

“Do que é feito um corpo?”: uma crítica substantiva kaiowá e guarani ao agronegócio

"¿De qué se hace un cuerpo?": Una crítica sustantiva kaiowá y guaraní al agronegocio

"What is a body made of?": a substantive kaiowá and guarani critique of agribusiness

Bruno Martins Morais¹

Resumo

Afinal, do que é feito um corpo? Explorando uma crítica ao agronegócio a partir do trato antropológico da territorialidade kaiowá e guarani, e do conceito de tekoha, este artigo se estrutura em dois movimentos: primeiro traça as (im)possibilidades de uma genealogia do corpo a partir das narrativas de um rezador sobre o surgimento do homem e da mulher, e do branco; para, então, delinear uma escatologia na afinidade entre corpo e terra, fundada no sangue como substância. Originário de uma relação, o fim de um corpo é espalhar-se sobre, e compor a própria terra. Se a teoria antropológica chegou a uma aporia em torno do tekoha como expressão da territorialidade guarani, a crítica indígena ao projeto colonial do agronegócio sugere uma solução: o espaço e o corpo dos que o habitam parecem se conjugar como elementos tangíveis e intangíveis de uma mesma composição, sugerindo um modelo criativo e não produtivo das relações entre seres humanos e terra.

Palavras-chave: Kaiowá e Guarani; corpo; territorialidade; substância.

Resumen

Al final, ¿de qué se hace un cuerpo? Explorando una crítica al agronegocio a partir del tratamiento antropológico de la territorialidad kaiowá y guaraní, y del concepto de tekoha, este artículo se estructura en dos movimientos: primer, traza las (im)posibilidades de una genealogía del cuerpo a partir de las narrativas de un rezador acerca del surgimiento del hombre y de la mujer, y del hombre blanco; para entonces, delinear una escatología en la afinidad entre cuerpo y tierra, fundada en la sangre como sustancia. Originario de una relación, el final de un cuerpo es esparcir sobre, y componer la propia tierra. Si la teoría antropológica llegó a una aporía en torno al tekoha como expresión de la territorialidad guaraní, la crítica indígena al proyecto colonial del agronegocio sugiere una solución: el espacio y el cuerpo de los que lo habitan parecen combinarse como elementos tangibles e intangibles de una misma composición, sugiriendo un modelo creativo y no productivo de las relaciones entre seres humanos y tierra.

Palabras clave: Kaiowá y Guaraní; cuerpo; territorialidad; sustancia.

Abstract

After all, what is a body made of? Exploring a critique of the agribusiness derived from the anthropological treatment of the kaiowá and guarani territoriality and the concept of tekoha, this article is structured in two movements: first, it traces the (im)possibilities of a genealogy of the body from the narratives of a shaman about the emergence of the first men and women, and of the white men; then, it delineates an eschatology from body to earth, tracking blood as a substance. Originating from a relationship, the end of a body is to spread itself over, and to compose the earth itself. If the anthropological theory reached an aporia around the tekoha as an expression of the guarani territoriality, the indigenous critique of the agribusiness' colonial project suggests a solution: space and body of those who inhabit are combined as tangible and intangible elements of the same composition, suggesting a creative –opposed to productive– model of the relationships between humans and land.

¹ Mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, Doutorando em Direito Socioambiental e Sustentabilidade; Pontifícia Universidade Católica do Paraná; Curitiba, Paraná, Brasil; brmmorais@gmail.com.

Keywords: Kaiowá and Guarani; body; territoriality; substance

Introdução

“Do que é feito um corpo, Seu Olimpio?” O velho coçou a cabeça, pensando. Quando eu já quase tinha me esquecido da pergunta e o interpelava por outros assuntos, ele começou a contar:

Ñanderu andava por aí só pra dar risada do seu irmão, Añã. Deu vontade no irmão dele de conhecer a mulher. Añã perguntou:

— Como faz a mulher?

Añã não sabia, mas Ñanderu explicou pra ele:

— Você pega o barro e faz uma panela, vira de cabeça pra baixo.

Añã fez, perguntou de novo pro irmão dele:

— Como faz a mulher, *cheryke* 'y?

— Você não pintou a panela!

Añã fez, pintou a panela, perguntou de novo:

— Como faz a mulher, meu irmão?

— Agora que a panela tá pintada, levanta ela!

Añã levantou assim, devagarinho, levou a mão depressa. Igual *mitã kuera* pega passarinho na arapuca. Zup! Abriu a mão, a mulher tava bonita, Añã ficou com pressa de conhecer a mulher e quebrou a panela. Mas passou o tempo, a mulher ficou sozinha, brigou com Añã. Ele era preguiçoso.

— Vai buscar peixe pra eu comer!

Só brigava, toda hora brigava.

— Vai matar bicho pra eu comer! Vai fazer roça pra mim!

Añã ficou com raiva, saiu no mato, ficou dois dias, talvez três dias, não achou bicho. Achou o irmão dele, Ñanderu. Disse:

— Não quero a mulher mais! Toma!

Ñanderu não gostou, Ñanderu já tinha mulher. Falou bem assim pro irmão não fazer desfeita, que a mulher era bonita.

— Ah, mas eu não quero mais essa...

— Então faz outra pra você.

