



ASSOCIAÇÃO DE EDUCAÇÃO CATÓLICA DE SÃO PAULO

Rua Barão de Tatuí, 544

São Paulo - SP - Brasil - CEP 01226-030

Fone/Fax: (11) 3667-7866 / 3825-7126 / 3825.7317 / aec-sp@aec-sp.org.br

POR UMA TERRA SEM MAL

Mito guarani e projeto de sororidade

Paulo Suess

suess@uol.com.br

E a vida o que é, diga lá meu irmão? [...]
Fico com a pureza da resposta das crianças:
é a vida, é bonita, e é bonita.
Viver e não ter a vergonha de ser feliz;
cantar e cantar e cantar
a beleza de ser um eterno aprendiz.
Eu sei que a vida deveria ser bem melhor e será,
mas isto não impede que eu repita:
é bonita, é bonita, e é bonita

Luiz Gonzaga Jr.

Introdução

Nas mais diversas culturas emerge a mesma pergunta que o doutor da Lei e o jovem rico fizeram a Jesus: “O que devemos fazer, para ganhar a vida eterna” (cf. Lc 10,25; Mt 19,16)? É a pergunta sobre o futuro do indivíduo e da humanidade. Como operacionalizar a utopia da “vida eterna”?

As três últimas décadas – a década desenvolvimentista dos anos 70, a década perdida dos anos 80 e a década da exclusão social dos anos 90 - desgastaram a esperança e comprometeram o futuro de jovens e velhos, pobres/excluídos e não-adaptados que constituem a maior parte da humanidade. Muitos morreram e continuam morrendo antes do tempo, por falta de “adaptação” e de “utilidade”. Os povos indígenas, por exemplo, que são os hóspedes da utopia de sociedades igualitárias e justas, livres e solidárias, são também – graças a Deus – inadaptados ao mundo, onde o consumo de poucos é o patrocinador do *show* alienante e da miséria de muitos. Hoje, não só os “eventos” artísticos e religiosos do mundo inteiro, mas também as pesquisas científicas e as produções da mídia são “patrocinados” por grandes multinacionais, como a Coca-Cola, McDonald, Bayer, Volkswagen ou Nike.

Quem promete, nesta situação, a “vida eterna” como consolo religioso pelas frustrações diárias ou como analgésico para dores em si curáveis, é irresponsável; quem promete um paraíso terrestre, literalmente, como “terra sem mal”, promete demais. Não toma a sério a condição humana e o princípio da realidade, marcados pela temporalidade, espacialidade e ambivalência. Viver não significa só sinergeticamente conviver. Significa também sobre-viver, quer dizer, escapar, temporariamente, da morte, às custas ou pelas graças de outrem. Religiões, filosofias e leis são propostas para minimizar esse “viver às custas dos outros”. Mas, amor e justiça, solidariedade e altruísmo, pacifismo e vegetarianismo (pensando na convivência pacífica com todas as criaturas) reduzem apenas as dimensões do “conviver por tempo limitado” e “conviver às custas dos outros”, sem arrancar a raiz do mal, a finitude e a entropia. O tempo e a energia se esgotam. Ambos apontam para a morte.

O mito da “Terra sem Mal” e o projeto da fraternidade-sororidade universal nos remetem ao “princípio da realidade” com seu horizonte regulador do “princípio esperança”. “Terra sem Mal”, “amor maior”, “Dia do Senhor”, “Reino de Deus” não são obras humanas palpáveis, mas intervêm na história concreta de grupos sociais. O “princípio da realidade” articulado com o “princípio esperança” nos obriga a:

- a) iluminar, quer dizer conscientizar, o nosso subconsciente e questionar a alienação, projeção, ideologização e dependência causadas por ele;
- b) abrir mão de ilusões e fantasias, não de utopias e ideais;
- c) questionar as desigualdades sociais, enquanto construções históricas.

Nas condições de alienação, exploração, dominação e exclusão há pouco chão para o “princípio esperança”. Segundo Moltmann “toda hermenêutica da esperança cristã é determinada pelo contexto político, o *kairós* histórico e a comunidade humana em que nos interrogamos a respeito do futuro e da esperança.”¹

O objetivo da articulação do “princípio da realidade” com o “princípio esperança” é de fazer compreender os nossos desejos, pulsões, objetos conquistados e idéias fixas

¹ J. MOLTMANN. Ressurreição – Fundamento, força e meta de nossa esperança. *Concilium* 283/5 (1999): 110-120, aqui 110.

(idealizações e demonizações) como objetos históricos, transitórios ou, como Winnicott diria, “objetos transicionais”² ou “ursinhos de pelúcia”.

Objetos históricos podem ser trabalhados e utopias não são, necessariamente, brinquedos para desviar a atenção da realidade ou para “enrolar” a consciência. A capacidade de sonhar ou de transgredir limites – acerca do capital, do mercado e da consciência ingênua, por exemplo - de determinados níveis ou paradigmas da realidade, faz parte da condição humana. O discernimento entre ilusão e utopia, entre fé e superstição, entre horizonte ideal regulador e fixação ideológica, entre “tornar-se como as crianças” (Mt 18,3) e deixar-se infantilizar pelos “superiores” não é sempre fácil. Os passos históricos concretos necessitam de horizontes utópicos que motivam a caminhada, ao mesmo tempo em que precisam continuamente ser purificados de ilusões e obsessões; por exemplo da obsessão de defender metas certas com meios inadequados.

I. A Terra sem Mal dos Guarani

No mito da “Terra sem Mal”, os povos guarani viveram e, de uma ou outra maneira, ainda vivem a sua crença metafísica “de que é possível superar a condição humana de modo radical, pois a distância entre homens e deuses é ao mesmo tempo infinita e nula.”³ Ao afirmar concomitantemente a imanência e transcendência do divino, não necessitam de uma mediação acentuada de cultos ou doutrinas, como ponte de conexão entre o divino e o humano. A *transcendência* imanente os faz caminhar sem ligações afetivas e possessivas com determinados territórios ou objetos. Esse estado de prontidão para caminhar que levou os Guarani sempre de novo a buscar a “Terra sem Mal”, tornou desnecessária qualquer construção histórica e material a longo prazo. Para os Guarani, a “demarcação da terra” que impede as suas migrações histórico-escatológicas, foi uma intervenção cultural violenta. Onde a horizontal não oferece mais uma perspectiva de um caminho, este caminho se desloca para a vertical. A *imanência* do divino fez alguns grupos Guarani menosprezar a morte ou até acreditar em sua não-

² Cf. D. W. WINNICOTT. O uso de um objeto e relacionamento através de identificações. Em: IDEM, *O brincar & a realidade*, Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 121-131, aqui 124 e passim.

³ E. B. VIVEIROS DE CASTRO. Nimuendaju e os Guarani. Em: C. NIMUENDAJU UNKEL. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987, p. XXXIII.

necessidade. Esperavam, através da dança, ficar suficientemente leves para se elevar para e descer na “Terra sem Mal”. Burlar a morte através da dança – que mito simpático e, ao mesmo tempo, trágico e perigoso! “A cataclismologia guarani”, diz Viveiros de Castro, comentando a obra de Nimuendaju, “tem atrás de si uma mistura muito sutil de esperança e desânimo, paixão e ação e (...) sua aparência negadora oculta uma poderosa força afirmativa: em meio à sua miséria, os homens são deuses.”⁴ Vivem a sua condição humana entre a abundância e a carência, entre festa e plantio, entre dança e migração.

