natural e agrário. Sendo a técnica escolhida a monotipia, as marcas corporais são realizadas de um modo cego, privilegiando como produto final a impressão da ação no presente. Com isso, as peças ressaltam a importância da qualidade da experiência corpóreo-sensorial, a qual permeia o contato do ser humano com os elementos que compõem o mundo. É nesta mais rudimentar instância que se define a relação da pessoa com o tempo: se ela deseja estar no presente, ou então, desvincular-se do mesmo, lançando-se a qualquer preço e custo a um outro futuro.

2. Cruzeiro cristão e *kurusu*

No dia 22 de abril de 1500, a frota comandada pelo líder militar Pedro Álvares Cabral arribou no solo hoje conhecido como Brasil. Na nau capitânia seguiam, também, o superior e futuro confessor régio Frei Henrique de Coimbra e outros sete franciscanos, que entregues “às suas ocupações diárias, delas se distraíram para «toparem» com os outros, sinais de terra” como aves e algas. “E naquele dia, quarta-feira às horas das vésperas, em que deveriam estar a celebrar suas orações da tarde”, avistaram terra. E no dia seguinte,” pessoas (Amorim, 2000: 78). Esta “distração” dos afazeres calendarizados, embora infratora das normas a serem seguidas, manifestou a flexibilidade requerida para lidar com ocorrências imprevisíveis.

O rei de Portugal D. Manuel, além de querer afirmar o seu poder, tinha interesse em expandir as fronteiras mercantis do país. A mentalidade da época apresentava um caráter dual, concorde ao duplo sentido expresso no regimento régio entregue a Cabral: mercadejar e catequizar. Foi o rei quem escolheu o comissário apostólico, a fundar e a ser guardião dos conventos da Ordem a serem edificadas na Índia. Frei Henrique de Coimbra, além de uma sólida preparação teológica baseada nos preceitos da Observância, apresentava experiência nos assuntos do cível. Como Portugal assumira, perante Roma, a “onerosa incumbência de evangelizar as terras do seu descobrimento” (Leite, 1993: IX), a necessidade de atenção quanto ao líder selecionado foi conciliada entre os dois países, para que os missionários enviados corrigissem “desvios evidenciados nas práticas religiosas observadas pelos viajantes da frota anterior” (Amorim, 2000: 75-6). Com o afastamento do itinerário, e chegada nas terras baixas sul-americanas, o teor objetivo da viagem foi mantido.

A terra encontrada, então, recebeu o nome de Vera Cruz. “Cruz que lhe daria o nome e a condição. Cruz que, a servir de padrão ali foi «chantada»” (Amorim, 2000: 72). E, assim, foi fincado no solo brasileiro o primeiro cruzeiro cristão de sua história. De madeira, pela falta de pedra adequada na região, desempenhou funções que extravasaram a de instituir espaços católicos, para demarcar, também, territórios pleiteados por Portugal. Para isso, a conversão do gentio era valiosa ferramenta, sendo esta, a principal intenção de D. João III com o envio da Companhia de Jesus (Leite, 1993: 59). O jesuíta precursor Manuel da Nóbrega – deixado em 1549 na costa sul-atlântica do Novo Mundo – declarava, então, “esta terra é nossa empresa” (Leite, 1993: 4), apoiando um regimento régio que impelia à conversão por paz, guerra ou como mais fosse conveniente (Leite, 1993: 21). “A lenta mas constante penetração e povoamento de dois séculos” – já que a missão jesuítica findou em 1759 –, “obra de gigantes, é toda a história da formação territorial do Brasil e também da sua conquista espiritual para Cristo” (Leite, 1993: 93-4).

Assim, a tarefa de escopo «*homines mundo crucifixos*» – “«apresentaremos e convidaremos com o Crucificado», erguendo-se da Cruz, símbolo da Redenção, a quem está nela pregado, Cristo Redentor, que importava dar a conhecer” (Leite, 1993: 137) – colaborou, também, ao reconhecimento dos sertões, angariando índios para as missões da costa,

e a “expedições organizadas civilmente para o descobrimento do ouro, em que os padres tomavam parte como capelães para assistir aos sertanistas” (Leite, 1993: 94). Seguindo a catequese em par com a conquista, a “espada e a cruz traçaram (...) um caminho comum, na fixação da soberania lusa nos povos encontrados.” O intento de integrar “mentalidades e sistemas de referência mágico-religiosa tão diversos,” num projeto comum, contemplou o esforço pela unificação identitária religiosa (Amorim, 2005: 25). Entretanto, esta ideia de “projeto comum” não condizia a um acordo bilateral, se não que à obrigação de “civilizados” ensinarem “selvagens” a serem homens e mulheres, já que estes, pelo desconhecimento de determinados avanços técnicos – relativos à manipulação de materiais e do pensamento abstrato –, eram encarados como se fossem crianças.

(...) não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão-de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza o Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. (...)

(...) Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim.

Eles não lavram, nem criam. Não há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha nem qualquer outra alimária, que costumada seja ao viver dos homens (Caminha, 2000: 20-1).

A falta de escrita, de religião e de organização da cultura com vistas ao robustecimento económico, observada entre os nativos, levou os primeiros portugueses – inclusive os jesuítas – nas terras sul-americanas a apreciá-los “como «papel branco»: é só escrever o que aprover” (Leite, 1993: 59-60). Com isso, formas autóctones de alinhar a experiência humana, desconhecidas pelos forasteiros, ao invés de suscitarem pensamentos que se propusessem a apreendê-las, foram identificadas como “infantis”. Quando Pêro Vaz de Caminha comenta sobre a produção do primeiro cruzeiro católico, na terça-feira dia 28 de abril de 1500, ele não deixa de notar a inconsequente distração dos, e provocada pelos, nativos do território:

Enquanto cortávamos a lenha, faziam dois carpinteiros uma grande Cruz, dum pau, que ontem para isso se cortou.

Muitos deles vinham ali estar com os carpinteiros. E creio que o faziam mais por verem a ferramenta de ferro com que a faziam, do que por verem a Cruz, porque eles não têm coisa que de ferro seja, e cortam sua madeira e paus com pedras feitas como cunhas, metidas em um pau entre duas talas, mui bem atadas e por tal maneira que andam fortes, segundo diziam os homens, que ontem a suas casas foram, porque lhas viram lá.

Era já a conversação deles connosco tanta que quase nos estorvavam no que havíamos de fazer (Caminha, 2000: 18).

Sobre a sexta-feira, primeiro de maio, o escrivão escreve que foram “desembarcar acima do rio contra o Sul, onde” lhes pareceu “que seria melhor cantar a Cruz, para melhor ser vista. Ali assinalou o Capitão o lugar, onde fizessem a cova para a cantar. (...) Chantada a Cruz, com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiramente lhe pregaram, armaram altar ao pé dela. Ali disse missa o P.^o Fr. Henrique, a qual foi cantada e oficiada por esses já ditos. Ali estiveram connosco a ela obra de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelhos, assim como nós” (Caminha, 2000: 19). E assim, deu-se a segunda grande cerimônia cristã no território encontrado. Nela incluiu-se um ato de sermão, cujo tema foi a chegada dos portugueses e o achamento da terra (Amorim, 2000: 81). Entretanto, o “mesmo estado inculto do gentio, que favorecia uma aparente aceitação («papel branco»), revelou-se muralha negativa para a doutrina penetrar fundamente na inteligência e coração dos adultos” (Leite, 1993: 59-

60). Com o tempo decorrido, até hoje, foi esclarecido que esta falta de convencimento, por parte dos indígenas, averigua-se ainda após a aculturação de inúmeras gerações.