Mas Añã tinha quebrado a panela, não sabia mais fazer. Añã tentou juntar o pedaço, virou de cabeça pra baixo como Ñanderu tinha explicado. Quando desvirou, tinha *avá*, o homem. O homem casou com a mulher, Añã ficou sozinho. O homem apareceu na panela remendada, por isso que a mulher é bonita mas o homem é feio!

E riu, o rezador. Acampado com sua família entre um campo de soja e a mata ciliar do rio Brillhante, no município homônimo no Mato Grosso do Sul, Seu Olimpio e sua família somavam no *tekoha* Laranjeira-Nhanderu cerca de 130 pessoas. Esse grupo reivindica aquela terra como de ocupação de tradicional Kaiowá e Guarani – um povo, ou povos, que por sua vez beiram os 60 mil indígenas em todo cone-sul do Estado. Dispersos das várzeas do rio Vacaria

até a fronteira com o Paraná, e o Paraguai, o território desses indígenas foi recortado por um grande projeto de ocupação mobilizado, inicialmente, pela exploração da *ilex paraguensis*, erva para as casas de chá europeias; depois pela abertura das fazendas com pastagens, e campos de milho, arroz, e trigo, que hoje operam repaginadas na insígnia do agronegócio.

Aliadas a uma política pública de confinamento, esse projeto de ocupação reduziram ao reconhecimento oficial sete reservas demarcadas em algo torno de 2 mil hectares cada. A pretensão do Estado com essa política, inaugurada na primeira metade do século XX, era a de abrigar nessas áreas diminutas a totalidade da população indígena na região. De um lado, então, forças missionárias e oficiais se esforçaram por promover a remoção das aldeias e o assentamento das famílias nas reservas; do outro, os Kaiowá e Guarani encarnaram movimentos de resistência: ocupam fundos de pasto, as margens dos rios, as matas ciliares, a beira dos córregos.

Em pau-a-pique ou lona, aldeias são refundadas a partir de acampamentos de retomada, disputando espaço com os campos de cana-de-açúcar, e soja, e a maquinaria que revira a terra e distribui adubo e veneno sobre a terra roxa. No tempo em que eu fazia trabalho de campo, entre os anos de 2012 e 2014, a FUNAI reconhecia no cone-sul do Estado pelo menos 36 dessas ocupações indígenas precárias incluído aí o *tekoha* Laranjeira Nhanderu, onde eu tomava entrevistas aquela tarde. Meu exercício era o de formular perguntas filosóficas –para não dizer ridículas– sobre corpo, e a alma; o exercício de Seu Olimpio era rir, e me contar histórias. Vejo hoje que se poderia tirar dessas histórias mais do que vãs filosofias: elas expõem uma verdadeira crítica não só ao agronegócio enquanto projeto colonial, como ao impasse entre as duas correntes da teoria antropológica que promoveram sínteses analíticas do processo de territorialização e seus efeitos sobre a expressão da territorialidade kaiowá e guarani.

De um lado, há os que valorizam o que entendem como categorias próprias nativas. Do outro, estão os que posicionam essas categorias, sobretudo a expressão *tekoha*, como contingências das políticas de Estado que historicamente vincularam indígenas a um território específico e produziram como efeito um movimento de retomada das áreas tradicionais. Este artigo faz uma breve revisão teórica deste debate para então ensaiar, em dois movimentos, uma crítica kaiowá e guarani à colonização de suas terras: no primeiro, essa e outra narrativa de Seu Olimpio delinearão uma genealogia própria do corpo; no segundo, as falas de Otoniel Ricardo e Dona Damiana descreverão, na outra ponta, os contornos de uma escatologia. Posicionando essa teoria (prática?) do corpo no espaço, podemos sugerir à guisa de conclusão o que seria uma

crítica substantiva Kaiowá e Guarani ao entendimento da terra como recurso, e os caminhos para uma antropologia que se disponha a segui-la.

1. Antropologia da Terra, Territórios

“Outro aspecto fundamental da territorialidade humana”, dizia Paul Little em sua defesa de uma antropologia da territorialidade, “é que ela tem uma multiplicidade de expressões” (Little, 2002, pág. 254). O termo “expressões” parece, aí, bem empregado, situando o debate da territorialidade no campo do discurso. Distintas expressões da territorialidade articulam-se em diferentes registros de discurso, dentre os quais Gallois (2004), por exemplo, distingue três: o discurso jurídico, que circunscreve a forma administrativa das terras ocupadas; o discurso da teoria antropológica, marcada pelo esforço da tradução entre as categorias nativas a respeito do território e as categorias ocidentais; e a pragmática, em que a territorialidade aparece como forma expressiva e contingente da inscrição, por um grupo humano, de uma lógica territorial no espaço em que habita.

Organizando esses três diferentes registros, está a distinção fundamental entre terra indígena, a categoria administrativa riscada e delimitada pelo Estado com o auxílio técnico dos antropólogos chamados a coordenar os trabalhos de identificação e delimitação; e território indígena, isto é, a expressão mais ampla de um grupo humano no espaço que situa a reprodução de suas relações. Na antropologia da territorialidade Kaiowá e Guarani, esta oposição está sediada em um termo, *tekoha*, que na etimologia clássica estabelecida por Meliá *et alli* (1998, pág. 131), seria a aglutinação de *teko* – “costume”, “modo de ser”; e *ha* – partícula locativa, “lugar em que”. *Tekoha* seria, portanto, “o lugar em que vivemos segundo nossos costumes” e indicaria, mais do que uma simples circunscrição territorial, uma unidade orgânica política e religiosa, um polo de relações inscritas no território.