Por detrás da migração guarani está sempre uma busca de plenitude, causada por uma carência.⁵ A carência impede a reciprocidade, portanto, afeta o *teko*, o “modo de ser”, a cultura; afeta o *teko katu*, o “ser autêntico” e o *teko porã*, o “bom ser” guarani. A carência, portanto, a migração, pode ter causas ecológicas (esgotamento da terra), sociais (divisões internas ou ameaças externas), religiosas (doenças, cataclismo, a “coisa ruim”: *mba’é meguã*). A busca da “Terra sem Mal” se reveste, pois, de múltiplas modalidades.

Por isso, algumas afirmações monocausais de Nimuendaju hoje são questionadas.⁶ A busca da “Terra sem Mal” pode ser interpretada como a procura de “terra boa” ou “terra virgem”⁷ onde se realiza a “divina abundância” nas festas contínuas.⁸ Na vida guarani não existe uma separação cartesiana entre “terra perfeita” e “Terra sem Mal”, entre o terrestre e o celeste. Como o Reino de Deus pode estar no meio de nós, assim também a “Terra sem Mal” pode ser a terra fértil e abundante, “onde tudo é bom, o lugar de Nhanderu”, onde “todos se levantam bem e se cumprimentam com alegria”⁹ e a terra que permite viver em estado de festa. E festa significa gratuidade (*jo-po i*). Gratuidade é a reciprocidade das mãos abertas. “Pobre” é aquele que não pode praticar a reciprocidade; “pecador” é aquele que não quer praticar a reciprocidade porque colhe e produz para acumular e, com isso, impede a realização da festa.

⁴ Ibidem, p. XXIV.

⁵ Cf. B. MELIÀ. La tierra-sin-mal de los guarani: economia y profecia. *América Indígena* XLIX/3 (julio-septiembre 1989): 491-507, 500 e passim. Agradeço ao amigo Bartomeu Melià muitas informações antropológicas sobre o povo Guarani.

⁶ F. S. NOELLI. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da ‘terra sem mal’. *Suplemento Antropológico* XXXIV/2 (Diciembre 1999): 123-166.

⁷ Os primeiros missionários traduziram “Maria Imaculada” como “Maria MaJrane” (*yvy marane* = Terra sem Mal).

⁸ B. MELIÀ. La tierra-sin-mal, loc. cit. *América Indígena* XLIX/3 (julio-septiembre 1989): 491-507, aqui 493.

“Mito” e “história”, “escatologia” e “esperança”, “sonho” e “utopia” – eis algumas das questões que – a partir da Campanha da Fraternidade 2002, com o lema “Por uma terra sem males” e o tema “Fraternidade e Povos Indígenas” – nos instigam a buscar um sentido comum entre povos indígenas e sociedades não-indígenas, na afirmação da diferença; um sentido articulado em torno de um projeto de vida, na prática da sororidade.

Esperança e sororidade não se aprendem fazendo as pazes com o capitalismo, nem no êxodo para ilhas de salvação, mas na travessia que é construção de terra nova. Essa terra nova não se pode detalhadamente descrever, nem conhecemos seus meridianos. Os cristãos não têm outra imagem de Deus que a do “juízo final”, a imagem da humanidade mutilada (Mt 25,31ss); sabem, porém, que nessa travessia todos aprendem a partilha do pão, do poder e dos sonhos. No relâmpago da partilha, da gratuidade e da justiça, a “terra sem mal” se revela no meio de nós. Para os navegantes – sem ânsia do amanhã ou da posse da terra nova –, a felicidade está neste relâmpago que ilumina a travessia. Mitos e projetos históricos, crenças e ideologias, sonhos e utopias devem ser avaliados pela energia que geram para nortear essa travessia histórica.

II. Maus tempos para sonhar

Com o turbilhão que levou o “socialismo real” a pique, também a possibilidade de defender projetos utópicos além do capitalismo encolheu. Poucos se arriscam a fazer uma crítica radical ao capitalismo e propor uma ruptura através de projetos alternativos. O mito da “Terra sem Mal” e a “Campanha da Fraternidade 2002” evocam projetos além e aquém do capitalismo. Ambos afirmam que a vida pode dar certo, além de paradigmas da época e contra uma espécie de macro consenso cultural.

O que deu de errado com os projetos socialistas, tão “triunfantes” em sua época? A fragilidade de alguns projetos alternativos que “assumiram” por um momento a condução do “processo histórico”, estava, parcialmente, no fato de que copiaram os projetos dominantes que pretendiam substituir. Apresentaram vinho novo em odres velhos, autoritários, deterministas e cheios de ideais da pequena burguesia (consumismo,

⁹M. I. LADEIRA. Yvy marãey: renovar o eterno. *Suplemento Antropologico* XXXIV/2 (Diciembre 1999): 81-100, aqui 84.

individualismo!). Expulsaram o plural das vozes críticas e perderam a coerência ética.¹⁰ Faltou-lhes a confiança no povo cuja participação substituíram pelo partido. E o partido tornou-se entrópico.

Para legitimar a sua lógica, sistemas e discursos hegemônicos recorrem a “grandes relatos”.¹¹ Esse “mito” do grande relato procura impor-se como razão norteadora e voz única, sem alternativa. Pela pretensão de explicar a totalidade do mundo, o “grande relato” não pode coexistir, por muito tempo, com discursos paralelos. Ou coopta as vozes destoantes ou as condena ao silêncio e à exclusão. Ao “partido hegemônico” falta, muitas vezes, a paciência de deixar crescer trigo e joio até à colheita (cf. Mt 13,30). Despreza a “reserva escatológica”, antecipa o “juízo final”, confunde as suas realizações precárias com a utopia anunciada. Depois, procura culpados pelo insucesso e cria vítimas. As antigas monarquias, o colonialismo, a Revolução Francesa, os regimes capitalistas, fascistas, comunistas, inclusive o “socialismo triunfante” – todos construíram sua guilhotina e um sistema carcerário sofisticado.

O neoliberalismo fez ressurgir um grande relato mítico que expulsou os sonhos e as utopias para o território do politicamente incorreto. Até o antigo Estado do bem-estar social que ainda exerceu um certo controle sobre o capitalismo selvagem, foi derrotado por ser “insustentável”. Não somente a evolução biológica, mas também a evolução social pode regredir. O capitalismo, em sua forma neoliberal, se articula em torno do pragmatismo do “sustentável”, do “possível” e do “produtivo”. O desenvolvimento há de ser “sustentável”. A política social deve ser “pagável” e os povos indígenas “produtivos”. Em cada época, as transformações exigidas pela humanização dos modelos sociais em vigor, parecem culturalmente “ultrapassadas”, politicamente “impossíveis” e economicamente “insustentáveis”.

