

“ALI É O FIM DO MUNDO E O PRINCÍPIO
DE TUDO”: A TERRA SEM MAL NA
POESIA DE WALDO MOTTA

“THERE IS THE END OF THE WORLD AND THE
BEGINNING OF EVERYTHING”: THE LAND
WITHOUT EVIL IN WALDO MOTTA’S POETRY

RODRIGO BRITO DE OLIVEIRA¹
IZABELA GUIMARÃES GUERRA LEAL²

1 Mestrando em Estudos Literários no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará (PPGL-UFPA).

2 Professora de literatura na Universidade Federal do Pará e no Programa de Pós-Graduação em Letras (UFPA). É mestre em Estudos Literários pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e doutora em Literaturas Vernáculas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com tese sobre Herberto Helder.

Resumo: Este artigo apresenta uma proposta de leitura do livro *Terra sem mal – um mistério bufante e deleitoso* (2015), de Waldo Motta, poeta brasileiro contemporâneo. Nessa obra, sob uma perspectiva religiosa, homoerótica e escatológica, Waldo ressignifica o tema da busca da *Yvy marã'ey* ou Terra sem mal – crença guarani que anuncia a existência de uma terra indestrutível –, afirmando que esta terra prometida pode ser encontrada no próprio corpo, em sua parte traseira. A partir do pensamento de Georges Bataille, a obra de Motta pode ser considerada como um projeto cujo objetivo se traduziria na busca pelo êxtase místico, alcançado por meio da sexualidade vivida em sua plenitude.

Palavras-chave: Terra sem mal, Waldo Motta, escatologia, homoerotismo.

Abstract: This article proposes an interpretation of the book *Terra sem mal – um mistério bufante e deleitoso* (2015), by Waldo Motta, a contemporary Brazilian poet. In this work, from a religious, homoerotic, and eschatological perspective, Waldo redefines the theme of the search for the *Yvy marã'ey* or Land without Evil – a Guarani belief that announces the existence of an indestructible land –, stating that this promised land can be found in the body itself, on its back. Taking the thought of Georges Bataille as a reference, Motta's work can be considered as a project whose objective would be the search for mystical ecstasy, achieved with fully lived sexuality.

Keywords: *Terra sem mal*, Waldo Motta, eschatology, homoeroticism.

Em 1549, ao desembarcar nas terras da América, o chefe da primeira missão jesuítica enviada ao Brasil, o padre português Manuel da Nóbrega, incumbido de catequizar os nativos, menosprezou a cultura dos povos tradicionais, “[...] porque tudo é papel em branco [...]” (NÓBREGA, 1988, p. 94). Tal formulação sugere que não seria necessário esforço algum para subjugar os indígenas de acordo com as verdadeiras intenções da colonização, ou seja, a exploração da terra, dos seus recursos naturais e dos povos que ali habitavam.

Considerados pelos colonizadores e evangelizadores como homens primitivos e selvagens, porque não têm “[...] fé, nem lei, nem rei [...]” (GÂNDAVO, 2004, p. 135), os nativos foram vistos como mão de obra barata, tendo sido sumariamente escravizados com essa finalidade. A conversão religiosa dos povos tradicionais aconteceu de forma rigorosa, por meio de proibições, castigos, torturas e até morte, sem contar o apagamento a que suas culturas, crenças e línguas estavam sujeitas.

Quatro séculos se passaram e mesmo após tantos conflitos, riscos de extermínio, escravidão e apropriação indevida de terras, as crenças e saberes desses povos, apesar de terem sido irremediavelmente alteradas, continuam tão ricas quanto antes da invasão da América. Em relação ao comentário do padre português Manuel da Nóbrega acerca da suposta pobreza cultural dos nativos, percebe-se como os europeus ignoravam a rica cultura dos milhares de povos

indígenas que habitavam as terras brasileiras recém-apropriadas.