Para esses autores, o *tekoha* seria uma área bem delimitada, coletiva, e exclusiva; há uma liderança religiosa, e uma liderança política; seria um espaço tanto de festas, como de assembleias; não permitiria a incorporação de estranhos; e seria, ademais, uma instituição dirigida pela divindade. Mas seria, antes de tudo, uma expressão espacial da reprodução das relações que constituem os Kaiowá e Guarani –ou Pa’i Tavyterã, seus duplos paraguaios– enquanto povo. Não tardou para que a crítica antropológica recaísse sobre esta proposição essencialista de uma categoria indígena. Mura (2006) encaminha a revisão do conceito sobre o

paradigma da territorialização, isto é, como um processo de transformação identitária de uma coletividade organizada a partir de uma categoria político administrativa, nos termos conhecidos de Oliveira Filho (1998).

Sua declarada pretensão era a de pôr a salvo o conceito de *tekoha* da a-historicidade da proposta de Meliá e os Grünberg, que o mantinha como uma projeção de estruturas culturais, e posicioná-lo no contexto político em que se produziam as reivindicações territoriais em que o termo emergia em importância. Em poucas palavras, *tekoha* seria uma objetivação das relações territoriais dos Kaiowá e Guarani no contexto fundiário atual sul-matogrossense, e não “mera projeção de concepções filosóficas pré-constituídas” (Mura, 2006, pág. 121). O manejo dos significados atinentes àquele território, o manejo da memória, as narrativas, as recordações, enfim, todo o processo de elaboração cultural do qual o conceito seria fruto estaria canalizado ao escopo da demanda para destinação de um espaço exclusivo:

O elemento étnico – componente nova nas configurações espaciais indígenas – tem-se demonstrado extremamente significativo para nortear as demandas indígenas, isto se baseando na reconstrução do território que recorre à memória do passado elaborada pelo grupo. Assim, há todo um conjunto de recordações e narrações que permitem aos índios ir constituindo, num continuado processo de elaboração cultural, uma espécie de mapa espaço-temporal que os ajuda a configurar as demandas atuais. Neste conjunto, destacam-se as recordações das moradias dos antepassados, dos locais onde aconteciam festas sagradas e profanas (determinando os *ko arasa*, circuitos de visitação mútua entre famílias que podiam proceder de diversos *tekoha*), as narrações de experiências de caçadas coletivas, de encontro com animais e seres perigosos (por exemplo, as onças, que desempenham também importante papel no espaço-tempo das origens, e os personagens das florestas, como a *malavisión*, *kurupy* e *jaguarete ava*), de encontro com espíritos nocivos (*mãetirõ*, *anguéry* e *añã*), de locais onde moravam xamãs prestigiosos, que com suas ações podiam manipular os elementos da natureza tornando-os vantajosos para a própria comunidade, ou catastrófico para os inimigos (aplacar ou provocar tempestades, produzir do próprio corpo as mais diversas sementes para propiciar os cultivos, realizar viagens ao além, etc.), de lugares onde aconteceram eventos excepcionais produzidos pelas divindades, assim como de experiências de trabalho nos ervais e nas fazendas.

(Mura, 2006, pág. 132.)

Os Kaiowá e Guarani estariam reelaborando e reorganizando suas representações culturais com o escopo de configurar as demandas atuais por demarcação, de modo que elas sejam traduzíveis na categoria de terra indígena, e inteligíveis pelo Estado. E aí está o ponto. Na teoria antropológica da territorialidade kaiowá e guarani, o termo *tekoha* guarda uma aporia. Se Meliá *et alli* podem ser acusados de essencializar a expressão territorial abrigo-a sob a sombra da “cultura”, Mura a fatoriza pelo denominador Estado, sem tomar em conta de que em um discurso pragmático –ao menos na leitura que faz Gallois (2004)– não significa que no processo de territorialização os indígenas não estejam operando categorias próprias, ou produzindo eles mesmos uma oposição ontológica aos projetos de Estado. O termo *tekoha* queda, assim, inerte, na quina teórica entre terra e território. Não dá sinais de se mover em direção ao acampamento Laranjeira-Nhanderu e aos contos de Seu Olímpio daquela tarde, quando eu perguntava e ele, alheio aos impasses teóricos da antropologia, me respondia sobre o corpo, mas também me respondia sobre a terra, e sobre o território, e sobre os três ao mesmo tempo. Analisemos essas suas, e outras, proposições.