Com a penetração cristã no território o cruzeiro tornou-se um marco comum, sinalizando não somente áreas nas quais são pregados os ensinamentos de Cristo, como também, almas batizadas que, pela fé e sacrifício, desfrutam a eternidade no paraíso. A relevância – representada na atualidade por estas cruces tumulares – do âmbito mortuário, para a empreitada católica, é conferida já no Regulamento das Aldeias do Maranhão e Amazónia, de meados de 1600. Através dele, o Padre António Vieira solicita que cada aldeia apresente, se possível, uma confraria “das Almas, que terá também cuidado de enterrar os mortos e das outras obras de misericórdia” (Leite, 1993: 130). Este significado piedoso emula o martírio purificador prognosticado por Cristo na cruz, o qual remonta, por sua vez, à função original e fúnebre da crucificação. Nesta, criminosos eram pendurados na “cruz” – que poderia ser uma cruz, uma tábua plana (tímpano), uma estaca ou uma árvore – para, por meio de uma espetacularização pública, sofrerem a consequência dos seus atos (O’Collins, 1992).

Para os cidadãos da Roma Antiga a crucificação era a punição mais repugnante e cruel, sendo normalmente aplicada a estrangeiros e a pessoas da classe baixa – escravos, principalmente. Os romanos e especialmente aqueles pertencentes à classe alta, independentemente dos crimes cometidos, não eram submetidos a suplícios deste tipo (O’Collins, 1992). Sendo assim, os “atos” que incorriam nesta tenebrosa pena – de pregação do corpo na “cruz” – distinguiam-se basicamente pelo prestígio social da classe de procedência do “infrator”. Esta constância na aplicação do litígio a indivíduos de estratos sociais “inferiores”, a vencidos em guerras, entre outros, era difundida entre diversos povos da Antiguidade. Esta abrangência pode ser constatada em palavras de Plautus (Sársina, ca. 250 a.C.), um comediógrafo nascido no centro da Itália, que por razões desconhecidas dirigiu-se, provavelmente bastante jovem, a Roma (Couto, 2006: 8). Em sua peça *Miles Gloriosus* ou *O Soldado Fanfarrão* a personagem Sceledrus, um escravo, refere-se à crucificação como prática usual e remota: “*I know the cross will be my tomb. There’s where my ancestors rest – father, grandfather, great-grandfather, and great-great-grandfather*”¹ (Plautus, 1924: 163).

Enquanto escravo – e “sem terra” –, Sceledrus não pôde conceber juntar-se aos seus ancestrais numa tumba cavada no solo. Ante a necessidade de auferir um espaço, de reunião *post mortem* com a sua linhagem, ele identifica “a cruz”. Este local simbólico reitera-lhe um destino comum junto aos seus parentes, prevendo um vínculo direto e intransponível entre a sua situação de nascimento e a de morte. Este sentimento de identidade, reconhecido na circunstância de passagem da alma – de um corpo material a um plano espiritual –, é assunto emblemático para boa parte dos guarani-kaiowá da atualidade. Eles, a princípio, sendo os nativos das terras “brasileiras”, “eram os verdadeiros donos daquela solidão”. A sua presente localização é próxima às “extensas planícies que se estendem entre o Rio Paraná e o Atlântico”, as quais “estiveram em grande parte inexploradas até 1720”. Com o processo de colonização e a visão – unilateral – dos colonos, como sujeitos de «direito» à posse, a área foi suscetível a diversos arranjos legais, com vistas a auferir os donos das “manadas errantes de gado e os limites geográficos entre jurisdições antagônicas nestes territórios” (Mörner, 1961: 8).

Já na década de 1970 foi iniciado o maior movimento de expropriação das terras de ocupação tradicional dos guarani-kaiowá por parte do governo, pois, consideradas como «terra devoluta» ou «terra vazia», tornaram-se objeto legal de comércio. Com isso, os compradores destes territórios começaram a explorar a mão-de-obra indígena, a devastar a floresta e a construir fazendas, expulsando os indivíduos originários de suas habitações (Benites, 2014: 231). No mesmo período, por seu lado, lideranças

¹ Tradução livre da autora: “Eu sei que a cruz será a minha tumba. É nela que os meus ancestrais descansam – pai, avô, bisavô, e trisavô (Plautus, 1924: 163).

políticas e religiosas guarani-kaiowá passaram a organizar redes entre diversos «*tekoha*» – “lugar exclusivo de uma liderança de uma família onde ela pode realizar seu modo de ser” (Benites, 2014: 229-30) –, para recuperar e retomar estas terras tradicionais. Assim instaurou-se, na região, um cenário de conflito. Como, face a este, o governo brasileiro reitera uma postura deficiente, o panorama revelado até os dias de hoje é de extrema violência.

Os guarani-kaiowá, com isso, suscetíveis a assassinatos por pistoleiros a mando de fazendeiros, a atropelamentos nas margens de rodovias federais (BR) e a outras medidas agressivas em defesa do agronegócio – como o envenenamento por agrotóxicos –, têm sido obrigados a se aprofundarem na própria relação estabelecida com a morte. A terra reclamada hoje por estes indígenas serve, também, de cemitério, sendo que os túmulos são constantemente visitados para que se possa “cuidar dos ossos” (Morais, 2016: 157). Esta necessidade de manter contato com a sepultura dos falecidos é averiguada desde tempos passados, tanto para que os conhecidos do morto processem a perda, quanto para ajudar o espírito a se desprender do mundo dos vivos.

A monotipia *Missão de impregnar alma numa enxada: entre o cruzeiro cristão e o kurusu (corps bien pleuré – Métraux)* (Fig. 2), por exemplo, mostra um corpo – defunto – “bem chorado”, e por isso, quase desmaterializado ao receber o lamento do grupo ao qual pertenceu em vida – a menção ao antropólogo Alfred Métraux (Lausanne, Suíça, 1902 – Chevreuse, França, 1963) expande a noção sobre quem seriam os entes “familiares” ao moribundo, para incluir neste quesito os adeptos da causa indígena. Esta prática fúnebre resulta num tipo de simbiose entre o falecido e os vivos, já que o ato de chorar pelo «outro» aciona sentimentos trazidos pela memória daquele que se foi. De uma maneira similar, ao ampliar o entendimento sobre o sentido de «laço comunitário», os que de algum modo fortalecem o indigenismo emulam, em suas atuações mundanas, o lamento pelo massacre dos nativos. Com isso, enquanto o imaginário reavivado pelo morto não deve desaparecer em vão, aquele incitado pela cosmovisão indígena insiste em permanecer real.

Esta prática ancestral, para que o sujeito não desfaleça em vão, foi frequentemente observada nas mulheres, quando choravam sobre a tumba e perguntavam ao morto se ele já havia partido (Métraux, 1928: 119). Após estar o corpo “bem chorado” era indagado aos vizinhos e parentes, convidados a manifestarem as suas dores, se “*y a-t-il quelqu’un qui se plaint de luy? N’a-t-il pas fait en sa vie ce qu’un fort et vaillant doit faire*”² (Métraux, 1928 : 114)? Com isso, o lamento por quem deixou o mundo dos vivos ligava-se, necessariamente, ao juízo que dele faziam os que permaneciam na terra. Caso houvesse algum ressentimento, relacionado ao morto, ele deveria fazer-se notar, para que a vingança – a “justiça” – pudesse ser posta em marcha, de modo a dissolver o amargo resquício.

No contexto revoltante, em que os guarani-kaiowá da atualidade subsistem, a partilha desta dor coletiva reitera a missão de não permitir que sejam ignoradas as causas do assassinato em questão. Esta repetição forçada, do evento «óbito», causa colapsos no percurso natural da vida. Esta arritmia, obviamente, interpela ao estresse estes guarani. Estes “nervos à flor da pele” incitam, assim, ao trabalho para estancar o sangue indígena que se derrama. A faceta indigna detonada pela situação deste grupo cultural, constituída junto ao sistema do capital, evidencia radicalmente as precariedades anímicas humanas que insistem em dominar após passados mais de 500 anos do primeiro contato entre ocidentais e “primitivos” sul-americanos. Na monotipia, com respeito a isso, a tinta vermelha impressa na juta resgata tanto o sangue aborígene que segue tingindo o solo agrário brasileiro, como os corpos pintados preparados para a luta.

² Tradução livre da autora: “há por aqui alguém que se queixa dele? Ele não realizou em sua vida o que um forte e valente deve realizar” (Métraux, 1928: 114)?