Na mitologia dominante, o que começou como gesta heróica personalizada, com Cristóvão Colombo e Álvares Cabral, termina hoje no anonimato do mercado total. Na mão única desta “redução mitológica” não há saídas. A *memória* tornou-se protocolo de “descobrimento”; o *presente*, privilégio e exclusão. E os sonhos, o projeto, o futuro e a

¹⁰ Cf. a Carta de Fernando Cardenal aos seus companheiros sandinistas (“Carta a mis hermanos sandinistas”, Manágua, 16 de janeiro de 1995), mimeo.

¹¹ Cf. J.-F. LYOTARD. *O pós-moderno*. 5ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

esperança? Nessa era do pós-tudo, os sonhadores são colocados, como José do Egito, “numa cisterna velha, sem água” (Gn. 37,24), chamada neoliberalismo.

Hoje, na virada do século, os sonhos que prometeram prosperidade para todos, se tornaram pesadelos. O discurso do "projeto histórico" tornou-se, oficialmente, um discurso patético dos anos sessenta. Vale a pena substituí-lo por outros “discursos”, “sonhos”, “utopias”, grandes ou pequenos relatos, como o da “Terra sem Mal”? Parece que o neoliberalismo condenou a humanidade inteira ao pragmatismo do “possível” e do “sustentável”. Trata os sonhos dos pequenos como alucinações de loucos, e as utopias dos pobres como fantasias de crianças. Eis os paradoxos: biologicamente, a vida parece cada vez mais “consertável” e, socialmente, cada vez menos “sustentável”.

III. Imaginário utópico

A utopia é um gênero literário do Renascimento que se inspira na República de Platão. Este “gênero literário”, o sonho utópico, pode causar um impacto sobre os diferentes níveis da realidade sócio-política de cada época. A utopia pode ser pensada em termos de realização histórica, como *paraíso terrestre*, ou extra-histórica, como *paraíso escatológico*. Utopias podem ser *espaciais* (“Cidade Santa”), *temporais* (“Terceiro Milênio”) ou interiorizadas como *nova consciência*. Muitas vezes, a utopia é apenas um “horizonte regulador”, um ponto arquimediano, a partir do qual se procura transformar a realidade. Os que almejam transformar a realidade social são certamente os pobres, os marginalizados, os socialmente excluídos e as classes subalternas cujo projeto de vida está ameaçado. A utopia libera a dimensão contestatória da criatividade e da razão, ambas aprisionadas na “normalidade” irracional de cada época. O aspecto contestatório do sonho é um fator importante para as lutas populares. Se definimos a situação que priva os pobres de pão, teto e futuro como “situação irracional”, então a razão está com os pobres. No mundo novo, pelo qual lutam, coincidem razão e felicidade.

Imaginando uma sociedade harmoniosa numa ilha distante, Tomás Morus (1478-1535) criticava em sua obra “Utopia”, que significa literalmente “não-lugar” ou “lugar nenhum”, o Estado de Henrique VIII, representante da “política real” das desigualdades. Este o mandou decapitar. As utopias são construções do seu tempo que acompanham o sujeito histórico permanentemente em construção. Na Utopia de Tomás Morus ainda há

escravos, pena de morte e, apesar da liberdade religiosa, uma religião hegemônica.¹² Há uma constante nas utopias. Apesar da precariedade de sua proposta, seus autores são, como os profetas, sempre perseguidos. Francis Bacon (1561-1626), que descreveu na “Nova Atlântida” uma cidade ideal onde todos lutam contra a ignorância, o sofrimento e a miséria, é condenado pelo Parlamento da Inglaterra e morre economicamente arruinado. Tommaso Campanella (1568-1639) que, um século depois de Morus, idealizou a “Cidade do Sol”, aliás rigorosamente organizada e hierarquizada, passou 27 anos na prisão e foi sete vezes torturado.¹³ No interrogatório da Inquisição, declarou-se influenciado por Joaquim de Fiore, que idealizou o terceiro milênio como milênio dos pobres e do Espírito Santo.

O imaginário utópico está presente também no sonho e projeto do “Reino de Deus no meio de nós”, como está presente na “sociedade sem classes” de Marx e na “Terra sem Mal” dos Guarani. Dependendo do respectivo grupo guarani e do seu contexto histórico, a “Terra sem Mal” pode ser um sonho histórico-econômico e um sonho escatológico-espiritual. Ambos os sonhos podem se amalgamar e produzir esperanças diferenciadas. A carência do *tekoha* – lugar ou terra onde se dão as condições do modo de ser guarani – atualizam o mito da “Terra sem Mal” (*yvy marane’*) historicamente.

O grupo guarani com o qual Nimuendaju teve contato, guardou em seu imaginário mitológico a iminência da destruição do mundo por um incêndio e um dilúvio, e a entrada numa terra onde não haveria sofrimento nem morte. Conta este mito dos Guarani que, quando Nosso Grande Pai, *Nhanderuvuçu*, criador e destruidor da terra, resolveu acabar com a terra, devido à maldade dos homens, avisou o Grande Pajé (*Guiraypoty*) e mandou que dançasse.¹⁴ Este obedeceu-lhe passando toda a noite em danças rituais. A dança suspendeu a ameaça do cataclismo. Mas, quando o “Grande Pajé” parou de dançar, o “Nosso Grande Pai” retirou um dos esteios que sustenta a terra, provocando um incêndio devastador. Para fugir do perigo, o Pajé partiu com sua família em direção ao mar. Para apagar o fogo, o mar engoliu a terra e, novamente, emergiu, desta vez pelo mar, a ameaça da destruição do mundo. O “Grande Pajé” construiu uma casa de tábuas, onde resistiu com sua família, dançando, e a mulher batendo a taquara contra um esteio da casa. As

¹² Th. MORUS, *A utopia*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

¹³ T. CAMPANELLA, *A cidade do sol*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

águas subiam e o Grande Pajé entoou o *ñheengaraí*, o canto solene guarani. “E a casa se moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu e subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás veio também a água”.¹⁵

Mas, a água não teve mais nenhuma força destruidora sobre o grande jabuticabal, nem sobre as bananas amarelas que ali se comem, nem sobre o mel que ali se bebe. Esse lugar, para onde foram, chama-se “Terra sem Mal” (*yvy marane’*). Aí as plantas nascem por si próprias, a mandioca já vem transformada em farinha e a caça chega morta aos pés dos caçadores. Neste lugar, não há sofrimento. As pessoas não envelhecem e nem morrem.

IV. Transposição do mito para a história

De tempos em tempos e com muitas variantes, grupos guarani reviveram, historicamente, este mito. No início do século XX, os pajés dos Guarani Apapocuva, cuja trajetória Curt Nimuendaju relata, buscavam a “Terra sem Mal” (*yvy marane’*) no leste, na aurora. Ainda hoje, os Guarani enterram seus mortos com os pés direcionados ao leste, como os cristãos construíram as suas catedrais. A migração, desde o Paraguai até o litoral brasileiro, do pequeno grupo que Nimuendaju encontrou, era uma atualização do mito. Nestas viagens, direcionadas ao leste, o mito se fez história, na lógica linear e numa vivência quase fundamentalista, necessariamente destinada ao fracasso.