2. *Mbojera*, (im)possibilidades de uma genealogia do corpo

A narrativa do surgimento da mulher e do homem saiu emendada em outra que eu já conhecia, como aliás não poderia deixar de ser. Seu Olímpio é um sujeito espirituoso, e toda vez que me via empolado com papéis debaixo do braço me emendava uma segunda história, a do surgimento do “branco”. Transcrevo nosso diálogo, registrado em uma dessas oportunidades:

— O homem trabalhava na roça, no tempo antigo. Plantava rama, quebrava milho, fazia chicha. Trabalhava, ficava todo, todo, todo sujo. O pé sujo igual tatu, a cara toda suja. Aí o índio ia no rio banhar no rebojo, esfregava, e aquela sujeira saía assim fazendo uma espuma. O vento soprou a espuma, ia soprando, pra longe, pro outro lado do mar. Ia soprando, ia fazendo um montão de espuma. No meio da espuma surgiu o karai. Você imagina? Karai apareceu no meio da espuma, com o lápis na orelha e o papel debaixo do braço! O branco não falava, aí veio Deus soprar o branco. Soprou: você sabe qual foi a primeira coisa que ele disse?

— Não sei, Seu Olimpo...

— Você não sabe, mas devia saber! O branco disse assim: “Eu sou o karai, e sou muito sabido!”

— E onde é que foi isso, Seu Olimpo? Onde foi que nasceu o branco?

— Aaaaah, eu não sei bem... foi muito longe, parece que foi em Portugal.

Contrastados, seria possível dizer que ambos contos compõem uma unidade ao marcar que os corpos de índios e não-índios são produzidos de maneira diferente. Enquanto os primeiros surgem debaixo da panela de barro escuro (*tujuhu*) por obra das divindades, os brancos surgem no meio da espuma que é um resíduo do corpo do índio. Oriundo da “sujeira”, esse segundo corpo só conquista ânimo depois da intervenção de Ñanderu. Objetivamente, no entanto, a pergunta “do que é feito o corpo?”, não estava respondida nem por uma nem por outra narrativa, e eu já havia especulado junto a muitos outros rezadores kaiowá e guarani esse mesmo assunto e das mais variadas maneiras.

Eu e minha inconveniência sublinhamos, então, a Seu Olimpo que as histórias contavam do surgimento de índios e brancos, mas em nenhum dos dois casos esclarecia de que matéria era produzido seus corpos. O do branco, por exemplo, surgiu entre a espuma mas não foi fabricado a partir dela. Ele entendeu a pergunta, mas se bastou em responder que “é assim que Deus faz surgir as coisas”:

— Não é igual eu, nós, que para comer milho tem que plantar. A mulher quando quer panela de barro tem que fazer, ou vai na venda comprar talvez dez reais, vinte reais, cinquenta. *Karai* acha que é muito esperto, compra tudo feito! A plantação do *karai* é um saco de arroz, cesta básica. De onde vem a cesta básica? O *karai* acha que é muito sabido, quer ser como Deus.

Seu Olimpo acusa o não-indígena de tentar emular as divindades quando compra “tudo feito” sem se engajar diretamente na tarefa da fabricação, a sina dos homens. Ora, guardadas as devidas distâncias entre os Kaiowá e os Apapocuva, esse juízo já estava na notícia de Nimuendaju de que a roça de Ñanderuvusu no centro da terra “se plantou sozinha, dando frutos imediatamente” (Nimuendaju, 1987, p. 98). Igualmente, a flexibilidade do ato da criação é a essência do gênesis em León Cadogan, que narra como “Nosso Pai Último-último Primeiro” criou-se a si mesmo:

*Ñande Ru Papa Tenonde
guetedi ombojera
pytü ymágui.*

*Nuestro Padre Ultimo-último Primero
para su propio cuerpo creó
de las tinieblas primigenias.*

<i>Yvára pypyte,</i>	<i>Las divinas plantas de los pies,</i>
<i>apyka apu'a i,</i>	<i>el pequeño asiento redondo,</i>
<i>pytü yma mbytére</i>	<i>en medio de las tinieblas primigenias</i>
<i>oguerojera.</i>	<i>los creó, en el curso de su evolución.</i>
<i>Yvára jechaka mba'ekuaa,</i>	<i>El reflejo de la divina sabiduría!,</i>
<i>yvára rendupa,</i>	<i>el divino oye-Lo-todo</i>
<i>yvára popyte, yvyra'i,</i>	<i>las divinas palmas de la mano con la</i>
	<i>vara-insignia,</i>
<i>yvára popyte raka poty,</i>	<i>las divinas palmas de las manos con las</i>
	<i>ramas floridas,</i>
<i>oguerojera Ñamandui</i>	<i>las creó Ñamandu, en el curso de su</i>
	<i>evolución,</i>
<i>pytü yma mbytére.</i>	<i>en medio de las tinieblas primigenias.</i>

(Cadogan, 1997, págs. 24-5)

O verbo usado para descrever o ato de criação é a raiz *-jera*, aí agregada sempre da partícula reflexiva *-mbo-*. O ato de “fazer-se”, “gerar-se”, anunciada pelo verbo *-mbojera*, está em algo oposto à ideia de “trabalhar”, “fabricar”, “cunhar”, “produzir”, expressa na raiz *-japo*. No mito da criação da mulher, quanto ao seu trabalho sobre o barro para a confecção da panela, Añã diria *che ajapo*, “eu confecciono”; mas a aparição da mulher sob ela provavelmente seria expressa por *ojera*, “surgiu”. Igualmente, imagino, diria *ajapo* o próprio Ñanderu que confeccionou da fibra da taquara o cesto de dentro do qual surge o homem e a mulher em uma segunda versão do mito colhida por Garlet (1995, pág. 3). Nessa versão, Ñanderu bate primeiro com seu arco no cesto e dentro dele surge o homem; depois repete o procedimento, desta vez com uma taquara, e faz surgir a mulher.