Muitos estudos têm demonstrado a riqueza cultural dos povos originários, agregando valores nas mais diversas áreas do conhecimento, como na literatura, por exemplo. Dentre os trabalhos que se debruçaram sobre as artes verbais indígenas e sua relação com a literatura brasileira, podemos destacar o da poeta e tradutora Josely Vianna Baptista, que em seu livro *Roça Barroca* (2011) realiza a tradução dos três primeiros cantos do *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, coletados por Leon Cado-gan quando esteve em 1940 entre os Mbyá-Guarani do Guairá, no Paraguai.

De acordo com a tradutora, esses cantos representam o que há de mais importante quando nos referimos à mitopóetica ameríndia. São eles: *Maino i reko ypykue* ou “Os primitivos ritos do Colibri”; *Ayvu rapyta* ou “A fonte da fala”; e *Yvy tenonde* ou “A primeira Terra”. Esses cantos estão relacionados à cosmologia guarani e falam da criação do universo e do ser humano, da fonte da fala e da primeira Terra. Lucia Sá, em seu estudo *Literaturas da floresta, textos amazônicos e cultura latino-americana*, declara que “a publicação de *Ayvu Rapyta* tornou acessível um dos textos mais impressionantes da literatura sul-americana, aprofundando o conhecimento sobre a escatologia tupi-guarani” (SÁ, 2012, p. 168).

Dentre os variados saberes que organizam as culturas indígenas de forma geral, a cosmologia guarani chama a atenção por conta da religiosidade que nela ou dela se manifesta, aspecto de grande relevância para a discussão que o presente artigo almeja suscitar. Diversas crenças dos povos originários estão relacionadas a fenômenos que ocorreram no passado e a outros, de ordem profética, que ocorrerão no futuro, tais como a criação e destruição da terra, os mitos antigos da primeira terra e do grande dilúvio, a crença na *Yvy marã'ey* ou Terra sem mal³ – profecia de uma terra indestrutível que deve ser buscada – e os comportamentos migratórios adotados por grandes grupos indígenas rumo à salvação. Todavia, Sá aponta divergências acerca da localização da Terra sem mal, variando de acordo com o grupo indígena:

Segundo Léry, os tupis do litoral localizavam a terra sem males no oeste, para além das montanhas (os Andes, talvez?). [...] Para os apapokivas e mbyás (os guaranis do interior), a terra sem males fica além do oceano. Relatos de migrações mbyá-guaranis e apapokivas do Paraguai e do interior do Paraná, de São Paulo e Mato Grosso do Sul para o litoral começaram a aparecer no começo do século XIX (Ladeira e Azanha, 1988). O mar, segundo Nimuendaju, carrega um sig-

3 De acordo com Nimuendaju (1987, p. 38), “**Marã** é palavra que não mais se utiliza no dialeto Apapocúva; em Guarani antigo significa “doença”, “maldade”, “calúnia”, “luto-tristeza”, etc. **Yvy** significa “terra”, e **eĩ** é negação “sem”” (grifos do autor). Além da popular tradução “Terra sem mal”, introduzida por Nimuendaju nos estudos etnográficos, podemos encontrar “terra que não se estraga”, terra que não morre”, “terra perfeita”, “terra que não se corrompe” (BAPTISTA, 2005, p. 2), e “terra sem males”, que pode ser percebida no capítulo intitulado “A busca da terra sem males” do livro *Todas as vezes que dissemos adeus* (2002) de Kaká Werá Jecupé.

nificado ambivalente para esses guaranis migrantes. De um lado, representa a proximidade de *Ivy marã ey* e é, portanto, ponto central de sua religião; por outro, é um obstáculo para a chegada deles à terra desejada, parecendo assim hostil aos guaranis do interior, que preferem viver a uma distância segura do mar (SÁ, 2012, p. 168-169).