Segundo Nimuendaju, a marcha dos Guarani para o leste não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais à civilização. A única razão desta marcha para o leste era o medo da destruição do mundo e a esperança de ingressar na “Terra sem Mal”.¹⁶ Essa “única razão” de Nimuendaju explica pouco. Também o “medo da destruição” tem um território e um tempo que possibilitam sua emergência. A migração, enquanto mobilização cultural, certamente, procurou resolver conflitos com outros povos indígenas, com a “civilização”, com a sociedade sedentária envolvente ou conflitos inerentes à própria cultura guarani. Francisco Noelli critica a “concepção a-

¹⁴ Cf. B. PREZIA, Em busca da terra sem males. *Porantim* XXII/227 (Agosto 2000): 16.

¹⁵ C. NIMUENDAJU UNKEL. *As lendas*, p. 156.

¹⁶ Cf. C. NIMUENDAJU UNKEL. *As lendas*, p. 97ss.

histórica, atemporal e destituída de contexto espacial” de Nimuendaju e aponta para as “frentes de colonização branca no Paraguai e Mato Grosso” do ano 1912.¹⁷ Em todo caso, a razão cultural desta busca de “solução” para os Guarani não era um êxodo da escravidão, como para Israel. A “Terra sem Mal” não era uma Canaã indígena, um território histórico a ser conquistado; nem visaram à transformação de condições sociais. A “Terra sem Mal” é uma dádiva. Ela há de ser buscada e encontrada, não conquistada ou construída. Vagamente a imaginaram no leste, além do oceano e no alto.

Dizimados por doenças e pelos Kaingang, cujo território atravessaram, sempre fugindo da destruição do mundo, Nimuendaju encontrou um grupo Guarani perto de Itanhaém/SP. Quando alcançaram o litoral, terminou a sua viagem horizontal e histórica. O mar não se abriu. Agora, a caminhada deveria, através da dança, tomar um rumo mais vertical. Retiraram-se um pouco do mar e ergueram uma casa de dança. Dançaram três dias até o esgotamento físico. Esperavam, através da dança, ficar suficientemente leves para se elevarem, junto com seu pajé “ou mesmo com toda a casa de dança” e descerem na “Terra sem Mal”; “então vinha a terrível decepção, e o pajé se defrontava com a imperiosa necessidade de encontrar uma explicação para o fracasso do empreendimento. Havia ocorrido algum erro, que anulava toda a magia e que, freqüentemente, fechava para sempre o caminho para o Além aos peregrinos.”¹⁸

Hoje, escreveu Nimuendaju em 1914, a maioria dos Guarani está convencida de que já não poderá alcançar a “Terra sem Mal”. Não duvidam da existência deste paraíso, mas acham, “que seu corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc.), bem como pelo uso de vestimentas européias”.¹⁹ Na época, os Guarani explicavam o fracasso da transposição do mito para a história pela falta de um instrumento e pela interpretação incorreta do mito. Depois partiram “na direção do noroeste, convencidos de que a ‘Terra sem Mal’ se localizava, não além do oceano, e sim no centro da Terra”.²⁰ Segundo Egon Schaden, somente partem em busca da “Terra sem Mal”, os que guardaram intactas as suas crenças

¹⁷ F. S. NOELLI. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux, loc. cit., p. 128.

¹⁸ C. NIMUENDAJU UNKEL. *As lendas*, p. 103.

¹⁹ *Ibidem*. p. 104.

²⁰ M. I. de QUEIROZ. O mito da terra sem males: uma utopia guarani? *Revista de Cultura Vozes* 67/1 (1973): 41-50, aqui 42.

tradicionais.²¹ Mas, o que quer dizer, guardar as suas crenças intactas? A “antiga ilusão” não se desvaneceu completamente, porque na sua raiz está uma crença. E todas as crenças têm a capacidade de se adaptarem a tempos novos. Hoje, “há aqueles que já se conformaram que só sua alma retornará a *Nhanderu retã*. Há os que ainda têm a esperança, ou o desejo, de atravessar o oceano com o corpo e a alma e, superando a prova da morte, serem o testemunho da tradição (...).”²² Em todas as movimentações guarani, a instituição do xamanismo e o papel do pajé ou xamã é de suma importância. Ele é guia espiritual e sábio; é médico e líder político. Enquanto o messias da tradição judaica é, historicamente, um “eterno esperado”, o xamã guarani é um “eterno presente”.

Uma outra tentativa do retorno às origens da “Terra sem Mal”, para escapar da carência da terra (*tekoha*), se pode observar entre os Guarani e Kaiová no Mato Grosso do Sul. Entre os anos de 1986 e 2000, 337, sobretudo jovens nas áreas indígenas de Dourados, Amambai, Caarapó, Porto Lindo e Taquapery, cometeram o suicídio. A demarcação destas áreas faz parte de uma política de encurralamento compulsório em função da liberação do restante do território guarani. “Demarcavam-se as reservas e criavam-se os atrativos para que os Guarani e Kaiová viessem viver nelas. (...) Os índios que não aceitaram (...) foram pura e simplesmente expulsos de seus *tekohás* sagrados.”²³ Os suicídios ocorreram principalmente em áreas superpovoadas e em áreas invadidas por fazendeiros ou ocupadas por colonos. Num longo processo de espoliação de seu território físico e espiritual, e sem perspectiva de vida, as relações humanas e os laços culturais, sobretudo familiares, dos Kaiová foram se desestruturando.

Mas, a carência do *tekoha* não produz somente suicídios. Ela produz também as retomadas de territórios sagrados, porque sem *tekoha* (terra) não há *teko* (cultura) , e sem *teko* (cultura) não há *teko katu* (ser autêntico). Foram pelo menos 20 os territórios recuperados nos últimos anos, entre os quais: Jaguapiré (1996), Cerro Marangatu (1998), Sombreiro (1999) e Mosquiteiro (2000). Essas retomadas foram muito importantes, porque resituaram o mito da “Terra sem Mal” num novo contexto histórico, muito avesso ao sonho da “divina abundância”, da reciprocidade e da festa.

²¹ Cf. E. SCHADEN. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

²² M. I. LADEIRA. *Yvy marãey*, p. 98.

²³ CIMI REGIONAL MS. O mistério dos suicídios. *Porantim XXI/249* (outubro 1999): 4.

V. Mito, história e escatologia cristãos

A experiência escatológica judeu-cristã, codificada no mito do Gênesis, nos livros proféticos (Isaías) e apocalípticos (Daniel, Apocalipse), também está articulada em torno de uma “terra ideal”, de um primeiro Paraíso, de um Reino dos Céus e “da vida eterna” (2Mc 7,9), que poder-se-ia compreender como uma “terra sem mal”. Segundo a Bíblia, o estado “natural” da humanidade não é natural; é apenas um “estado de fato”. O estado original, portanto natural, desconhece a morte e a dor, o trabalho e a dominação; representa uma utopia radical frente à facticidade da posterior “situação de pecado”. O futuro, na Bíblia, não é um futuro totalmente indescritível ou inimaginável, pois, o que há de ser, já está prefigurado no mito da “natureza perdida” da humanidade e no mito da Aliança de Deus com seu povo eleito, no qual todos os povos serão abençoados (Gn 12,3). Pessoa chave da reconstrução do paraíso é o Messias, “Príncipe da Paz”, fundador da “nova Jerusalém”, restaurador da harmonia cósmica (Is 55; 60; 65,21ss).