Tal qual no mito de Seu Olímpio, aí mulher e homem *ojera*, “surgem”, sem terem sido fabricados de nenhuma matéria dada previamente. Mesmo o homem branco, que surge do outro lado do mar e em meio à espuma apenas em corpo, sem voz, nem ânimo, não se pode dizer que seja propriamente feito de alguma substância como atentei ao rezador, pelo menos não como a panela é feita do barro. Não há na cosmogonia guarani, como há na cristã, um trabalho divino de objetificação da criação. O corpo surge, note-se, não propriamente de um substrato, mas a

partir de uma relação e é esta a conclusão: todas as vezes em que perguntei aos Kaiowá e Guarani “do que é feito um corpo?”, eles me responderam não com uma especificação da matéria do qual ele seria feito, mas com a descrição de uma relação.

No mito do Sr. Olimpo, Ñanderu ele próprio, Añã, a mulher e o homem formam um conjunto de relações. Se Ñanderu já tinha uma esposa e Añã não conhecia a mulher, se poderia supor que a relação de Añã com a mulher seria simétrica à relação de seu irmão com sua cunhada, o que cumpre com o papel deceptorio que Añã assume nos mitos guarani.² Desse modo, o surgimento da mulher é definido antes de mais nada pela relação de Añã com seu irmão mais velho; e a relação conflituosa de Añã com sua criatura, na sequência, define o surgimento do homem, a partir do que o conjunto é reordenado.

Se a genealogia do corpo é uma relação, haverá sempre o problema fundamental que é o da teogonia. No canto transcrito por Cadogan, Ñanderu faz-se a si mesmo e está sozinho – como formular então o surgimento do Criador? É possível que a resposta esteja nos mesmos versos: a criação do mundo é produto da relação de Ñanderu Papa Tenondé com seu próprio corpo, que a partir de suas extremidades (as plantas dos pés, as mãos) vai produzindo alteridade. “É por isso que a terra é redonda”, me explicou uma vez Eliel Benites, um professor kaiowá da Universidade Federal da Grande Dourados, “porque o Criador a fez desdobrando ele mesmo sobre o nada, e isso só poderia dar redondo.” Redondo? O que para Eliel é uma evidência, para antropologia segue sendo um mistério.

3. O pó da terra, uma escatologia

O corpo, portanto, em sua criação não é nada mais do que um ponto de relações, o que dá um sentido guarani ao texto clássico de Seeger *et alli* (1979). Apesar de implicar trocas e circulações, o surgimento dos corpos ao menos em um momento inicial não prescinde propriamente de uma base material, da qual ele foi produzido. Bastava, no entanto, inverter o sentido da pergunta que a resposta vinha pronta: “- E o corpo quando acaba, o que vira?”, “- Terra! O corpo vira terra!”, respondiam os rezadores todos invariavelmente.

² “Deceptor” é como se traduziu o francês *décepteur*, empregado por Levi-Strauss (1993) para descrever essa figura do imitador, tão presente na mitologia ameríndia. Entre os Guarani, especificamente, ver Pierri (2013, págs. 35-50).

O corpo tem uma escatologia evidente mas não uma primigênese, parecia um paradoxo. Como sua escatologia poderia estar ligada de maneira tão objetiva à terra? Em uma longa viagem de carro a diversos acampamentos de retomada, entre plantações de soja alternada por canaviais, gastei meu tempo especulando com Otoniel Ricardo os meandros desse assunto. Seu discurso era engajado:

— É assim, 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. Então por isso que a pessoa não compreende e fala assim, da retomada, “fulano morreu lá, meu avô, meu tio, meu primo”. Isso quer dizer que o corpo fica ali na região, faz parte daquela área, daquele território. O corpo faz parte do terreno mesmo.

Otoniel é uma liderança kaiowá que assumiu a frente do movimento de retomadas ocupando cadeira como conselheiro da *Aty Guasu* – Grande Assembleia do Povo Kaiowá e Guarani. Se bem o entendo, ele estava me explicando que durante a vida as atividades da pessoa vão sediando o corpo no terreno, vão mesclando-o com a terra, até o ponto em que ele se confunde com ela mesma. O corpo “faz parte do local”, ao mesmo tempo em que seu pó escatológico, sua poeira, se mistura com a terra, e em alguma dimensão é a terra ela mesma. A princípio, essa confusão material da pessoa com o espaço só está dada na relação com os parentes e familiares — o avô, o tio, o primo. Mas à medida que vive, come, dorme, casa, faz filho e, principalmente, morre, a pessoa vai se misturando progressivamente ao terreno.

A fala de Otoniel, no entanto, novamente marcava a produção do corpo em uma relação, digo, a referência à matéria, ao material, à poeira, ao pó, está conjugada em um primeiro momento entre os sujeitos e a terra que habitam; e, em um segundo momento, entre os sujeitos e seus parentes e antepassados que habitaram aquele mesmo local. Por sobre a matéria, o que há é relação, de modo que, se não posso responder ao impasse entre a origem e o fim do corpo, posso ao menos reformulá-lo sob as sugestões de uma teoria mais ampla da substância como relação.