É interessante notar que há também mitos do início dos tempos que se relacionam à Terra sem mal, como o terrível dilúvio que destruiu a primeira terra do pajé *Cuyraypoty*. Esse pajé, avisado por *Ñadevuruçu*, o “grande pai”, e seguindo suas orientações, conseguiu salvar uma enorme família da destruição. Essa e outras narrativas foram coletadas e publicadas por Curt Nimuendaju no livro *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (1987), considerado por Sá como um dos primeiros estudos em que se evidenciou “[...] mais substancialmente o tema das migrações guarani em busca de *Ivy marã’ey*, a terra sem males” (SÁ, 2012, p. 163).

Dentre as narrativas estudadas pelo etnógrafo, há aquelas que se relacionam à “cataclismologia” – tema escatológico que liga a destruição da primeira terra, ocorrida no passado por meio de um dilúvio, à profecia da Terra sem mal, uma terra indestrutível que poderia ser alcançada no presente. Para os Guarani, esses dois acontecimentos mantêm estreitos laços entre si, sendo que a busca da *Yvy marã’ey* é conduzida pelos pajés por meio de sonhos, visões e danças,

tendo como objetivo buscar a salvação na eminência da destruição do universo e do fim do mundo.

O etnógrafo Darcy Ribeiro também teve contato com a crença na *Yvy marã'ey* durante suas expedições – duas para ser exato: uma em 1949, outra em 1951 – à região dos Urubu-Kaapor, grupo indígena de fala tupi do Maranhão. Nessas expedições, Darcy

[...] coletou histórias sobre a criação do mundo e os gêmeos Maíra e Mycura; uma versão resumida surgiu em 1957 num artigo com o título de “Uirá sai à procura de Deus”, no qual o autor também apresenta as informações que reuniu sobre Uirá, índio urubu que, acompanhado da mulher e do filho, tentou realizar uma expedição em busca de *Ivy marã ey* (SÁ, 2012, p. 167).

Com os dados coletados nessas expedições, Darcy produziu cinco ensaios de etnologia e indigenismo publicados entre 1948 e 1962, reunidos posteriormente no volume *Uirá sai à procura de Deus* (1974). Trata-se de um “[...] registro dos modos de ser e pensar de grupos indígenas com os quais convivi longamente e cujas vivências e visões procurei entender” (RIBEIRO, 1974, p. 9). Um dos ensaios que nos chama atenção é a jornada empreendida por Uirá, um indígena que partiu à procura de Maíra/Deus em novembro de 1939. Após uma longa viagem e muitos desenganos, Uirá se mata na Vila de São Pedro, Maranhão, atirando-se ao Rio Pindaré, tendo sido devorado por piranhas.

Acreditamos que a busca realizada por Uirá não se afasta muito da que fora realizada por muitos grupos indígenas que procuraram pela Terra sem mal. Podemos encará-los como indivíduos pertencentes a “tradições culturais particulares” (RIBEIRO, 1974, p. 14) que, diante do desespero, seja ele provocado pelo desprezo de uma sociedade indiferente aos povos indígenas, seja pelo fim iminente do universo, perseguem algum tipo de ideal de salvação, paz ou de êxtase espiritual. Ribeiro nos esclarece que experiência de Uirá não pode ser descrita como messiânica, mas

[...] individual, movida embora pelos mesmos fundamentos. Uirá não arrastou seu povo à sua aventura, nem foi, em qualquer momento, reconhecido como um profeta ou messias. Simplesmente, diante de uma situação de desengano seguiu um caminho prescrito pela tradição tribal, caminho que no passado foi palmilhado por muitos e que talvez volte a atrair outros no futuro (RIBEIRO, 1974, p. 14).