A Bíblia anuncia que a história tem um sentido. E essa história se move em direção de um iminente encontro com Deus que será um julgamento universal. O Antigo Testamento descreve com imagens impressionantes o “Dia de Javé” (Amós!) como intervenção divina definitiva na história. Através da literatura apocalíptica e da própria pregação de Jesus, a esperança de uma intervenção histórica estava presente na primeira geração dos cristãos. A literatura apocalíptica introduz nesta esperança uma nova dimensão histórica. João fala de um reino de justiça de mil anos sobre esta terra e da derrota de satanás (Ap 20,1-6).

Com o fracasso das esperanças apocalípticas, com a morte e ressurreição de Jesus, surpreendentes para seus próprios seguidores, o cristianismo foi obrigado a fazer uma nova leitura do “Dia do Senhor”. Este, agora, é compreendido em duas fases. A primeira fase do “Dia do Senhor” é a Ressurreição, comemorada aos domingos. A segunda fase será a Parusia, a volta escatológica de Jesus como “Filho do Homem” e Juiz. Segundo as esperanças da primeira geração dos cristãos, essa Parusia deveria logo acontecer (cf. 1Tes 4,15ss). A esperança da Parusia iminente desestimulou grandes projeções para o futuro. Para que participar das lutas judaicas contra o Império Romano, se o Senhor recomendou a “fuga para os montes” (Mc 13,14), em função de sua volta, depois destas tribulações,

como o “Filho do homem”? Quando a Parusia não aconteceu nos prazos sempre dilatados até o segundo século, portanto, quando se “atrasou” definitivamente, começou uma reinterpretação de certas esperanças histórico-biológicas (vida, morte, ressurreição, Reino de Deus).

Como os Guarani guaranizaram a sua terra em *tekoha*, assim os cristãos, depois de re-situar o Jesus da Parusia “no meio de nós” e depois de transformar o “fim do tempo” num eterno “hoje”, começaram a cristianizar o mundo. Superaram a distância do “fim do tempo” pela mediação litúrgica e sacramental, pela presença místico-histórica do Messias na comunidade (Mt 18,20) e na Palavra (Bíblia). A “ressurreição” já podia acontecer, através do batismo, antes da morte biológica. “Vida plena” se tornou “vida na graça” e participação da “vida eterna”. As reinterpretações escatológicas permitiram confirmar as antigas esperanças e expectativas em outros níveis da realidade. A realidade mística e a sacramental, sustentadas pela fé na ressurreição, possibilitaram antecipar no “presente” a escatologia. Essa “sublimação” da Parusia e valorização da história nunca autorizaram, porém, a construção de paraísos terrestres, e isso contra todas as tentações milenaristas.

O cristianismo sempre descartou a transformação antecipada deste mundo numa “terra sem mal”. A “divina abundância” que os Guarani de tempos em tempos já viveram em seu *tekoha*, os cristãos, por causa do seu ascetismo, da sua ética e visão do mundo e do seu universalismo, só encontraram num *kairós* fugaz ou, se foi por mais tempo, se sentiram castigados pela “consciência infeliz” que os acusou da incoerência. Já na segunda metade do século II, os cristãos definiram a sua estadia no mundo como transitória. “Moram na própria pátria, mas como peregrinos. Enquanto cidadãos, de tudo participam, porém tudo suportam como estrangeiros. Toda terra estranha é pátria para eles e toda pátria, terra estranha. (...) Os cristãos residem no mundo, mas não são do mundo. (...) São eles que sustentam o cosmos,”²⁴ certamente, não pela dança, como os Guarani, mas pela ética universal do amor e da justiça.

Como não há paraíso terrestre para os cristãos, a Igreja, segundo Agostinho, “tolera seus filhos carnais como a palha, com a qual o grão na eira está mais protegido, até ser limpo de sua casca. Mas como nesta eira, cada qual é voluntariamente palha ou

²⁴ A CARTA A DIOGNETO. V,4 e VI,3.7.

grão, temos de suportar o pecado ou o erro dos outros.”²⁵ Somente o “juízo final” produzirá as condições que permitem a própria Igreja ser “sem mácula nem ruga (...), santa e irrepreensível” (Ef 5,27). O “realismo eclesial”, no entanto, não sufocou o potencial utópico que estava sempre presente no âmbito dos “fieis”, através do mito do primeiro Paraíso e da Aliança, que o profetismo e a apocalíptica atualizaram.²⁶

De tempos em tempos, movimentos milenaristas, muitas vezes inspirados por Joaquim de Fiore, atualizaram a esperança num milênio de paz e prosperidade. A doutrina oficial da Igreja, porém, afirma desde Agostinho, com um certo realismo histórico, que o milênio da paz já começou com o Reino de Jesus Cristo. Agostinho o identifica com a Igreja, mas o distingue do Reino de Deus. O que se pode historicamente esperar é o “fim da história”, a volta “definitiva” de Jesus e o “último juízo” como cataclismo cósmico ou “nova criação”.

Na realidade histórica das Igrejas, essas reinterpretações se tornaram um fato necessário, tanto por novas descobertas científicas (Darwin), como por novos consensos na compreensão da condição humana e dos seus direitos (tolerância, participação, diversidade). Historicamente, sempre convivem várias correntes desta reinterpretação, numa tensão produtiva. Assim foi também nas origens do cristianismo. Uns espiritualizaram e transcendentalizaram a “vida nova” e, sob a influência de uma antropologia neoplatônica e agostiniana, reduziram o ser humano a sua alma; outros sacramentalizaram, em diferentes formas de realismo, essa “vida nova” e outros a procuraram materializar na história concreta. Uns projetaram o Reino de Deus nos céus, outros enfatizaram a relevância histórica deste Reino “no meio de nós”; ainda outros determinaram uma agenda temporal para a chegada do Reino de Deus (chiliasmo, milenarismo).²⁷

O Reino, por ser graça e gratuidade na base da fé, não pode ser identificado com nenhuma realização institucional da história. Mas, a causa do Reino coloca os cristãos no mundo, em sua constituição concreta e ambivalente. O Reino é relacional, não institucional. As novas relações de sororidade permitem articular o mito da “Terra sem

²⁵ AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987, cap. 6,10.

²⁶ Cf. S.-A. JØRGENSEN. Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation. Em: W. Voßkamp (org.), *Utopieforschung*. Vol. 1, Frankfurt: Suhrkamp (st 1159), 1985, p. 375-401, aqui 377.

Mal” com a utopia do Reino. A utopia do Reino é crise histórica - discernimento do tempo presente e julgamento dos projetos que “desenham” o futuro perfeito às custas dos pobres. A utopia do Reino é uma escatologia no presente, na concomitância do “já”, no relâmpago da partilha, da gratuidade e da justiça”, e do “ainda não”, na esperança da vitória sobre o “último inimigo”, a morte (1Cor 15,26).