Carsten (2004, p. 109) é quem formula uma ideia de “substância” como um conceito a ser usado para rastrear relações entre as pessoas, e entre elas e o ambiente, a partir da troca e da

transformação de elementos corporais como sangue, fluidos sexuais, suor ou saliva, pelo ato de se alimentar, de manter relações sexuais ou de efetuar trocas rituais. A ideia de substância já era central no referido texto de Seeger *et alli* (1979), lá igualmente indicado como uma possibilidade analítica para a etnografia das trocas corporais. Os Kaiowá, de seu lado, poderiam ter me ofertado uma teoria química do corpo, que descrevesse molecularmente os elementos constitutivos da carne, do sangue, dos ossos e, quem sabe, da alma, mas não. Eles me pareceram mais interessados em me ofertar uma teoria da substância como relação, que entende um corpo nunca em si mesmo, mas sempre em analogia com uma alteridade. E, se não houver alteridade, é possível produzi-la, o que seria o imperativo básico dessa teoria: a sua capacidade de reprodução.

Seria possível dissolver analiticamente o corpo, assim, em um universo de relações mais amplas e externas, inclusive nas políticas do território. Sempre que o assunto era a reivindicação pela demarcação de terras, meus interlocutores se referiam a todo tempo a um substrato material, em especial nos casos em que a tensão com o projeto do agronegócio resultou em mortes. Faço especial referência a Dona Damiana, que certo dia parecia pouco interessada nas minhas perguntas. O sol se punha, e ela sentada defronte minha câmera no *tekoha* Apyka'i mirava o canavial revolvendo a terra com os pés. No horizonte, a usina esfumava as chaminés e havia muita cana, só cana, por todos os lados. Perguntei se ela queria registrar uma última coisa para que eu finalmente desligasse a câmera, e Dona Damiana começou dizendo:

Vou dizer então, Bruno. Essa terra aqui é vermelha, escura. É poeira de índio, não é de branco não. A carne do branco é uma terra mais clara.

Ela pega um punhado de terra com as mãos, e esfarela no ar.

Hoje tem cana em cima, olha quanta cana. Mas é vermelha porque tem sangue de índio, é boa porque tem sangue de índio. Hoje tem cana em cima, mas embaixo estão os meus filhos. Meus filhos estão apodrecendo nessa terra, que já apodreceu meu pai. E agora o meu netinho. Eu não vou mais deixar passar veneno, eu quero que essa cana apodreça aqui na terra. Vai apodrecer a cana, igual meu pai, meu filho apodreceu. É só essa a minha palavra.

A imagem é forte, os filhos e a cana apodrecendo na terra. O elemento a que Dona Damiana faz referência é o sangue, uma das preferências de Carsten (2011; 2013) para os estudos da substância. Entre os Kaiowá, o sangue pode ser uma boa chave para se discutir as

relações escatológicas entre corpo e território, e os projetos que se impõem sobre um e outro: a palavra de mais valia para se referir a um corpo morto, em língua guarani, é *te'õgue*. Traduzido comumente por “cadáver”, ou “defunto”, “copo sem vida”, *te'õgue* é a flexão passada do verbo *te'õ*, “perder líquido”, “gotejar”, mas pode significar também “sangrar”. *Te'õgue*, “morto”, significaria literalmente “desidratado” ou “dessaingrado”. Agregado da partícula locativa *-ha*, *te'õgueha*, “o lugar dos dessaingrados”, é uma das maneiras com que se referem os Kaiowá ao cemitério. Morrer é, portanto, esvair-se em sangue.

Mais interessante, contudo, é cruzar essa definição de morte com a palavra a que Otoniel me indicou que recorreria em língua guarani para se referir ao “pó”, à “poeira” que é produto do corpo dos mortos: *yvy timbó*, o “pó da terra”. *Timbó* é também o desprendimento do vapor d'água, e em sua forma verbal quer dizer “evaporar”, “esfumaçar”. Uma boa inferência seria a de que o sangue do corpo defunto é “pulverizado” por sobre o terreno no processo de decomposição, misturando-se com a terra, como quer Otoniel.

Dona Damiana me repetiu muitas vezes que ela tinha de plantar sobre o *tekoha Apyka'i* porque a terra assim exigia. “Meu pai quer abóbora!”, me dizia ela, “eu planto porque ele gosta, eu gosto” – não haverá modo de explorar neste artigo uma descrição da retomada chefiada por esta mulher, no entorno da cidade de Dourados. Registro apenas que, entre o canavial e a mata ciliar, o *tekoha Apyka'i* guarda dois cemitérios e sete túmulos, e o que aparenta me explicar Dona Damiana é que seus familiares enterrados ali demandavam cuidados, sobretudo o do plantio dos cultivos tradicionais.

O verbo empregado pelos Kaiowá e que define o ato de enterrar os seus mortos é *-ñoty*, “semear”, “plantar”; *ñoñotyha*, a “plantação”, é uma das maneiras de se referir a “cemitério” ao lado do mencionado *te'õgueha*. Segundo me explicou Dona Damiana, milho saboró, feijão e outros tipos de fava, abobrinha, amendoim satisfaziam o requerimento de “cuidar” dos mortos, mas havia aí uma ambiguidade: quando ela diz que seu pai quer abóbora, estaria ela dizendo que o espectro de seu pai sentia fome ou desejo de comer abóbora? Enterrando os corpos e as sementes, Dona Damiana semeava tanto os mortos como sobre eles.