Quando declaramos que as experiências de busca por Maíra e pela *Yvy marã'ey* são semelhantes, estamos sugerindo que o princípio místico é o mesmo, motivado não apenas por uma necessidade de preservação da vida, mas também por algum tipo de chamado místico. A crença na Terra sem mal fala de uma terra que não pode ser destruída, uma espécie de “[...] Terra Prometida na própria terra” (CLASTRES, 1978, p. 113), como afirma Hélène em seu livro *Terra sem mal – o profetismo Tupi-Guarani*, e, portanto, um lo-

cal de salvação que se distancia da ideia de paraíso na cosmogonia cristã. De acordo com Sá, a crença dos Mbyá e dos Apapocúva-Guarani na *Yvy marã'ey*⁴ está estreitamente ligada à divisão do espírito humano em dois elementos distintos: as almas-palavras e as almas-animais – de forma que as almas-palavras são a essência divina dos Guarani,

à qual cada indivíduo deve permanecer fiel por meio do conhecimento das histórias e dos hinos sagrados, e de uma vida vivida inteiramente segundo a sabedoria mbyá, evitando-se, sempre que possível, qualquer ambivalência. Mas a verdadeira divindade só pode ser alcançada quando se viaja pelo caminho do sofrimento e da dor para a *Ivy marã ey* (SÁ, 2012, p. 170).

Muitos foram os grupos tupi-guarani que se deslocaram por grandes distâncias pelo vasto território latino-americano, tomando caminhos tortuosos em busca da Terra sem mal. Para além dos fatos históricos e etnográficos, a mística em torno da profecia dessa terra indestrutível também é uma fonte de inspiração para a produção literária brasileira. Um exemplo disso é o livro *Maíra* (1976), escrito pelo antropólogo Darcy Ribeiro, inspirado nos registros feitos por ele

4 Para maiores esclarecimentos acerca desse tema, indicamos a leitura do livro *A terra sem mal: uma saga guarani* (2021), versão modificada da tese de doutorado do antropólogo Rafael Mendes Júnior, publicado pela Editora da UFRJ. Nesse registro, que nasce da relação de mais de quinze anos do autor com os Guarani, realiza-se uma análise etnográfica das transformações vivenciadas por esse povo no decorrer de quase um século, detalhando sua migração em busca da Terra sem mal.

durante sua referida expedição à tribo dos Urubu-Kapor, no Maranhão.

Atualmente, conforme aponta Izabela Leal, em seu artigo intitulado “Perspectivas sobre a ‘Terra sem mal’ na poesia contemporânea” (2021), podemos citar dois livros que fazem referência direta ao tema da Terra sem mal, o de Josely Vianna Baptista, *Terra sem mal com rolanças e mergulhos pelos divinos roteiros secretos dos índios Guarani* (2005), publicado pela editora Mirabilia; e o de Waldo Motta⁵, *Terra sem mal – Um mistério bufante e deleitoso* (2015), publicado pela editora Patuá.

Terra sem mal foi o último livro publicado por Motta. Nele, o autor propõe uma releitura do tema da *Yvy marã'ey*, adotando uma perspectiva de cunho religioso, homoerótico e escatológico. Ainda que a ressonância temática entre os livros de Josely e Waldo seja notável, nos voltaremos para o segundo, objeto de estudo deste artigo, cuja poética segue por um rumo muito diferente da de Josely no sentido do tratamento dessa temática.

Waldo Motta é um poeta capixaba, negro e homossexual, nascido no interior do Espírito Santo em 1959, sendo Edivaldo Motta seu nome de batismo. Abandonou o curso de Comunicação Social/Jornalismo na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), tor-

5 Considerado como um dos escritores mais interessantes na cena poética contemporânea por críticos como Iumna Maria Simon e Roberto Schwartz, Waldo é um poeta que fez parte da Geração Mimeógrafo de 1970, tendo publicado diversas obras de poesia.

nando-se autoditada. Chegou a trabalhar como agitador cultural e ministrando oficinas literárias; depois como assistente de direção na chefia de Divisão de Ciências Humanas e Literatura.