As utopias da “Terra sem Mal” e a utopia do “Reino de Deus” têm algo em comum. Em ambas as “mitologias”, o imediatismo histórico ficou frustrado. Os Guarani não conseguiram, através do mito, chegar à “Terra sem Mal”, como imaginaram. Os cristãos esperavam em vão o imediato retorno de seu Messias ou a restauração do Reino de Israel. “Terra sem Mal” e “Reino de Deus” são “construções” teológicas e imagens do indizível. Nem os povos guarani, nem os cristãos pensam, literalmente, construir uma “terra sem mal”. Mas há também grandes diferenças nestas escatologias.

Os Guarani, por um momento histórico, “inocentaram” o mito. Projetaram a responsabilidade fora do mito. Disseram que não conseguiram se tornar suficientemente leves para o vôo à “Terra sem Mal”, por falha na execução ritual, por culpa do pajé ou por causa da aculturação. A escatologia guarani se dirige somente ao respectivo grupo guarani. Segundo a descrição de Nimuendaju, induziu, num momento historicamente crítico, ao êxodo do mundo. É uma escatologia que se revela frágil frente à transformação social e à luta histórica necessárias.

O cristianismo, depois dos primeiros 150 anos de sua existência, assumiu a “culpa” pela “falha” do mito. Os cristãos explicaram essa aparente falha de seu “mito fundador” com a “leitura errada” que dele fizeram. Descobriram que não se pode saber nem o dia nem a hora do retorno do Messias; que esse retorno não é para “restabelecer o Reino histórico de Israel” (cf. At 1,6). Admitiram que todos haveriam de ser convertidos, antes que o retorno do Messias acontecesse, e que o Messias já retornou, porém, em outro nível de realidade. O Messias já está em meio do seu povo através dos pobres, do pão eucarístico, da sua palavra e da comunidade. No próprio “mito” havia indicadores para a sua não-realização ou para a sua reinterpretação.

²⁷ Cf. Ê. J. da COSTA BRITO/W. TENÓRIO (orgs.). *Milenarismos e messianismos ontem e hoje*. São Paulo: Loyola, 2001.

A escatologia cristã permitiu, historicamente, leituras muito diversificadas. A nível teórico, é retroativa. A partir do fim – da finitude - do mundo, intervém e sustenta, em nome da fé, lutas de transformação histórica e atitudes de respeito e solidariedade. A nível prático, a escatologia cristã inspirou também movimentos escapistas e espiritualistas; sustentou, numa atitude infeliz de salvacionismo universal, práticas de exclusão, violência e dominação. Confundiu a universalidade da libertação dos pobres e da não-exclusão dos Outros, com a incorporação de todos num aprisco único.

Essas atitudes históricas e também o mal-entendido que fez identificar “os brancos” com “os cristãos”, desacreditaram, diante dos povos indígenas, a fé numa “terra sem mal” cristã, chamada paraíso ou céu. A devastação das terras e das vidas indígenas, a superioridade de armas e poder da sociedade nacional e a reclusão dos Guarani em reservas pequenas que se tornaram “terra com muitos males”, por certo, aceleraram a fuga para o oriente, de onde, na sociedade brasileira, não podiam mais esperar luz.

A proposta de um projeto de sororidade, prevista pela Campanha da Fraternidade 2002, portanto, não propõe uma “substituição mitológica” que trocava a “Terra sem Mal” dos Guarani pela promessa de um paraíso cristão. Propõe novas atitudes históricas de convivência entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional; propõe também novas atitudes de presença missionária, não uma presença corporativista, mas uma presença que se compreende como sacramento, como sinal do Reino na prática do “amor maior”.

Um projeto de sororidade significa ruptura com sistemas que infantilizam o Outro, exploram o pobre e negam seu protagonismo; ruptura com privilégios, prestígio e poder à serviço das elites; ruptura – conversão, *metanoia* – com aquela tradição missionária que procurou “moralizar” o índio, em vez de combater os sistemas de acumulação. A inclusão nesses sistemas, até com “medidas compensatórias”, não representa a alternativa contra a exclusão, enquanto negação da sororidade. A radical alternativa contra a exclusão é a participação e o protagonismo dos excluídos na reorganização da sociedade. A Campanha da Fraternidade visa a ajustar agendas e calendários da sociedade civil à realidade dos Outros e dos pobres. Estes, através de sua presença, são memória e testemunhas do passado. Na gratuidade de seus projetos – sobretudo na reciprocidade da partilha - guardam os anseios de um mundo novo.

VI. Mito, um instrumento histórico

Como fazer do mito da “Terra sem Mal” um instrumento histórico de auto-afirmação, de transformação social e de sensibilização da sociedade envolvente, sem perder a diferença guarani com seus eixos de reza e canto, dança e busca da “Terra sem Mal”? Só os próprios povos indígenas podem responder a essa pergunta. De fato respondem, historicamente, sem perder seu mito e sonho da “Terra sem Mal”. Nos últimos trinta anos “ressurgiram” mais de 30 povos indígenas no Brasil. Por força de decretos foram considerados extintos. Na maioria dos casos, viviam servindo a fazendeiros invasores de suas terras. Passados muitos anos, eles voltaram a recuperar a sua identidade e reelaboraram a sua memória e utopia. A luta pela demarcação ou reconquista da terra confunde-se com a recuperação da identidade étnica. Muitos conseguem reinterpretar os seus mitos e se inserem no atual momento histórico do país.

No dia 20 de dezembro de 1998, 58 famílias da comunidade indígena de Cerro Marangatu do povo Guarani-Kaiová retomaram a fazenda "Fronteira", de onde haviam sido expulsas em 1959.²⁸ Até o dia 19 de dezembro, a comunidade, com uma população de 380 pessoas, vivia comprimida em um pedaço de terra de 8,5 hectares, localizado no distrito de Campestre, no município de Antônio João (MS). Marçal de Souza, assassinado em 1983, residia, na época da sua morte, junto a essa comunidade do Cerro Marangatu. Ele se opôs ao processo de encurralamento dos indígenas. Desde 1959, a comunidade Guarani-Kaiová alimentava o sonho de retornar à sua terra. Após dias de rezas e conversações, optou pela retomada e libertação de sua terra, descaracterizada pelo desmatamento e pelas pastagens de gado.

Os Pataxó Hã-Hã-Hãe, expulsos de sua área Caramuru-Catarina-Paraguassu/BA que, desde 1937, foi progressivamente reduzida e através de "títulos arrendatários" liberada para a invasão, viveram até 1982 como exilados em suas próprias terras.²⁹ Com a terra, perderam também a sua língua e a possibilidade de realizar os seus rituais. Muitos foram recolhidos ao Centro de Recuperação Krenak/MG, uma espécie de Febem para os índios, ou se refugiaram na Fazenda Guarani, em Minas Gerais. Em abril de 1982, os

²⁸ Cf. *Porantim* XX/212 (Jan./Fev.-1999): 8s.

²⁹ Cf. dados e texto em: CIMI-REGIONAL LESTE. *Campanha internacional pela regularização do território Pataxó Hã-Hã-Hãe*. 2000.