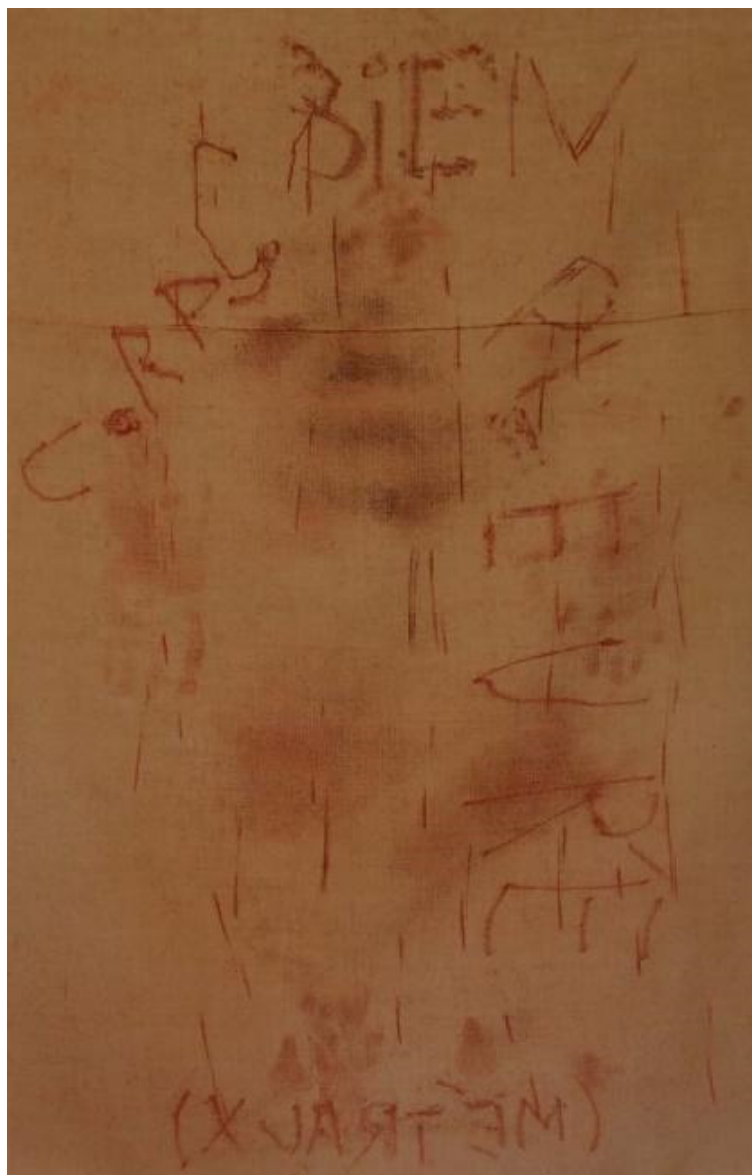


Figura- 2 - Leticia Larín, *Missão de impregnar alma numa enxada: entre o cruzeiro cristão e o kurusu (corps bien pleuré - Métraux)*, 2019. Monotipia sobre juta, 140 x 90 cm. Fonte: própria.

As atuais vidas guarani-kaiowá, ocorrendo em meio a sepulturas – de ancestrais e familiares – sinalizadas por cruzeiros de madeira denominadas *kurusu*, além de serem irrigadas pela perplexidade com a covarde violência que lhes atinge, expõem uma gravidade adensada com a perspectiva de Bruno Martins Morais (2016: 204). Para o antropólogo, duas entidades aparentemente muito distintas como o corpo e a terra parecem, sob a perspectiva destes ameríndios, partilhar de uma única substância. Esta consubstancialidade não é apreendida somente entre materiais concretos, se não que também, entre matéria e espírito. O *kurusu*, mais do que indicar o local no qual jaz um moribundo, representa o próprio corpo do defunto (Morais, 2016: 285). Esta cruz tumular arraiga o espírito da pessoa e serve de porta de entrada e saída à sua sepultura, ou seja, à sua casa (Morais, 2016: 280). Com isso, sendo o *kurusu* o corpo do defunto, ele é o canal de conexão entre o espírito e a terra, evitando que o falecido, sem habitação, fique vagando perdido pelo espaço. Esta conexão entre espírito e solo, necessária para que o morto não se perca, permite-lhe que se prepare para efetuar a difícil travessia que terá que realizar no plano dos espíritos, e também, que conheça o caminho que deverá seguir. Este vínculo com a terra, assim, oferece o esclarecimento de onde se está, de quem se é e para onde se deve ir.

(...) no velório o kurusu é adornado. Pintam-lhe de urucum e jenipapo, ou de tinta acrílica vermelha e preta que o seja, que são adornos corporais. Vestem-lhe com um pano branco, que lembra o ponchito, a roupa tradicional e ritual dos Kaiowá e Guarani tecida em algodão cru. O kurusu porta até um mbaraká, já que quando não está na mão do xamã o instrumento que era usado pelo falecido geralmente pende dependurado no cruzeiro, enquanto não se completam os sete dias do velório. Se poderia dizer inclusive que o que se chama «velório da cruz» é um rito de produção do kurusu como um corpo, uma espécie de segundo enterro (Morais, 2016: 267).

Em suma, os vivos interagem com os mortos através da cultura, para que os mortos não se privem de seu nexos junto à terra. O nexos entre o falecido e a terra é, portanto, operado pelos vivos. Esta ótica, pela qual os vivos unem-se aos mortos através da terra, propicia uma continuidade entre os espaços e os tempos do mundo concreto e do dos espíritos. Capta-se assim, um só espaço e um só tempo, ou seja, uma instância una. Esta é conveniente à constante atualização do tempo da criação, que deve ser protagonizada pela vida dos indígenas no presente. Ou seja, a missão dos guarani-kaiowá é manter a terra no estado mais rente possível ao criado no tempo das origens. Com isso, estes ameríndios são os responsáveis por velar pela perpétua salvação do mundo. Tão longe está esta visão da pregada pela Bíblia e pelo Evangelho, os quais inauguram na imaginação um terceiro tempo. Neste, no caso de a natureza estar extinta, Deus e as almas de cada um de nós continuam a existir. Como a “figura deste mundo passa”, diz São João, e “as palavras de Deus não passarão” (Lenoble, 1969: 189), o ser humano é capacitado a conceber um destino próprio transcendente à natureza. Já a apreensão de uma continuidade entre corpo, solo e alma, implica a terra como uma membrana que propicia o toque entre o ancestral – ou falecido – indígena e o descendente – ou parente – vivo, estando ambos entrelaçados, pela terra, ao tempo mítico.

Nesta fórmula, o fator preponderante não é a materialidade da substância, se física ou abstrata, e tampouco, o enquadramento do tempo, se passado, presente ou eterno. O nexos primordial insta no tecido aglutinante, naquilo que permite a interação – e integração – das partes, colocadas então em funcionamento retroativo. Como exemplo, serve o comentário de Métraux sobre quando o defunto era enterrado. Colocavam-se na cova vários objetos que eram seus, e também, que a pessoa em vida obsequiara a outros. Com isso, os objetos detonantes de afeto do moribundo eram enterrados com o corpo do mesmo, para que a vida do falecido pudesse, efetivamente, ter o “seu peso livrado da terra”. Entretanto, a conclusão da travessia era imprevisível, pois, o “accès au paradis était interdit aux âmes des (...) qui n’ont tenu compte de défendre la patrie”³ (Métraux, 1928: 123), sendo esta «pátria» a terra de origem dos índios. Neste difícil percurso, e também no caso de nunca atingirem a Terra Sem Males, na qual o alimento é provido sem trabalho, os espíritos precisariam utilizar os artefactos deixados em seus túmulos. Nestas condições, assim, o uso das ferramentas agrícolas – como a enxada – faz-se necessário para que “dans leur autre vie ils puissent travailler dans leur abattis et ne pas mourir de faim”⁴ (Métraux, 1928: 122-3) (Fig. 3).

