

MORAIS, Bruno M. 2017. Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante.

Luísa Pontes Molina
Doutoranda em antropologia
Universidade de Brasília (UNB)
lupontesmolina@gmail.com

“Esta terra aqui é vermelha, escura. É poeira de índio, não é de branco não”, diz Dona Damiana a Bruno enquanto, segurando um punhado de terra com as mãos, encara as gigantes colheitadeiras que sugavam, processavam e jogavam fora a cana, deixando no ar poeira, barulho e uma certa melancolia – que o etnógrafo logo capta: “os tratores e caminhões de apoio no horizonte iam se movendo coordenados, quase que em um balé de dançarinos obesos... O fim do mundo, quem diria, tem sua graça”. É impossível passar incólume pela leitura de *Do corpo ao pó*. A narrativa sucessivamente faz o leitor experimentar – com o próprio corpo, ainda que de longe – o ambiente árido e duro da terra tomada pela cana e pelo maquinário descomunal das fazendas (que por sua vez têm um braço armado por pistoleiros e o outro pelas forças do Estado), ou mesmo o limite do horror, diante das inomináveis violências cometidas contra os Kaiowá e Guarani – mesmo com o trato sensível dado pelo autor.

Mas esse ambiente e as ofensivas não resumem o livro, como não enclausuram os indígenas: em todo momento a narrativa vira e deixa ver a tenacidade dos acampamentos de retomada e os sentidos que os atravessam e que escapam de qualquer tentativa de resumi-los às atrocidades que sofrem ou aos mecanismos contra os quais resistem. Tampouco se pode saber de partida a dimensão do desterro sofrido pelos indígenas, ou o que significa a “guerra fundiária” na qual estão implicados, e na qual lutam: a terra não é apenas a extensão de uma área, ou somente um território em disputa. Do mesmo

modo, mirando o histórico de expropriação e o ataque sistemático contra a vida dos Kaiowá e Guarani vê-se também, ali, o que talvez seja a face mais inaudita do genocídio: a de que as investidas sobre a terra são, em última instância, investidas contra as condições mesmas de autodeterminação ontológica dos indígenas. É justamente esse trânsito entre a configuração histórica e sociológica do que Bruno Morais chama de *cercos* e as reflexões etnológicas do autor que o presente comentário busca experimentar, indo dos conflitos fundiários à relação dos corpos dos índios com a terra, para então voltar ao conflito e pensá-lo a partir da resistência dos Kaiowá e Guarani.

Da guerra ao corpo

Há duas metades, ou mesmo partes, no livro – anunciadas por Morais como dois *movimentos*, que vão até a guerra ou até o corpo. A primeira é centrada nos processos de espoliação das terras kaiowá e guarani, de exploração dos indígenas pela agroindústria, pelo funcionamento do aparelho estatal contra as reivindicações fundiárias dos indígenas e do genocídio perpetrado por sucessivas alianças entre empresas e o Estado ao longo da história; nela, encara-se o *cercos*: termo que o autor prefere usar, em detrimento da noção de “confinamento”, consolidada na literatura a partir do trabalho de Antonio Brand (1993). Ali também aproximamo-nos da luta dos Kaiowá, a partir da etnografia que Morais faz do *tekoha* Apyka’i – e emudecemos um pouco diante da força de Dona Damiana, cacique daquele acampamento de retomada. Na segunda metade, imergimos nas teorias kaiowá e guarani sobre o corpo e a pessoa – ou mais especificamente sobre o fim da pessoa e o destino póstumo do corpo, que abrem uma via potente para que se possa observar como o corpo está no centro da organização do mundo, como também está no centro das reflexões de Morais. Desobedecendo um pouco a interpretação da estrutura do livro como feita em movimentos, procuro sugerir a seguir uma tradução entre as metades ou partes que o compõem, para que observemos potências imprevistas do encontro entre elas.