Em 2000, foi candidato e ganhador da bolsa do Landeshauptstadt München Kulturreferat (Departamento de Cultura de Munique) pelo Instituto Goethe, de São Paulo, que incluía uma estadia de três meses na Alemanha, na Villa Waldberta, uma residência para artistas de relevância no cenário internacional. Posteriormente, recebeu um convite da Universidade da Califórnia, Estados Unidos, com o objetivo de participar do programa literário Writer-in-residence, em que recitou poemas seus e falou de poesia para alunos do Departamento de Português da Universidade da Califórnia e da Universidade de Stanford.⁶

De acordo com o pesquisador Rodrigo Leite Caldeira (2008-2009, p. 334-340) em seu estudo *Waldo Motta: poesia, crítica e problema*, a obra de Motta pode ser dividida em três fases. A primeira fase, final dos anos 70 até 1984, corresponde à maioria de seus primeiros livros⁷ de poesia da geração mimeógrafo dos anos 1970. Nesse período Waldo Motta escreve poemas que remetem, de forma lírica e homoerótica,

6 Essas e outras informações a respeito de Waldo Motta podem ser encontradas em seu blog pessoal. Disponível em: <https://waldomotta.blogspot.com/>. Acesso em: 5 set. 2023.

7 Tais como *Pano rasgado* (1979), *Os anjos proscritos e outros poemas* (1980, em parceria com Wilbert R. Oliveira), *O signo na pele* (1981), *Obras de arteiro* (1982), *As peripécias do coração* (1982) e *De saco cheio* (1983).

ao seu cotidiano, no qual poesia e vida seguem juntas, de modo que a intimidade se torna matéria poética.

A segunda fase, de 1984 a 1996, está relacionada à sua escrita poética durante o período em que esteve na UFES, com a publicação do livro *O salário da loucura* (1984) e que, segundo Caldeira (2008-2009), não é considerado por outros pesquisadores enquanto obra que estabelece um marco na criação poética de Waldo, mas que seria encarada como o amadurecimento das experiências do poeta. Nesta fase, Motta apresenta uma estética que oscila entre o sutil e o vulgar, o culto e o coloquial, o clássico e o escrachado, versando igualmente sobre a homossexualidade masculina.

Em sua última fase, de 1996 em diante, Waldo publica uma obra de grande impacto no cenário literário brasileiro contemporâneo: o livro *Bundo e outros poemas*, de 1996, que concorreu ao Prêmio Jabuti em 1997. Nesse livro, seguindo uma proposta mística, Motta desenvolve o tema da identificação do ânus a um símbolo divino, temática que será retomada na obra *Terra sem mal – um mistério bufante e deleitoso*. As duas obras em questão são marcadas pelo enaltecimento dessa parte do corpo – normalmente tão depreciada – e por sua elevação à categoria divina, sendo ela objeto de uma experiência mística que conduz ao êxtase.

Eis o cu, centro do corpo, agora visto como o centro de tudo. Se em *Bundo e outros poemas* o cu se torna Deus, em *Terra sem mal* ele é identificado ao

paraíso indígena, um local em que a sexualidade e o êxtase místico se encontram presentes. Segundo Leal (2021, p. 150), “a descoberta desse lugar implica no abandono das grandes utopias, daí talvez o tom jocosso, irônico, que atravessa o livro do início ao fim, pois não caberia ali nenhum registro grandiloquente”. É interessante notar as transformações a que o símbolo do ânus é submetido nessas duas últimas obras de Motta, o que nos faz supor que o cu é uma imagem em constante fluxo na poética waldiana.

Por meio dessa interpretação, o poeta dá lugar a uma tese homoerótica e escatológica de que a Terra sem mal não se encontra à frente, mas atrás, nas entranhas do corpo humano, isto é, no próprio cu. Partindo dessa questão das migrações guarani, Motta fala de um problema existencial que aflige o ser humano, que é o fato de estar em busca da plenitude, como podemos observar em alguns trechos do poema “Assim disse o Trovão”, um dos mais emblemáticos de *Terra sem mal – um mistério bufante e deleitoso*:

[...]
Não adianta buscar
qualquer paraíso ou céu
longe ou fora de vós.
[...]
Eis o que diz Rudá:
meu querido Kwaí,
chega de andar atrás
do que está atrás de ti.
[...]