Nesta monotipia, a dimensão de trabalho mobilizada pelas pessoas no mundo atual, em troca de dinheiro para comprar o próprio alimento, é confrontada com a de «trabalho para ter comida na travessia *post mortem*». Esta última, ao desbravar esferas espirituais, destituídas de palpabilidade, incita à multiplicação de termos metafóricos com respeito, não somente ao sentido de «trabalho», como também, ao de «comida». A peça coloca, assim, em pauta, a questão de quais “alimentos” seriam necessários às pessoas, para lidarem com instâncias aptas a “saciarem” as próprias vidas – ou

3 Tradução livre da autora: “acesso ao paraíso era proibido às almas daqueles (...) que não se preocuparam em defender a pátria” (Métraux, 1928: 123).

4 Tradução livre da autora: “em sua outra vida eles possam trabalhar nos seus terreiros e não morrer de fome” (Métraux, 1928: 122-3).

seja, para que elas estejam satisfeitas no momento de suas mortes. Esta satisfação, em todo caso, advém dos “trabalhos” realizados em vida, estando este substantivo impregnado, não pelo sentido limitado por sua origem etimológica – proveniente do latim vulgar «*tripalium*», instrumento de tortura formado por três paus –, se não que, por uma conotação abrangente e vinculada ao «sucesso» de uma vida – estando aqui a palavra «sucesso», também, tomada segundo um amplo entendimento. Neste enredo, a ambiguidade insinuada pela cor vermelha indaga sobre os verdadeiros limites que circundam uma escolha: entre tingir-se pelo sangue do subjugado e unir-se à luta do consanguíneo.

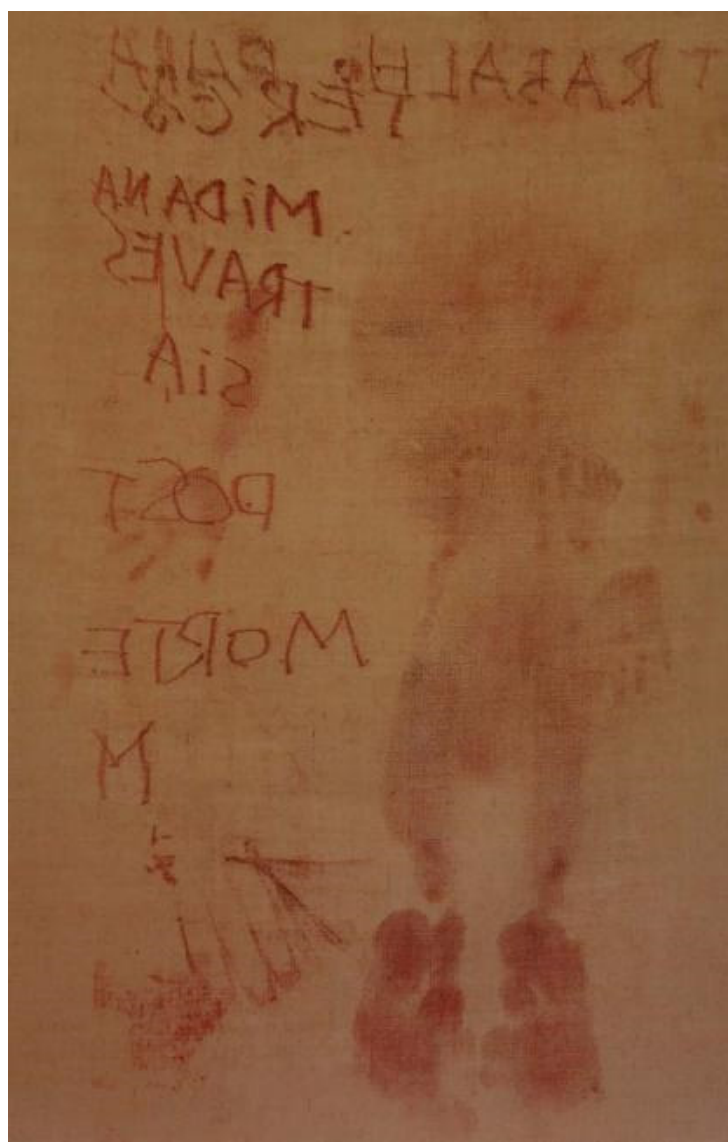


Figura 3 - Letícia Larín, *Missão de impregnar alma numa enxada: entre o cruzeiro cristão e o kurusu (trabalho para ter comida na travessia post mortem)*, 2019. Monotipia sobre juta, 140 x 90 cm.
Fonte: própria.

Este foco no papel substancial desempenhado pelos “trabalhos” e pelas “comidas”, privilegiados por uma vida, ganha uma direção ao iluminar o contexto dos sepultamentos tupi. As coisas da pessoa, enterradas com ela, não são consideradas por alguma riqueza do seu material, se não que pelos elos funcionalmente simbólicos – e emocionais – que estabelecem. Neste esquema de “in-fluência” multidirecional, de superfícies permeáveis pelas quais transitam substâncias conceituais, encaixa metaforicamente a chamada “fórmula célebre” por Eduardo Viveiros de Castro (2012) de Paul Valéry (1965: 33): nada “*is deeper in man than his skin – in so far as he knows*

himself». But «in so far as he does not know himself», nothing is deeper in man than his liver and ... suchlike things ... whether neutral or ... helpful.”⁵ Esta asserção, em *Idée Fixe* (Valéry, 1965), advém de uma reflexão em torno ao que dizem os livros de medicina sobre o desenvolvimento do embrião: “- (...) *One fine day it creates a fold, a crease in its outer envelope.... / - The ectoderm. And it closes up.... / - Alas, yes!... And all our troubles start from there!... «Chorda dorsalis!»! And then marrow, brain, everything needed to make us feel, suffer, think ... and be «profound». That's where it all starts....*”⁶ (Valéry, 1965: 32)

Esta apreciação quanto à «profundidade» que se instaura a partir da conformação da pele caberia, sob a perspectiva indígena, a todo o cosmos: ao enxergar um corpo em tudo o que existe, e sendo todo corpo dotado de espírito, conclui-se que tudo é dotado de espírito – ou seja, que tudo é «profundo». Este cosmos, apreendido enquanto um *continuum* de relações – profundas – em intercâmbio, ecoa nos marcos do universo ameríndio, cujos “conceitos deslizam entre si” (Morais, 2016: 271). Arrisca-se aqui a propor, por exemplo, se não seria a permanência do falecido no mundo concreto, através do corpo do *kurusu*, um índice das influências terreas protagonizadas pelo moribundo. Neste caso, as coisas “originais” do falecido iriam com ele ao além morte, ficando com os vivos as suas reminiscências, postas em movimento pela interpretação daqueles que compartilharam do seu meio social. Estas formas “deslizantes”, que tratam a construção simbólica – e emocional – com seriedade – e não como um jogo infantil –, são difíceis de serem apreendidas conforme organizações unívocas e superficiais, como as enciclopédicas, ou mesmo, por sintaxes ambíguas baseadas em “verdades unilaterais”, como a do vocabulário jurídico.

O Estado entende a territorialização por sobre um mapa, a partir de pontos e linhas de limite, a partir de volumes e volumes de procedimentos administrativos, e volumes e volumes de processos judiciais. Já os Kaiowá e Guarani a escoram em uma caixa de papelão varada por gravetos, no esteio de uma casa, ou na cruz de um túmulo. Sob a perspectiva dos índios, a territorialização é uma operação cosmológica, uma operação sobre o espaço, e o tempo, que maneja motivos como o (...) kurusu (...) (Morais, 2016: 285).

Estas operações sobre o espaço – e o tempo –, articuladas pelos guarani-kaiowá, requerem de elementos que, como o *kurusu*, referem-se ao corpo.