A “guerra fundiária” em Mato Grosso do Sul é apresentada, no Capítulo 1, com uma articulação entre os dados de homicídios e suicídios de indígenas e a recuperação do histórico de espoliação e confinamento, que engatilha “epidemias de violência” (p. 63) e promove efeitos complexos, como a mistura (*jopara*), tão enfatizada pelos Kaiowá e Guarani ao tratar da vida nas reservas (p. 92-ss). Enquanto posiciona o leitor diante da consternação dos indígenas com a ausência de investigações acerca das mortes de seus parentes, Morais desenha – a partir dos levantamentos do Conselho Indigenista Missionário e principalmente dos trabalhos de Brand (1997, 2003), Katya Vietta (2007) e

da obra de Levi Pereira – um quadro histórico e estatístico deste contexto que apresenta a pior distribuição fundiária do país (p. 65). Mostrando de forma acurada como Estado e iniciativa privada se articularam no assentamento dos índios (p. 89), o autor fornece elementos para discutir questões sensíveis juridicamente, como o regime de escravidão ao qual os indígenas foram submetidos pela Companhia Matte Larangeiras e o status de “terra devoluta” que foi atribuído às áreas que essa população ocupava, permitindo a sua cessão àquela mesma empresa (p. 72-ss).

Chegando ao Capítulo 2, os contornos dessa guerra se fazem dolorosamente mais nítidos quando deparamo-nos com as atrocidades vivenciadas pela comunidade do tekoha Apyka’i – “o front surreal”, nas palavras de Morais, que recupera o histórico de violências sofridas por aquela comunidade (a partir do trabalho de Aline Crespe, marcadamente), para pensar sentidos das retomadas e, finalmente, fornecer elementos etnográficos potentes sobre as conexões entre terra, parentesco e resistência. O cerco, no Apyka’i, toma dimensões concretas, entre ataques de pistoleiros, ordens de despejo e sucessivas mortes por atropelamento. E a caracterização da guerra, oferecida por Morais, desdobra-se: de um lado, vê-se com bastante nitidez como o genocídio indígena na região não é operado apenas pelos fazendeiros armados com empresas particulares de “segurança”, mas passa também por mecanismos do Estado (judicialização dos processos de regularização fundiária, mobilização de forças policiais etc.). De outro, os indígenas estão sempre furando o cerco, e nos acampamentos de retomada não só se faz possível a resistência em “trincheira” – na qual se inverte a política de tutela ou se pressiona o Estado (p. 189) –, como também se anuncia a constituição mesma da vida na direção “do bom caminho” (que só é possível nas terras retomadas), como tanto falam os rezadores kaiowá.

Esse último ponto é digno de nota. Se o esforço central do Capítulo 2 é o de delinear a territorialidade específica que o cerco impõe aos indígenas e de traçar um conceito analítico de acampamento de retomada, o texto concentra a discussão na parte em que, segundo indica o próprio autor, busca-se traçar um panorama da territorialidade “na perspectiva do Estado”. É então traçada uma distinção em relação à maneira como os próprios índios apresentaram ao etnógrafo a territorialidade – “isto é, como imbricação direta com o corpo e com a escatologia” (p. 200). Não deixa de ser inquietante a separação de registros, inclusive porque mesmo ali onde a “perspectiva do Estado” é colocada em primeiro plano, o material etnográfico de Morais nos leva para outro lugar. Em todo momento os efeitos do cerco é atravessado por um registro distinto – como no argumento de que a territorialização nas reservas produz a reterritorialização nos acampamentos (p. 169), por exemplo. Vê-se, então, o aspecto central da retomada como “ponto de relações” (p. 191) com outros acampamentos,

apoiado por redes de parentesco, ou ainda se vislumbra a força das retomadas no sentido de produzir relações específicas no contexto dos rompimentos do cerco.