Em uma segunda oportunidade, visitei o *tekoha Apyka'i* e duas colheitadeiras de cana John Deere de 340 cavalos manobravam no canavial. Essas máquinas são monstruosidades. A cana mais ou menos seca é sugada por dois tubos e processada por um rotor, que cospe fora de um lado a tora limpa, e do outro esparrama a palha pelo chão como os restos de um corpo violado. Em contrassenso, afora o barulho e a poeira que ia sendo soprada rumo os barracos, os

tratores e os caminhões de apoio no horizonte vão se movendo coordenados, quase que em um balé. Dona Damiana sentada no seu banquinho sem encosto olhava a cena, não fez muita festa com minha chegada. Entreguei-lhe uns poucos quilos de pucheiro –um resto de carne com osso comprado a R\$2 o quilo, que os Kaiowá comem como mistura– e ela agradeceu. Valendo-me da brecha em sua introspecção, comentei a colheita: “É grande essa máquina, hein, Dona Damiana?”

É da usina, Bruno! Eles vêm aqui, passam, arrancam a cana, tudo. E levam embora, eu não gosto. O problema da cana é que a usina leva embora, não deixa nada. Não tá certo, e a terra? Qualquer dia vai levar meu barraco, leva eu também.

Contrastado com o barulho das máquinas, o silêncio pesou entre nós por alguns minutos.

4. Corpo e terra, uma crítica substantiva ao agronegócio

Essas narrativas demonstram uma potência da expressão da territorialidade indígena como crítica aos projetos coloniais impostos sobre seu território. Crítica, inclusive, já explorada por outros antropólogos. Pierri (2013, pág. 88) a menciona a condenação moral de um rezador mbyá-guarani sobre as escolhas do homem branco, que o levaram a optar pelo revólver e pela metralhadora, que ao contrário do arco e flecha tem a potência de matar muitos bichos e acabar com os animais de caça; e pelo trator, que derruba as matas para abrir roças de um único cultivo. Já entre os Kaiowá e Guarani sul-matogrossenses, Pimentel (2012) lança mão da proposta de uma “política das coisas” para explorar nos discursos das assembleias e na profecia dos xamãs uma leitura crítica ao mesmo agronegócio.

De minha parte, flagro-me imaginando Dona Damiana defronte a colheitadeira, uma versão ameríndia do homem contra o tanque de guerra na Praça da Paz Celestial. Ante o aqui exposto, não creio que seja só em uma dimensão material que a máquina de cana furta os filhos de Dona Damiana. Sugadas, trituradas, e levadas pelo caminhão estão as relações todas expressas entre terra e corpo ligadas pelo que poderíamos perseguir como substância, ou equivocadamente traduzir como sangue. Entre genealogia e escatologia, uma crítica kaiowá e guarani ao projeto do agronegócio está sempre afeita aos temas imanentes como aos transcendentais dessa relação.

Posto de outra maneira, Seu Olimpo, Otoniel Ricardo, e Dona Damiana parecem pensar o território a partir do corpo mais do que circunscrito por categorias de um registro discursivo, como terra ou território, ou como uma interpolação pragmática de ambos. Há, no discurso deles, a compreensão de uma territorialidade viva, inscrita na reprodução de relações da substância com o corpo, e dos corpos entre si – nesta terra, e nas outras onde vivem as divindades. Assim se equacionam diversos elementos: as abóboras do pai de Dona Damiana, constituídas da mesma substância que os corpos; está a cana, e estão as máquinas que as sugam, limpam, e levam embora essa substância, deixando no *tekoha* apenas o bagaço – qual a potência dessa palavra, *tekoha*, na expressão desse movimento de reprodução de relações? Qual sua potência enquanto expressão territorial da resistência indígena ao projeto colonial do agronegócio?

Refletindo não sobre a territorialidade kaiowá e guarani mas sobre a territorialidade kinsêdjê, Coelho dos Santos (2017) ensaia uma leitura dos trabalhos de James Leach que sugerem a terra como portadora de uma força criativa. O plano de fundo da expressão de uma territorialidade, segundo ela, não seria uma riqueza tangível, um substrato espacial, um recurso passível de apropriação; mas, isto sim, uma potência criadora e distribuidora de criações, animada em corpos individuais e coletivos (Coelho dos Santos, 2017, pág. 112; Leach, 2003, págs. 91-92). Ao contrário da expressão de categorias próprias e bem definidas em todo um povo, ou povos, como quer Meliá *et alli* (1998), e mesmo ao contrário da antropologia da territorialização figurada em Mura (2006), sob o paradigma dessa terra criativa o *tekoha* seria, antes qualquer coisa, uma expressão do movimento de reprodução das relações dos Kaiowá e Guarani.