Esta manipulação concreto-simbólica, coincidente com a escala corporal – física e interpretativa –, evidencia um cosmos elaborado a partir e em torno das possibilidades delimitadas pelo alcance do corpo humano. Não faz, nela, sentido a conceção de um espaço isento de uma pessoa, e tampouco, a de um espaço sobre-humano para um corpo humano. Estes parâmetros, ao indicarem as quantidades que bastam a um sujeito, contemplam os recursos sob uma economia individualmente suficiente. Mesmo numa realidade operada por inovações tecnológicas como a escrita, o motor, o *chip* e o satélite, as quais irrompem distâncias temporais e espaciais sobre-humanas, esta medida básica de “suficiência necessária individual” mostra-se aplicável. Este patamar não condiria, então e por exemplo, a tudo o que alguém pode comprar com o valor monetário que possui, se não que a tudo o que alguém pode, de fato, utilizar – ou a tudo o que, de fato, faz sentido a alguém. Sob este prisma, inclusive a esboçada noção de «profundidade», mais do que levar a gastos dispendiosos, funciona como um conceito de regulação, contenção e assertividade. Com ela, o sujeito permite-se submergir ou delongar apenas em instâncias que lhe “tocam”, as quais pode, por isso, controlar – ao invés de lançar-se desmedidamente em nexos insossos que, ao não

5 Tradução livre da autora: “é mais profundo no homem do que a sua pele – «na medida em que ele se conhece». Mas «na medida em que ele não se conhece», nada é mais profundo no homem do que o seu fígado e ... coisas do tipo ... sejam neutras ou ... úteis.” (Valéry, 1965: 33)

6 Tradução livre da autora: “- (...) Um belo dia ele cria uma dobra, um vinco em seu envelope externo.... / - O ectoderma. E ele fecha-se.... / - Ai, sim!... E todos os nossos problemas começam a partir daí!... *Chorda dorsalis!* E então medula, cérebro, tudo o que é necessário para fazer-nos sentir, sofrer, pensar ... e ser *profundos*. É aí onde isso tudo começa....” (Valéry, 1965: 32)

instaurarem elos significativos, tornam-no suscetível à “perda da cabeça”, ou para utilizar um termo recorrente da psicologia contemporânea, à autossabotagem.

Critérios deste tipo, que inibem o desperdício dos recursos económicos, estão implícitos nos poucos artigos jurídicos que contemplam direitos indígenas. Os artigos 231 e 232, da Constituição Brasileira de 1988, permitiram que os ameríndios pudessem ser, finalmente, minimamente contemplados com a possibilidade legal de lutar pelos próprios direitos. Segundo eles, os índios têm sim direito às terras que ocupam tradicionalmente, sendo estas, as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. É evidente que a elaboração destes artigos considerou a própria forma indígena de operar os recursos naturais, já que, se os mesmos argumentos fossem determinados para defender ao homem branco o direito à terra, a leitura seria entravada por uma série de reticências quanto ao entendimento do significado de «atividades produtivas», «bem-estar», «usos, costumes e tradições», etc.

A forma ocidental de demarcar terras, com estruturas rígidas, trava um conflito frontal com a lógica guarani. Esta última preza por grandes extensões de terra “sem dono”, permitindo a manutenção saudável do ecossistema e o livre-trânsito para experimentar novos lugares, que possam oferecer condições melhores do que as deixadas nos locais abandonados – os quais seguem sendo visitados para encontrar as tumbas dos entes não esquecidos. Por outro lado, ao resgatar a noção de vínculo substancial entre as pessoas, o mundo dos espíritos e a terra, a existência de cemitérios de povos originários torna-se condição suficiente para a demarcação das terras tradicionais. Conforme esta lógica, a demanda dos guarani-kaiowá, pelos espaços onde se sepultam os seus conhecidos e antepassados, deve ser propriamente reconhecida pelo Estado e pela sociedade nacional (Morais, 2016: 203-4).

Mas novamente, a estrutura do pensamento ameríndio mostra-se incompatível com a leitura frouxa – e que geralmente privilegia os abastados –, realizada pelas autoridades jurídicas, sobre a redação da mencionada Constituição. Para que a consubstancialidade entre os corpos e a terra fosse contemplada pela lei, o argumento analítico deveria captar a dimensão afetiva, envolvida no enterro de entes queridos, como essencial à subsistência da cultura. Os guarani demonstram um especial cuidado com aqueles que fazem a passagem, do mundo dos vivos ao dos mortos, desde épocas ancestrais. Esta compreensão atual dos guarani-kaiowá, de pertencerem à terra onde os seus próximos estão sepultados, reflete assim uma antiga tradição. Segundo Alfred Métraux (1928), os tupinambá e os tupi-guarani não eram apegados à terra em si, enquanto terreno demarcado. Durante uma única geração, a mesma aldeia poderia abandonar um território e se instalar em outro, já que o sentimento de pertença social era adquirido pelo elo comunitário – e não pela posse privada.

Quando o grupo nativo levantava o seu acampamento, destruía as habitações e outros elementos, de modo a estancar a interferência efetuada na paisagem. Mas ainda assim havia uma exceção, e era com respeito aos túmulos. Estes podiam estar nos arredores da casa, no lugar preferido do moribundo em vida ou dentro da própria cabana do falecido. Para que a terra a ser-lhe despejada em cima não lhe esmigalhasse o corpo, ele era enterrado com muita cautela. O corpo era então coberto com folhas, e uma rede estendida abaixo do defunto protegia-lhe do contato com o solo. O ritual fúnebre era acompanhado pelos familiares e conhecidos em prantos, que poderiam deixar de expressá-los somente após a clausura da sepultura. Caso contrário, instalava-se o medo de que o próprio sepultamento não recebesse o choro de ninguém. (Métraux, 1928: 116-8).

Os túmulos eram sinalizados com telhados, cabanas em miniatura ou folhas da palmeira pindo (Fig. 4), e preservados quando as aldeias eram destruídas. Isso para que o solo não ficasse descoberto, e também, para que os mortos pudessem seguir sendo visitados e velados (Métraux, 1928: 118). Com isso, quando as mulheres passavam num local que anteriormente servira de vila à sua tribo, elas entoavam os choros rituais. Num dado momento, por diversos motivos desconhecidos por “nós” – segundo Métraux (1928: 120) –, poderia ser provocada uma explosão de queixas fúnebres. Sendo assim, mesmo praticando a migração, os indígenas seguiam oferecendo suma importância ao ato de visitar os mortos. Como os atuais descendentes, dos tupinambá e dos tupi-guarani, não possuem mais livre-acesso de trânsito pela terra, é natural que eles teimem em deixar o solo sob o qual jazem os seus ancestrais. Além disso, sem condições econômicas para adquirir novos territórios, o destino dos guarani-kaiowá fica restrito a reservas indígenas que mais se assemelham a espaços superlotados, nos quais os índios são confinados e impedidos de cultivar alimento e de caçar.

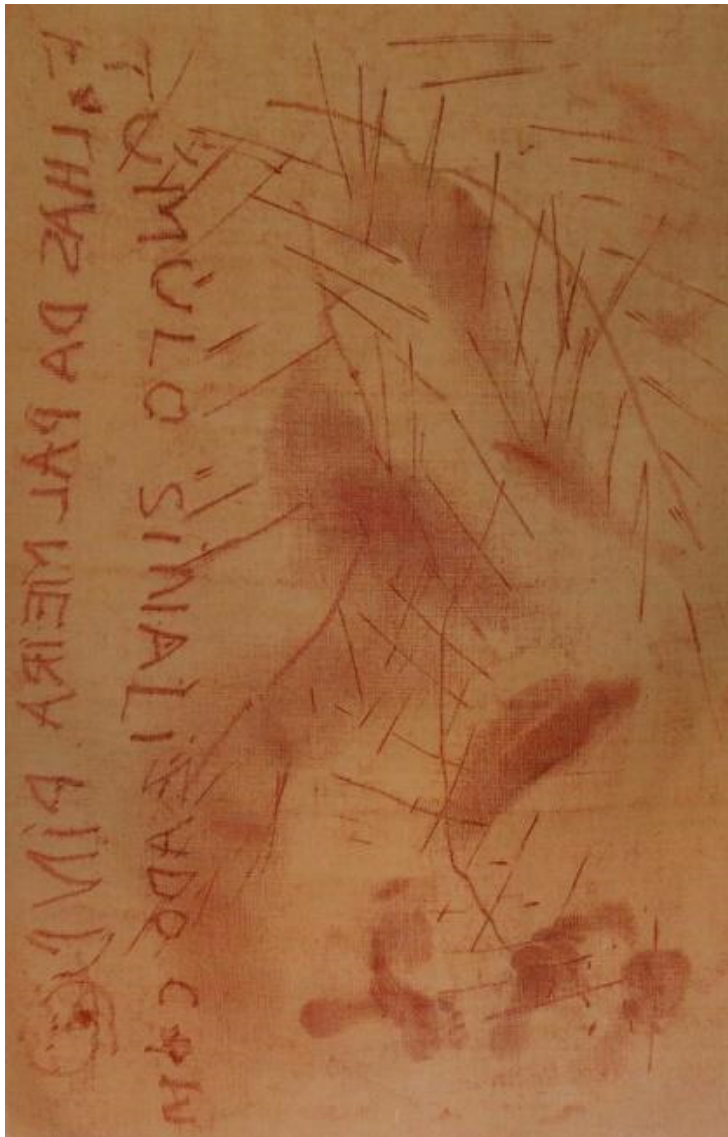


Figura 4 - Letícia Larin, *Missão de impregnar alma numa enxada: entre o cruzeiro cristão e o kurusu (túmulo sinalizado com folhas da palmeira pindo)*, 2019. Monotipia sobre juta, 140 x 90 cm. Fonte: própria.