Pode ser que haja nessa produção de relações próprias da batalha nos acampamentos de retomada (uma socialidade da luta, talvez) possibilidade de fazer com que os distintos registros se toquem: sobretudo se for levado em conta que o parentesco é um aspecto fundamental da resistência ao cerco, como o é a presença dos mortos e todo o sistema de cuidados que Morais descreve na segunda metade do livro. Ora, pode ser que a discussão já iniciada no Capítulo 2 frutifique mais a partir, justamente, de uma tradução da segunda parte do livro na primeira, por assim dizer. Isto é, permitindo que as teorias kaiowá e guarani do corpo e da pessoa nos abram perspectivas para pensar terra e territorialidade – trazendo para o olhar sobre a resistência ao cerco toda a densidade da ligação entre corpo e terra que a segunda parte do livro tão acuradamente apresenta. Morais esboça (mas não estende) dois movimentos de aproximação nesse sentido. O primeiro apresenta, no início do Capítulo 3 e suscitado por um discurso do xamã Ataná Teixeira em uma recente retomada, a expressão guarani *tekoharã*, que designa “o lugar em que queremos viver segundo nossos costumes” (p. 202). Esta aparece aliada à noção de *tekojojara*: a “justiça” de viver “igual a Deus”, que se pode ter estando “no bom caminho”, na terra (p. 207) – ou melhor, na terra retomada, no *tekoharã*, e não nas reservas (essa espécie de sombra que ronda o livro), onde não se pode viver do jeito bom (p. 204).

A essa elaboração o autor ligará o argumento de Spensy Pimentel sobre como o profetismo não se refere apenas à ascese, mas se confunde com os movimentos de retomada (p. 207); em seguida, todavia, deixa a questão aberta, sinalizando apenas que é esse o rumo que a sua discussão sobre territorialidade e o corpo kaiowá toma. O segundo movimento de aproximação se dá no início do Capítulo 4, quando é introduzida a expressão *jaha jaike jevy!* – “vamos entrar e recuperar!” –, a partir do trabalho do antropólogo kaiowá Tônico Benites. Ali Morais destaca a ligação dessa expressão com a preparação para os movimentos de retomada, na qual os xamãs rezam para despertar os *tekojara*, espíritos “protetores do modo de vida kaiowá” (p. 283), que adormecem com a ausência dos índios na terra. Essas entidades têm a sua presença na terra selada, quando é fincada *yvyra’i*, uma vara em torno da qual se dança, no momento da reocupação. Ora, o rendimento desses apontamentos para uma análise cosmopolítica das retomadas é evidente, e inclusive pode suscitar diálogos interessantes com outros contextos de retomadas, ou mesmo para expandir e aprofundar diálogos com a produção etnológica em Mato Grosso do Sul, com trabalhos como o do próprio Spensy Pimentel (2012).

Mas isso não é tudo: a riqueza etnográfica da segunda metade do livro pode render

ainda mais ao ser traduzida na primeira metade, fazendo com que um conceito kaiowá de terra “impacte” o conceito de política (parafraseando um título famoso na antropologia), ao mostrar que a terra para onde (e contra o cerco) sempre se retorna, e sobre a qual se finca a *yvyra’i*, não é uma terra qualquer. Não pode ser – e talvez por isso, justamente, não haja *tekojoja* nas reservas, e sim nas retomadas. Com efeito, *não pode ser*: os corpos dos índios misturam-se à terra, como explica Otoniel Ricardo:

A pessoa quando é viva ela está em cima dessa terra, ela come, dorme, sempre em cima da terra. Faz uma casa, tem filho, às vezes morre. Nesse tempo ela vai ficando em cima daquele local, vai ficando ali, o corpo vai fazendo parte daquele local. O Kaiowá fica falando, o não indígena não entende: o corpo já é aquele pedaço, já faz parte daquela região. Ele morre, e fica aí, se mistura com a terra. O corpo vira o pó, a poeira, o material, por isso que ele nunca desaparece, ele já vem na família (...). O corpo faz parte do terreno mesmo (p. 262).