Marcela Coelho dos Santos trata de duas categorias de ação que constituiriam este movimento: interação, em referência à reprodução das relações entre humanos e outros sujeitos como plantas, animais, espíritos, e inclusive inimigos; e narração, que contemplaria “a performance situada de tradições orais que constituem a memória dessas interações” (Coelho dos Santos, 2017, pág. 112). Cruzado entre ambas, o parentesco –a fabricação de corpos, em uma de suas muitas dimensões– seria uma forma de se implicar o sujeito no espaço. Como ferramenta de análise, esta proposta vai ao encontro do que diz Otoniel, quando explica que o “corpo faz parte do local”; e ao encontro de Damiana, ao lembrar de seu pai, seus filhos, enterrados no *tekoha* Apyka’i. Na linha de Carsten (2004; 2011; 2013), rastrear a troca de substâncias entre corpos rende como método exploratório dessa efusão de relações.

Método, aqui, que apenas ensaio. Seu rumo talvez aponte à antropologia da territorialidade a sugestão de Strathern (2009) para um regime da propriedade da terra como propriedade intelectual, em que o espaço e o corpo dos que o habitam se conjugam como elementos tangíveis e intangíveis de uma mesma composição. A contraparte intangível da terra no corpo, segundo esta autora, sugeriria um modelo criativo, e não produtivo, das relações entre seres humanos e a terra. Esse é, de fato, um ponto comum das críticas guarani ao agronegócio. Se for verdade, esse exercício de crítica seria ele mesmo uma solução nativa à aporia antropológica em torno do *tekoha* como categoria da territorialidade.

Qualquer síntese da teoria antropológica, no entanto, me parecerá sempre aquém do que diz este depoimento do Sr. Carlito de Souza, um orador kaiowá que por muitos anos esteve à frente do *tekoha* Passo Piraju:

Se a lei vai ter poder de tirar de nós o Passo Piraju, eu quero que a lei retire só as minhas crianças. Eu quero deixar a minha carne, o meu osso em cima dessa terra aqui. Eu vou deixar. Podem vim fazer o despejo. Só que daqui eu não saio. Eu quero que a morte, que minha catacumba seja no rio. Quero que minhas crianças, quando elas voltarem de novo, que elas cacem o meu osso para plantar de novo na aldeia. Eu quero que me plante aqui na aldeia Passo Piraju, porque aqui que eu nasci, daqui que fui expulso, aqui que eu vou pôr a minha catacumba. De novo aqui na aldeia Passo Piraju. Por que que eu estou chorando? Porque os finados meus avôs, não sei onde que está a catacumba deles. Nunca mais encontrei eles. Nunca mais encontrei minha vó, meus tios. Eu vou ser assim também. Eu quero.

A entrevista foi concedida ao Conselho Indigenista Missionário em 2012, na iminência de uma nova reintegração de posse sobre o acampamento que ele chefiava. É desde o primeiro grande projeto de desenvolvimento imposto sobre seu território, no entanto, que operando essas belas palavras os Kaiowá e Guaraní vão produzindo pequenos milagres: algumas semanas depois dessa entrevista, a decisão foi revertida na justiça e as famílias do Passo Piraju seguiram ocupando o mesmo local. Há, certamente, algo a aprender aí sobre a substância da crítica, e a resistência indígena contra o que chamamos de “grandes projetos”.

5. Referências Bibliográficas

CADOGAN, León (1997). *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Paraguay: CEADUC/CEPAG.

CARSTEN, Janet (2004). *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

CARSTEN, Janet (2011). “Substance and Rationality: Blood in Contexts”, In: *Annual Review of Anthropology*, 40:19-35.

CARSTEN, Janet (2013). “Ghosts, Comensality, and Scuba Diving: Tracing Kinship and Sociality in Clinical Pathology Labs and Blood Banks in Penang”, In: MCKUNNON, Susan; CANNEL, Fanella (eds). *Vital Relations: kinship as critique of modernity*. Santa Fe: SAR Press, pp. 109-130.

CLASTRES, Hélène (1978). *Terra sem Mal – o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense.

COELHO DOS SANTOS, Marcela (2017). “Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kisêdjê”, In: *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9 (1), jan./jun.

GALLOIS, Dominique (2004). “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”, In: Fany Ricardo. (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, v. , p. 37-41.

GARLET, Ivori (1995). *Ajaka rete, guyrapa rete*. Porto Alegre: manuscrito.

LITTLE, Paul. “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil. Por uma antropologia da territorialidade”, In: *Série Antropologia*, n. 322. Brasília: Departamento de Antropologia, 2002.

MELIÁ, Bartolomeu; GRUNBERG, Georg; GRUNBERG, Friedl (1998). *Los Paĩ-Tavyterã: etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo*. Asunción: Ceaduc/Cepag.

MURA, Fábio (2006). *À Procura do Bem Viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese de Doutorado: Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

NIMUENDAJU, Curt (1987). *As Lendas da Criação e da Destruição do Mundo como Fundamento da Religião Apapacovua*. São Paulo: Hucitec.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (1998). “Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas”, In: OLIVEIRA, João P. de (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda.

PIERRI, Daniel (2013). *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

PIMENTEL, Spensy (2012). “Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio”, In: *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.4, n.2, jul.-dez., p.134-150.

SEEGER, Anthony et al. (1979), “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, in J.P. Oliveira Filho (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, pp. 11-29.

STRATHERN, Marilyn (2009). “Land: intangible or tangible property?”. In: Thomas Chesters (Ed.), Land Rights. Oxford: Oxford University Press. pp. 13-38.