Considerando a ausência de registros quanto a “brancos” assassinados neste ambiente de disputa, fica evidente que o sentimento destes nativos apresenta mais afinidades com aquele do escravo Sceledrus que com o propiciado pela justiça divina. Ao terem

nascido “índios” – e mais especificamente guarani-kaiowá, ou seja, como os mais vulneráveis neste problemático quadro do país –, em caso de não serem mortos, decerto são forçados a viver “nas adjacências da morte” – cuja lista “é imensa, além dos postes e do arame os Kaiowá e Guarani estão cercados por túmulos” (Moraes, 2016: 248). Mesmo que a lucidez dos índios saiba à qual terra eles pertencem – enquanto a de Sceledrus sabe não haver, ao alcance do próprio corpo, terra que lhe condiga –, ambas subjetividades preveem unir-se, aos familiares, na cruz. A própria fala de um *ñanderu*, Sr. Olimpo, clarifica esta conexão, evidenciando aspetos em que o tempo de hoje ainda reitera o da Roma pré-Cristã:

Você sabe onde seu pai está enterrado? Você sabe? Você sabe onde o seu avô está enterrado? Não sabe. Você não sabe porque você veio lá de Portugal, eu sei porque eu sou daqui. (...) E você pode ir embora, pode ir embora, porque essa não é a sua terra! Mesmo depois que você for embora, eu vou continuar aqui. Meu avô está enterrado aqui, foi meu pai que enterrou. Meu pai tá enterrado aqui, fui eu que enterrei. Meu filho tá enterrado aqui, fui eu que enterrei... e agora, quem é que vai me enterrar? (Moraes, 2016: 248-9)

Sem parentes para segurar a enxada para cavar a cova do Sr. Olimpo, o corpo do indígena é impedido de seguir pertencendo à terra. Na Roma Antiga, a crucificação punha em cena um espetáculo público, que fomentava na população o “respeito” ao poder. A imagem que estetiza a atual tragédia dos guarani-kaiowá, o *kurusu*, causa também, de um modo semelhante, o “horror” ao poder. E ainda, adensando o tom funesto da questão, a existência do *kurusu* é, hoje, necessária para manter acesa a chama da luta guarani-kaiowá, pelo território: se é que desaparece o *kurusu*, é que não há mais guarani-kaiowá, nem a ser sepultado no solo do Brasil.

3. Conclusão

Entre as inovações dos primeiros nativos da América do Sul, a contataram os portugueses, não constava a escrita, e tampouco, signos para contabilizar com exatidão. Mesmo no que se refere à contagem do tempo, para estes grupos originários, os marcos estabeleciam-se por relações dadas pela função, direta e observável, entre a necessidade e a pessoa. Quanto a isso, Alfred Métraux (1928: 120) comenta que, no caso dos tupinambá, o sepultamento do morto não era suficiente para pôr fim às manifestações de dor dos parentes. As mulheres, por exemplo, cortavam os seus cabelos no segundo dia de luto, o qual “*durait au moins une lunaison. (...) Il prenait fin pour les femmes lorsque leurs cheveux étaient devenus assez longs pour leur couvrir les yeux.*”⁷ Jean de Léry (1951: 187) desenvolve estes “desconhecimentos”, indicando que “os selvagens nada podem comunicar-se entre si a não ser pela palavra”. “Ignorantes da criação do mundo não distinguem os dias por nomes específicos, nem contam semanas, meses e anos, apenas calculando ou assinalando o tempo por lunações. Não só desconhecem a escrita sagrada ou profana, mas ainda, o que é pior, ignoram quaisquer caracteres capazes de designarem o que quer que seja”.

Se um local não estava adequado à subsistência, simplesmente ia-se a outro. O território era aberto, quase como uma “folha de papel em branco”, sendo que o mapeamento do mesmo desenvolvia-se conforme os elos sociais que aconteciam. “Este conjunto informe de grupos locais circunvizinhos (...) não estava sujeito a uma autoridade comum, nem possuía fronteiras rígidas: era fruto de um processo histórico em andamento, onde se definiam e redefiniam constantemente as alianças” (Fausto, 1992: 384). Este formato da existência, no presente, atualizava ensinamentos do tempo da criação do mundo, e por isso, Ailton Krenak (1992) opõe à noção ocidental de história a ameríndia de memória. A matriz indígena capta, assim, uma vida em constante transformação junto ao ritmo da natureza, entretanto, conectada invariavelmente com a cosmovisão – a memória.

⁷ Tradução livre da autora: “durava ao menos uma lunação. (...) Ele terminava para as mulheres quando os seus cabelos tivessem crescido o suficiente para cobrir-lhes os olhos.” (Métraux, 1928: 120)

Diferentemente da mentalidade dominante que se propôs a organizar e a enrijecer a maleabilidade natural dos processos para cada viver – estratificando, assim, as estruturas regentes da existência em seu nível “micro” –, na crença aborígine os preceitos imutáveis são aqueles que regulam a humanidade em seu nível “macro” – já que eles objetivam a constante manutenção do tempo da criação no planeta. Ainda assim, estes últimos preceitos prescrevem subjetividades livres para se movimentarem em concordância com as irrupções do aqui e do agora. Esta esquemática contraposição – mesmo que pautada no dualismo, e por isso, algo romantizada – não deixa de evidenciar a ótica hoje em colapso, daquele homem que antes acreditou poder superar em inteligência a natureza. Ele hoje vê o planeta sendo devastado por uma espécie – a sua –, que após comprovar a potência do seu poder, vê-se vítima da promoção da própria autodestruição.

Esta apreensão ameríndia, da ordem na qual a vida da gente acontece – e inclusive quanto aos próprios sentidos e objetivos da vida –, ficou oculta num processo global de ocidentalização, no qual a escrita foi implantada como a categoria mais fidedigna – seja através das leis, das crônicas, dos escritos acadêmicos, etc. Mesmo o processo de catequização – que inaugurou escolas no Brasil –, contradizendo os próprios princípios, estabeleceu-se “mais num plano prático do que doutrinário, mais de mudança de costumes que de fé.” Entretanto, sem teologia e “textos escritos para base de discussão”, o que de fato tinham os indígenas “eram costumes, uns compatíveis com o cristianismo, outros incompatíveis. Os compatíveis não havia que bulir muito neles (...), mas os incompatíveis, como a antropofagia e a poligamia, tinham de ceder passo ao Evangelho” (Leite, 1993: 68).

As missões procuraram, assim, substituir o seminomadismo ameríndio pela fixação da população em grandes aldeias, para permitir aos “poucos missionários (sempre poucos para a extensão do Brasil!) atenderem à maior soma possível de catecúmenos no menor espaço” (Leite, 1993: 70). Com a demarcação de “sesmarias umas após outras”, pelos «Portugueses», os “Índios deviam dispor de terras próprias, juridicamente garantidas, para lavouras e sustento” (Leite, 1993: 70). Estes «Portugueses», sendo os moradores das cidades, vilas e fazendas, inicialmente brancos, ainda no século XVI são também os mestiços, pelo que nesta época, todos “em geral – brancos, mamelucos, pardos – se chamavam *Portugueses*, denominação com que se distinguiam dos *Índios*” (Leite, 1993: 77). “Ganhar cristãos era, ao mesmo tempo, conquistar vassalos para Sua Majestade. Enquadrá-los numa estrutura cristã era dar-lhes cidadania, personalidade como súbditos da Coroa. Evidentemente que o decurso da História provou que a redenção da alma não acompanhava a do corpo, e este sofreu muitas vezes com a ideia de que se salvaria aquela” (Amorim, 2005: 26).