Do corpo à guerra

A virada da primeira para a segunda metade do livro é também sentida pela centralidade que ganha o corpo – até então uma presença de fundo, que invade as páginas dos dois primeiros capítulos quando a etnografia nos coloca de pé no cemitério, junto a Dona Damiana, ou no confinamento das reservas. E não é à toa: ao longo do terceiro e do quarto capítulos, Morais nos permite ver como o corpo organiza o mundo para os Kaiowá – e como a presença dos mortos na terra é uma via talvez incontornável para compreender isso. Ao fazê-lo, no Capítulo 3, o autor movimentava-se de dentro para fora (e vice-versa) da literatura guarani: primeiro se insere, ainda que brevemente, na discussão do tema clássico da “terra sem males”, propondo uma leitura dessa expressão mais próxima do sentido de “lugar de abundância” e da ideia de que nessa terra não se morre – levantando, entre outros pontos, uma possibilidade potente de articulação com a ideia de “imperecibilidade”, presente do trabalho de Daniel Pierri (2013) junto aos Mbyá. Em seguida, Morais recupera o acúmulo da literatura guarani sobre alma, para então voltar-se a uma discussão em torno da noção da pessoa guarani que, por sua vez, desembocará numa espécie de ponto de giro do livro. Trata-se da exposição magistral feita a ele pelo professor kaiowá Daniel Leme Vasquez, que invertendo a leitura canônica sobre a bipartição das almas da pessoa guarani ao explicar como a divisão entre corpo e alma se desdobra numa segunda, do corpo ele mesmo, oferece o que Morais chama de uma *teoria do fim da pessoa* (p. 238).

A discussão segue então um rumo definitivo, com o esforço de Morais em compreender o destino póstumo do corpo kaiowá, a partir da diferença entre as parcelas

material e imaterial do corpo, sinalizadas por Vasquez. Sobre a primeira (de ossos, sangue, carne), destaca-se a tensão que o autor provoca no senso comum a respeito da aversão que os povos tupi (e ameríndios em geral) teriam aos mortos – uma questão que certamente ainda merece discussão mais extensa. Já no Capítulo 4, é o espectro do corpo que ganha proeminência: o *angué*, figura central no complexo de cuidados que os vivos precisam observar, como dar de comer e beber aos mortos, ou oferecer cigarros que em vida eram apreciados. Os mortos estão na terra, e o corpo organiza o espaço e as dinâmicas nos acampamentos – vê-se nitidamente pela etnografia do velório e do enterro de uma liderança kaiowá no Apyka'i, então apresentada por Moraes. Esse ponto é ainda estendido pelo autor, que faz uma aproximação instigante entre casa de reza cemitério, partindo de uma primeira associação entre casa e cruz que já está em um mito sobre a origem da primeira, e entre casa e túmulo, conforme enunciam os indígenas. A correlação se desdobra ainda em outra, entre a cruz que se finca no túmulo – *kurusu* – e o corpo, para então multiplicar-se: a partir dela, o autor pensa os *chiru*, as cruzes que os rezadores sempre têm em mãos (e que com eles são profundamente identificadas) e que é, também, uma imagem fundamental para a organização do cosmos e de tudo que existe. Esteio do mundo, o *chiru* é o próprio Ñanderu, como é matéria do corpo kaiowá e guarani: ou, nas palavras do professor Eliel Benites, “nós também somos cruzes” (p. 327).

Referências

- BRAND, Antonio (1993). O confinamento e seu impacto sobre os paí/ kaiowá. Dissertação de mestrado em História Íbero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS.
- _____. (1997). O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/ guarani: os difíceis caminhos da palavra. Tese de doutorado em História Íbero-Americana. Porto Alegre IFCH/PUC-RS.
- CRESPE, Aline (2009). *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os guarani e kaiowá no município de Dourados – MS (1990-2009)*. Dissertação de mestrado. Dourados: FCH/UFGD.
- PIMENTEL, Spensy (2012). Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. Tese de doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.
- VIETTA, Katya (2007). *Histórias sobre terras e xamãs kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos kaiowá de Panambizinho (Dourados, Ms) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese de doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

Recebida em 05 de abril de 2018

Aceita em 29 de julho de 2018