Pataxó Hã-Hã-Hãe retomaram a área da então denominada "Fazenda São Lucas", de 1079 hectares, e reiniciam a luta pelo seu território tradicional e por sua memória.

Hoje, o povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, com cerca de 1.800 indígenas aldeados, está de posse de 3.269 hectares nos municípios de Camacã, Pau-Brasil e Itapu da Colônia (BA). Os Pataxó Hã-Hã-Hãe pertencem ao grupo lingüístico Macro-Jê e vivem de pequenas criações de animais, pequenas roças de subsistência, produção e comercialização de artesanatos. Seu território de 54.100 hectares, demarcado em 1926, ainda está invadido por mais de 380 fazendas. A morosidade da Justiça e a impunidade perpetuam todos os tipos de violência: assassinatos de lideranças, seqüestros, torturas físicas, esterilização criminosa de suas mulheres.

No final de 1988, o líder João Cravim, pai de três filhos, é brutalmente assassinado numa emboscada na estrada que liga a aldeia à cidade de Pau Brasil/BA. Nove anos depois, no dia 20 de abril de 1997, o irmão de João Cravim, Galdino Jesus dos Santos, é queimado vivo em Brasília, enquanto dormia numa marquise de ônibus. Galdino estava com um grupo de lideranças, cobrando da Justiça providências para a regularização de suas terras. O crime que chocou o país, até hoje clama por justiça. Desde 1983, foram assassinados os índios Antônio Júlio da Silva, Jacinto Rodrigues, José Pereira, Djalma Souza Lima, João Cravim e Galdino Jesus dos Santos. Na recente história pataxó, encontra-se condensada a violência de 500 anos contra os povos indígenas.

No entanto, a luta dos Pataxó Hã-Hã-Hãe pela recuperação de suas terras continua. Enquanto o Supremo Tribunal Federal (STF) não julga a Ação de Nulidade de Títulos Imobiliários, os índios vão concretizando o seu sonho de retorno através das ações de retomadas. Entre os dias 25 e 27 de julho, de 2001, cerca de 70 Pataxó Hã-Hã-Hãe retomaram mais duas fazendas localizadas dentro do seu território tradicional. As fazendas de 88 ha ("Nova Canaã", na região de Água Vermelha) e 55 ha (na região de Ourinhos), respectivamente, encontravam-se completamente abandonadas. Segundo as lideranças Pataxó Hã-Hã-Hãe, 19 anos é muito tempo para se julgar uma ação. "Enquanto pudermos vamos retomar nosso território, pois muitos já derramaram seu sangue por ele, e agora nossos filhos e nossos netos precisam desfrutar de suas terras. Antes que os fazendeiros acabem com tudo, com nossas matas, nossos rios, nossas caças, temos que

aproveitar o pouquinho que eles ainda estão deixando”, afirmou o cacique Gerson Melo.³⁰

No dia 19 de agosto de 2001, as comunidades Pataxó celebraram os dois anos que se passaram desde a retomada do Monte Pascoal com a inauguração de um Monumento dedicado à resistência de 500 anos. O ato teve um valor simbólico para todo o Brasil. Com as retomadas de terras, as comunidades Pataxó Hã-Hã-Hãe retomaram alguns dos seus rituais. Aconselham-se com os "encantados", espíritos ancestrais que vêm à terra para amparar o povo. Embalados pelos sons dos maracás e os cantos da comunidade, os Pataxó realizam a "Dança do Toré", ritual lúdico que marca os acontecimentos importantes no território reconquistado.

Na madrugada de 10 de julho de 2000, cerca de duzentos Guarani, procedentes de áreas indígenas de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, retomaram parte de suas terras de *Araça'í*, vendidas pela Colonizadora Sul Brasil, a partir da década de 1920. Com a invasão de suas terras, os Guarani foram morar nas Áreas Indígenas de Nonoai, Votouro e Serrinha (RS), basicamente terra dos Kaingang. Liderada pelo cacique Pedro Barbosa e por suas lideranças da aldeia M'baracá (AI Nonoai), a comunidade está acampada em 49 hectares de uma área localizada no município de Saudades, oeste de Santa Catarina, e ocupada por uma serraria. Praticamente, todos os territórios indígenas estão ameaçados por novas "Colonizadoras". Mas as sentinelas da terra libertada, os povos da madrugada, os povos indígenas e o movimento dos sem-terra, estão alertas. Ao reconstruir sociedades sem exclusão, prestam um serviço à nação. Libertam a terra da ditadura do latifúndio e o planeta de sociedades insustentáveis, por serem centradas na acumulação, no *show* e no consumo.

Conclusão

Os cristãos se debatem com as mesmas questões como o resto da humanidade, as questões da demonização/idealização da alteridade, da projeção da barbárie para a cultura do Outro, da fuga da realidade social que torna a religião ópio, da interpretação fundamentalista dos próprios mitos, textos sagrados e doutrinas. A evangelização que

³⁰ Fonte: Cimi Itabuna (BA), 31.7.2001.

promete boa notícia aos pobres, não acontece no mundo da lua, nem no jardim do Éden, nem no inferno terrestre. Os conflitos envolvem sujeitos humanos, com nomes próprios: povos indígenas e grileiros, sem-terra e latifundiários, movimentos populares e elites dominantes, vítimas e vencedores do neoliberalismo. A encarnação de Jesus e o grito do mendigo cego que queria ver, impedem a fuga da realidade terrestre, cheia de tensões e contradições.

Por um lado, a expulsão dos demônios por Jesus é um sinal do início do Reino. Por outro lado, Jesus desaconselha a pretensão de querer criar um mundo histórico “puro”: “Arrancando o joio, arriscais a tirar também o trigo. Deixai-os crescer juntos até à colheita” (Mt 13,29s). Expulsar os demônios (cf. Mt 10,8) e não arrancar o trigo – como situar-se entre estas duas ordens de Jesus? O evangelho desestimula todas as tentativas de criar uma cultura “pura” que seria o fim da história. Uma humanidade sem possibilidade de pecar e uma cultura sem estruturas de pecado seriam uma humanidade e cultura sem liberdade, sem autonomia e sem história.

Num certo realismo, a doutrina e a liturgia cristãs assumem o lado obscuro da história como “*felix culpa*” e a própria Igreja, no dizer de Santo Agostinho, deve ser considerada “casta meretriz”. Apesar das afirmações desta ambivalência humana na doutrina cristã, na prática missionária, sobretudo quando houve parcerias entre poder político e Igreja, sempre se manifestou um certo exclusivismo do “povo eleito” frente aos Outros. A ideologia do “povo eleito” se articulou, historicamente, com a lógica aristotélica do terceiro excluído, portanto, com a identidade que exige identificação ou exclusão. Em ambos os casos, elimina o Outro.

Por detrás destas ponderações sobre a dualidade convivencial de “trigo” e “joio”, sobre a hermenêutica histórica ou fundamentalista do mito, da verdade e da história, por detrás do próprio lema da Campanha da Fraternidade 2002 (“Por uma terra sem males”) está, por um lado, a questão do “princípio da realidade”, quer dizer, da necessidade de conviver com o “trigo” e o “joio” e, por outro, o desejo de sonhar com pessoas “ideais”, modelos “utópicos”, como a “terra sem mal” dos Guarani ou “a terra dos meninos pelados” de Graciliano Ramos.³¹

³¹ G. RAMOS. *A terra dos meninos pelados*. 21. ed., Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999.