Enquanto estes mestiços “brasileiros” eram educados para serem civis, a “justiça dos Índios entre si resolveu-se com o chamado «Direito Penal das Aldeias», em cuja base está o princípio de que os Índios, sendo livres de sua condição, ao passarem da cultura primitiva para a cultura ocidental, não estavam aptos a entrar logo nela como adultos, com todas as suas responsabilidades e encargos. Consideravam-se em estado de *menoridade*. Isto os dispensava de pagar dízimos, que só mais tarde se introduziram” (Leite, 1993: 78). Com isso, desde o início da conformação do sujeito nacional, o indígena, sendo pressionado a calar-se em sua própria terra, foi marginalizado devido às opções tomadas pelo seu desenvolvimento cultural autóctone. A questão da liberdade dos ameríndios, e o quão seriam estes passíveis à escravização, foi bastante debatida em tempos coloniais, sendo inclusive este argumento de “menoridade”, neste aspeto, muitas vezes favorável aos índios. Em linhas gerais, a burguesia, que aos poucos se instaurou no poder, padeceu da falta de sentimentos «pátrios» profundos, reproduzindo esquemas de submissão dos mais vulneráveis e recalçando-os como os menos favorecidos. Mas a consideração da organização da mão-de-obra indígena, para a produção económica em proporção

superior à adequada ao corpo individual, não permite ainda diagnosticar o impulso seminal, da omissão da perspectiva indígena sobre o enredo histórico ocidental. Este não foi causado em primeira instância, tampouco, pelo desencontro do verbo, se não que pelo dos avanços na produção material.

No achado Novo Mundo existiam múltiplos grupos diversos entre si, mas ainda assim, com o ponto comum de desconhecerem técnicas para modelar o metal. As suas armas de madeira, osso e pedra, junto à ignorância quanto à mistura requerida para fazer a pólvora – altamente explosiva quando exposta ao calor –, favoreceram «naturalmente» o poder dos navegantes saídos da outra margem do Atlântico. Este “direito natural” sobre o outro foi oriundo, portanto, de uma ótica, que entendeu o desenvolvimento técnico – ou a força física conferida por este – como o parâmetro jurídico decisivo. Ranajit Guha comenta sobre a situação colonial da Índia, com palavras que se encaixam adequadamente ao presente estudo. O historiador, influente nos estudos subalternos, esclarece que:

(...) the sword conferred a “right” on the pen as well. It was conquest which empowered the conquerors to impose on the colonized a past written from the colonizer’s point of view and uphold that writing as foundational to the law of the land. Our attempt to inform this study of colonialism by the pathos of a purloined past is therefore not so much a matter of professional convenience as a strategy to situate the writing of a conquered people’s history by conquerors at the very heart of the question of the nation’s oppression by another⁸ (Guha, 1997: xiv).

A história escrita, que assistiu a promulgação deste direito, educou e foi propagada por uma elite brasileira que seguiu omitindo a voz indígena – e, no melhor dos casos, tratando-a como uma matriz identitária exótica, pré-histórica, infantil e obsoleta. Guha considera uma configuração geral do poder, na Índia Colonial, que pode encaixar na situação junto às terras do Brasil. Ele coloca o poder como uma relação entre domínio e subordinação. O domínio pode ser auferido através da coerção e da persuasão, sendo que a resposta dos subordinados pode dar-se através da colaboração ou da resistência (Guha, 1997: 20-1). Embora as missões jesuíticas tenham servido parcialmente à persuasão do gentio, recebendo destes em troca uma autónoma colaboração, a falta de defesa, quanto a profundos interesses dos mesmos, tornou necessária uma ampla prática da coerção – a qual é acompanhada da violência. Do mesmo modo, a cultura dominante brasileira, mirando os avanços ocidentais, descuidou de sua população autóctone e consagrou “*a foreign intrusion into the indigenous society*”⁹ (Guha, 1997: 64).

Com isso, ela não geriu uma verdadeira hegemonia cultural no país, o que significa que ela fracassou na missão de representar a população brasileira. Este desencontro resultou na convivência de diversas e divergentes estruturas mentais, a qual perdura até hoje. Embora, na atualidade, seja já um lugar-comum considerar os indígenas como adultos, esta população – em proporção com a sua capacidade de adaptação ao sistema dominante – segue drasticamente subjugada pelo Estado brasileiro. Enquanto muitos “brancos” – que podem ser mestiços, caboclos, etc. –, com poder, utilizam da força para reprimir tentativas de resistência indígena, os trâmites judiciais privilegiam os de maior *status* económico. Neste cenário explicitamente precário – e injusto, e opressor – não é incomum que, na população globalizada, indivíduos ecoem ditames encontrados nos cantos sagrados guarani: “Todas essas coisas feias, nós não as aprovamos! É por isso que colocamos ordem nelas! Somente assim, vocês, (...) se erguerão sobre esta terra feia (...) Vocês me escutam (...)? Eu os estou aconselhando.

8 Tradução livre da autora: “a espada conferiu um ‘direito’ também sobre a caneta. Foi a conquista que empoderou os conquistadores a impor sobre os colonizados um passado escrito do ponto-de-vista do colonizador e sustentar esta escritura como a fundação do direito sobre a terra. Nossa tentativa de informar este estudo do colonialismo pelo *pathos* de um passado roubado é portanto, não tanto um problema de conveniência profissional, se não uma estratégia para situar a escrita pelos conquistadores, da história do povo conquistado, no cerne da questão de uma nação oprimida por outra.” (Guha, 1997: xiv)

9 Tradução livre da autora: “uma intrusão estrangeira na sociedade indígena” (Guha, 1997: 64).

Já não me sinto mais feliz aqui. Esta terra corrompida, nós vamos abandoná-la” (Clastres, 1990: 131).

E como colocar ordem nesta terra, para não ser necessário abandoná-la? Soluções nostálgicas – como voltar ao “mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César.” (Andrade, 1982: 63) – não se mostram plausíveis. Entretanto, abre uma fresta de esperança no presente, averiguar que, mesmo de modo lento, ganha espaço a “inspiração originária” vista por Oswald de Andrade, “de demolição (...) de uma das antinomias fundadoras da cultura ocidental, aquela entre o corpo, plano infernal do desejo e da necessidade, e o espírito, plano etéreo da razão e da liberdade” (Viveiros de Castro, 2012). Esta mudança de paradigma poderia ser dada pela gradual conformação de uma mentalidade, a nível global, estruturada pelo parâmetro da “pele”, ou seja, pelas relações simbólicas – e emocionais – instauradas no contato direto do corpo com o ambiente circundante.

Esta possibilidade de se “distrair”, de se “desviar” da regra imposta sobre o momento presente, resgata noções da cosmovisão ameríndia, vistas, por exemplo, nas estacas nas quais pousa o «firmamento» – o universo que contém a memória da criação da terra. Estas estacas são “palmeiras pindo, nas quais se pode subir, dado que seu tronco não tem espinhos. Elas revestem-se de grande importância econômica para os índios; na madeira são talhados os arcos; as folhas recobrem as casas; das fibras fazem-se as cordas dos arcos; o gomo terminal das árvores jovens é consumido” (Clastres, 1990: 35). Ou seja, estas colunas em si, além de sustentarem o tempo das origens, servem a necessidades humanas variadas, que vão da subsistência ao entretenimento. As pessoas podem interagir com elas, fisicamente e mentalmente, de diversos modos: elas personificam uma economia sustentável entrelaçada aos preceitos regentes da subsistência. Esta mencionada “distracção” não é então arbitrária, ela apenas não se mostra obtusa aos elementos significativos que surgem no processo de existir. Com comportamentos deste tipo, então, a pessoa “relaciona-se integralmente” com elementos da realidade.

O escritor modernista brasileiro – Oswald de Andrade – entreviu que a invasão, da América pela Europa, “deu um impulso inicial à «marcha das utopias», à insaciável vontade de recriação do humano que marca a história ocidental desde o século XVI” (Viveiros de Castro, 2012). Neste percurso, por mais árduas que sejam as condições, a perspectiva ameríndia segue ganhando protagonismo, num campo que parece encontrar, nesta progressiva emergência, uma fórmula para evitar o irremediável destroçamento da terra e da gente. A mundivisão indígena prepara as pessoas para lidarem com cenários conturbados, já que, se na mitologia, o Sol e a Lua “conseguiram transpor vitoriosamente os obstáculos que os separavam de seu pai, por que nós, através da incansável vontade de realizar o mesmo desejo, não conseguiríamos” (Clastres, 1990: 61)? Este “pai” é o Criador, que prega que os guarani prezem pela salvação do planeta, o que significa, que trabalhem para manter a terra tal como ela concebeu-se, junto de “nosso pai”, no tempo das origens.

A noção de Proudhon, indicada na introdução do presente artigo, confere o germe da propriedade privada no vaidoso individualismo, o qual é contraposto irreconciliavelmente ao sentimento de justiça – no qual se subentende uma parcela social. A breve imersão na cosmovisão indígena, realizada neste texto, indica que estas dicotomias imiscíveis não devem levar a alguma resolução. Segundo o que foi dito, talvez o entrave não seja uma questão de egoísmo pessoal, já que os ameríndios são, de seu modo, vaidosos e individualistas – até mesmo por isso, possivelmente eles sejam, *a priori*, “donos” de si mesmos. Além disso, como prefigurado pelo autor do Manifesto Antropófago, a “revolução caraíba” abarcaria o ser humano em sua completude, com suas paixões e *nuances* imateriais. O ponto, que parece ser fundamental – e que corrobora ao enredo das políticas do corpo e da biopolítica, indicado por Viveiros de

Castro (2012) através da previsão “canibal” de Oswald de Andrade –, é o da consciente autonomia com respeito aos limites de alcance do próprio corpo.

O egoísmo instaurado pelo medo da solidão, que leva o indivíduo a chorar pelo coletivo, dista totalmente daquele que se cerca de coisas para obter proteção material. A existência de muitas tralhas, encobrindo sujeitos, sufoca a terra. Já o lamento, pelo outro, gera empatia social. A capacidade do corpo em estar concebido como um papel branco, permitindo-se inscrever no verdadeiro vínculo com o espaço e com o tempo, da terra, gera naturalmente um elo coletivamente – e ecologicamente – responsável. E por isso, autónomo, ou seja, adulto. O vislumbre de uma crescente impregnação do olhar ocidental, pelo indígena, esboça assim uma ínfima possibilidade de recomeço. “A história segundo o pensamento guarani é, poderíamos dizer, um eterno recomeço, o retorno do mesmo. Concepção pessimista, claro, mas que todavia não desencoraja os guarani” (Clastres, 1990: 61). No atual contexto do planeta, esta parece ser a mais otimista concepção. E embora ela esteja muito distante de concretizar-se, realmente, não resta mais que seguir: buscando desbravar espaços e tempos nos quais se institua a fala dos índios. No modo como as coisas – e as almas – estão, “*I prefer to be fully conscious of getting nowhere-rather than do the same thing ...*”¹⁰ (Valéry, 1965: 32)

4. Referências

- Amorim, M. A. (2000). “Frei Henrique de Coimbra: Primeiro Missionário em Terras de Vera Cruz”. *Revista Camões*. (8), 72-85.
- Amorim, M. A. (2005). *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: missão e cultura na primeira metade de seiscentos*. Lisboa, Portugal: CLEPUL-CEHR. ISBN: 972-8361-20-3
- Andrade, O. de (1982) [1946]. “Mensagem ao Antropófago Desconhecido (Da França Antártica)”. *Travessia*. 3 (5), 63-64.
- Benites, T. (2014). “Recuperação dos territórios tradicionais guarani-kaiowá. Crônica das táticas e estratégias”. *Journal de la société des américanistes*. ISSN: 1957-7842. 100 (2), 229-240.
- Caminha, P. V. de (2000) [1500]. “A Carta de Pêro Vaz de Caminha”. In J. Cortesão, *A Carta de Pêro Vaz de Caminha* (Coleção Obras Completas, vol. 7). Lisboa, Portugal : Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Clastres, P. (1990) [1974]. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas, Brasil: Papyrus. ISBN: 85-308-0120-2
- Couto, A. P. do (2006). “Introdução geral”. In Plauto [ca. 206 b. C.?], *Plauto Comédias* (vol. I). Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. ISBN: 972-27-1429-5 e ISBN: 1012263
- Fausto, C. (1992). “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (1ª ed., 381-396). São Paulo, Brasil: Editora Schwarcz. ISBN: 85-7164-260-5
- Guha, R. (1997). *Dominance without Hegemony: history and power in colonial India*. Cambridge, Reino Unido e Massachusetts, Estados Unidos da América: Harvard University Press. ISBN: 0-674-21842-X e ISBN: 0-674-21483-8
- Krenak, A. (1992). “Antes, o mundo não existia”. In A. Novaes (Org.), *Tempo e História* (201-4). São Paulo, Brasil: Companhia das Letras. ISBN: 8571642885 e ISBN: 9788571642881
- Leite, S. S. J. (1993). *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil 1549-1760*. Braga, Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa (A. I.). ISBN: 972-571-294-3
- Lenoble, R. (1969). *História da Ideia de Natureza*. Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Léry, J. de (1951). *Viagem à Terra do Brasil* (Biblioteca Histórica Brasileira VII, 2ª ed.). Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo, Brasil: Livraria Martins Editôra S. A.

10 Tradução livre da autora: “eu prefiro estar plenamente consciente de não chegar a lugar algum-do que seguir fazendo o mesmo ...” (Valéry, 1965: 32)

- Métraux, A. (1928). *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris, França: Librairie Ernest Leroux. Thèse complémentaire – Présentée à la Faculté des Lettres de Paris pour l'obtention du grade de Docteur ès Lettres.
- Morais, B. M. (2016). *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo, Brasil: Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Dissertação de mestrado.
- Mörner, M. (1961). “Os Jesuítas espanhóis, as suas Missões Guarani e a Rivalidade Luso-Espanhola pela Banda Oriental, 1715-1737”. *Revista Portuguesa de História – Faculdade de Letra da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Históricos Doutor António de Vasconcelos*. IX, separata.
- Mura, F. (2010). “A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa”. *Mana*. 16 (1) 123-50.
- O'Collins, G. G. (1992). “Crucifixion”. In D. N. Freedman (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (vol. 1: 1207-10). Nova Iorque, Estados Unidos da América: Doubleday. ISBN: 10 0300140010 e ISBN: 13 978-0300140019
- Plautus (1924) [ca. 206 b. C.?]. “II. Miles Gloriosus, or The Braggart Warrior.” In D. N. Freedman (Ed.), *Plautus* (vol. III: 119-285). Tradução de Paul Nixon. Londres, Inglaterra: The Loeb Classical Library.
- Proudhon (1975) [1840]. *O que é a propriedade?* (2ª ed.). Tradução de Marília Caeiro. Lisboa, Portugal: Editorial Estampa.
- Valéry, P. (1965). *Idée Fixe* (Bollingen Series XLV – 5). Tradução de David Paul. Nova Iorque, Estados Unidos da América: Pantheon Books. ISBN: 0710022131 e ISBN: 978-0710022134
- Vainfas, R. (1995). *A heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras. ISBN: 85-7164-460-8
- Viveiros de Castro, E. (2012). “O homem nu compreenderá” (apresentação a um livro de Maureen Bisilliat a ser publicado pelo Instituto Moreira Salles) [em linha]. Disponível em: «http://www.academia.edu/31861040/O_homem_nu_compreender%C3%A1» [Data de consulta: 20/08/2019].