A luta dos povos indígenas por terra e qualidade de vida não aponta para o "caos original" da pré- ou pós-modernidade, mas para as exigências da justiça e para o mistério da esperança. As dicotomias entre natureza e cultura, realidade e virtualidade, objeto e sujeito produziram uma civilização onde a normalidade é representada por bárbaros da normalidade (os *normaliens*). Em suas lutas, os povos indígenas não são ativistas do imediatismo. Sabem parar no meio do caminho, como a tartaruga, e deixam passar a fúria por cima do seu escudo de sabedoria ancestral. Ciclicamente, rompem o círculo de giz da normalidade do absurdo. As retomadas de terra são saídas das molduras dentro das quais os governos colocaram os povos indígenas na parede para comemorarem seu passado e negarem seu futuro.³² O pulo das molduras do imaginário oficial para a realidade histórica caracteriza a passagem da tutela à autodeterminação.

As lutas indígenas não são lutas isoladas. Os acontecimentos de Chiapas (México)³³, Seattle (USA), Bancoc (Tailândia), Quito (Equador)³⁴ e Porto Seguro (Brasil) revelam a gestação de uma nova consciência mundial que não agüenta mais a "realidade" do "Consenso de Washington" (1989), onde estruturas e receituário do neoliberalismo foram juramentados.³⁵ A emergência de novos sujeitos históricos permite novamente falar de utopias, esperança, transformação estrutural e projeto alternativo. Os 500 anos - um monte de desespero, exclusão e humilhação! Para os pobres, também um monte de alianças, bem-aventuranças e transfiguração!

Os montes - Sinai, Tabor, Monte das Oliveiras, Calvário, Pascal - são, como o deserto, lugares de visão e decisão, de discernimento e de promessa; lugares de memória e esperança, de anjos e demônios. Montes e desertos são lugares onde se pode aprender a

³² Sobre a "Celebração dos 500 anos" e a "Marcha e Conferência Indígena" cf. *Porantim* XXII/225 (Maio 2000).

³³ No dia 1º de janeiro de 1994 o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) ocupa San Cristobal de Las Casas e outras cidades de Chiapas protestando contra a incorporação do México ao Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA). O NAFTA obrigou o México a revogar a parte do artigo 27 da Constituição que protegia as terras indígenas coletivas dos *ejidos*.

³⁴ Em 1991, Quito é ocupado por 4000 indígenas aos quais, em seguida, o governo distribui 1.700.000 hectares de terras. Em 15 de agosto 1997, indígenas e camponeses exigem uma nova Constituição e provocam uma greve geral. No auge de uma crise econômica e social, em 9 de janeiro 2000, o presidente equatoriano Jamil Mahaud propõe a dolarização. Os indígenas, convocados pela Confederação das Nações Indígenas do Equador (Conaie), marcharam em direção à capital, Quito, apoiados por um grupo populista de coronéis do exército. Em 21 de janeiro de 2000, uma junta – constituída pelo líder da organização indígena, um dos coronéis, e o presidente da Corte Suprema de Justiça – assume o poder executivo.

não fugir dos seus demônios, nem lutar contra seus anjos. Nossos demônios e anjos são tão rápidos e fortes como nós, porque fazem parte da nossa vida. Ensinam-nos a não projetar nossa barbárie para os Outros, nem identificar-nos com idealizações infantis. Do diálogo *com* eles e não da luta *contra* eles saímos talvez feridos, mancando, como Jacó, mas abençoados. Na luta nos foi atribuído um nome novo e uma nova identidade, como a Jacó (cf. Gn 32,24ss). Essa luta, na Bíblia pedagogicamente contada como sonho que produz uma nova consciência e identidade, não será em vão, porque nos faz ver Deus face a face, na criatura ferida, e “salvar” a sua e a nossa vida.

Em Jesus – cujo nome significa: Deus salva - essa luta continua, no Monte das Oliveiras e na cruz, imagens de um Deus vulnerável e, aparentemente, vencido. É a luta que faz aprender que Deus e a “vida eterna” são inseparáveis da humanidade ferida e abençoada. Neste aprendizado, no corpo a corpo com a humanidade ferida se revela a essência da sororidade. Sororidade, portanto, significa resgatar a vida do “irmão menor”. Em Jesus Cristo, o trono de Deus se tornou cruz (Ro 3,25) e sua glória, a vida dos pobres. Quem são eles?

A maior parte da humanidade que nascerá no século XXI, nunca terá um computador; nunca vai viajar de avião; por não ter um “Plano de Saúde”, vai tratar as suas dores com Aspirina e nunca terá acesso a terapias sofisticadas, nem, se quiser, a um hospital que mereça este nome; vai ser submetida a “programas sanitaristas” de esterilização e obrigada a “doar” seus órgãos vitais para prolongar a vida das elites. Este “futuro”, de fato, já começou. Está em andamento, dia após dia.

Mas, está em andamento também um outro futuro. Na Conferência Mundial das Mulheres, em Copenhagen (1980), as mulheres resumiram a sua situação da seguinte maneira: As mulheres são a metade da humanidade, fazem dois terços do trabalho, ganham 10% dos lucros deste trabalho e dispõem de 1% da propriedade privada mundial. Hoje, vinte anos mais tarde, podemos dizer que as lutas feministas reverteram este quadro. Também as lutas indígenas, as lutas dos sem-terra, as lutas dos afro-americanos não foram em vão. É esta humanidade crucificada que sustenta o sonho da igualdade na diferença, da gratuidade e da partilha, da sociedade sem classes, sem castas e sem

³⁵ Oficialização de um Poder Executivo Planetário, configurado por: Fundo Monetário Internacional (FMI), Banco Mundial, Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico (OCDE), Organização

discriminações de gênero e etnias. Ela nos faz acreditar que nada pode impedir o projeto de sororidade, a não ser, a sua própria resignação e inércia. A humanidade crucificada é a porta-bandeira da esperança. Ao mesmo tempo que ela avança na marcha para a igualdade e paz, ela suspende a marcha do “homem econômico” que procura fechar as últimas fendas do seu calabouço de necessidades, construindo a sua prisão perpétua.

A humanidade crucificada que “vem da grande aflição” (Apc 7,14), articula o “princípio da realidade” com o “princípio esperança”. Para os cristãos, esse “princípio esperança” está ancorado na libertação definitiva e universal, prefigurada na ressurreição de Jesus. Desde a justiça da ressurreição que rasgou a sentença dos injustiçados, “seu nome está acima de todos os nomes” (Fil 2,9). Se Ele é o Deus que salva, Ele está também no meio do povo Guarani com sua reza e dança, e acompanha a sua busca da “Terra sem Mal”. Ele, na sua “divina abundância”, é a “Terra sem Mal”. A sua abundância é fruto de partilha e doação. Desde o deserto e a cruz ordena aos seus discípulos, como outrora ordenou a Moisés: “Diga ao meu povo que avance!” (Ex 14,15)