A Terra sem mal que buscas
o paraíso que sonhas
sempre esteve em ti mesmo,
está em tuas entranhas
[...]
em vós mesmos achareis
a própria Terra sem mal

(MOTTA, 2015, p. 30-301).

Devemos notar que esse poema trata das instruções, dadas após as invocações e súplicas de um pajé por “Trovão” (referência a Tupã), de uma nova localização para se chegar à Terra sem mal. Essas instruções são repassadas pelo pajé ao personagem Kwaí. Retomando as falas de Nimuendaju (1987) e Clastre (1978) em seus estudos etnográficos, a figura indígena responsável por interpretar e transmitir profecias como essa é o pajé – sujeito que interpreta a crença na *Yvy marã'ey*.

No livro de Motta, esse paraíso de que fala o pajé não se encontra “longe ou fora de vós” (MOTTA, 2015, p. 30), mas nas entranhas do corpo humano, ou seja, no cu, símbolo homoerótico e escatológico por excelência, e que pode ser observado no poema citado anteriormente. Na sexta estrofe, Rudá, o deus do amor para os Tupi-Guarani, é referido pelo pajé como um dos comunicadores das instruções proféticas rumo à Terra sem mal: “Eis o que diz Rudá:/ meu querido Kwaí,/ *chega de andar atrás/ do que está atrás de ti*” (MOTTA, 2015, p. 31, grifo nosso).

A palavra “atrás” é um advérbio de lugar comumente utilizado para dizer que algo ou alguém está na posição posterior ou inferior, mas também serve para dizer que se está em busca, na perseguição, à procura de algo ou alguém. Nesse sentido, Waldo joga com o duplo significado do termo “atrás”, apontando para a busca do paraíso no corpo humano. Podemos perceber isso também nos seguintes versos: “Buscai-o *dentro de vós*” (MOTTA, 2015, p. 31, grifo nosso); e “A Terra sem mal que buscas/ o paraíso que sonhas/ *sempre esteve em ti mesmo,/ está em tuas entranhas*” (MOTTA, 2015, p. 31, grifo nosso).

É importante destacar uma característica peculiar da *Terra sem mal* de Motta: em nenhum momento do livro o poeta utiliza a palavra *cu*. Por meio de uma linguagem alusiva, o *cu* é referido com a ajuda de sinônimos relacionados às suas características geométricas, anatômicas, biológicas, sexuais, eróticas etc. Waldo nunca assume expressões escrachadas para falar das entranhas do corpo humano, preferindo outras mais instigantes para o pensamento, por meio de um falar mais enigmático, como se imagina ser a interpretação de um sonho profético, já que aparentemente era dessa forma que os pajés tinham contato com suas divindades, segundo Nimuendaju (1987) e Clastre (1978). Observa-se também a utilização de palavras de origem tupi na décima segunda e décima terceira estrofes do poema “Assim disse o Trovão”:

[...]
É exatamente ali
no cume do ybyty,
que produz o tepoty,
no buraco do tumbly.

Em riba do apuã,
na lapa do tepitã
eis o nosso santuário,
eis a tenda do pajé,
eis o templo do xamã.
(MOTTA, 2015, p. 32).

De acordo com o *Dicionário Tupi (antigo)-Português* (1987), organizado por Moacyr Ribeiro de Carvalho, *ybyty* ou *ybytyra* significa “[...] monte, serra, montanha” (CARVALHO, 1987, p. 304). Já a expressão *tepoty* quer dizer “[...] excremento, fezes” (CARVALHO, 1987, p. 293), significado que, na obra de Waldo Motta, está associado à escatologia. É interessante observar que a escatologia diz respeito ao fim último de todas as coisas, tanto a nível cataclísmico quanto fecal. Esta relação é também um dos pontos a partir do qual Leal orienta a discussão no seu referido artigo: “Nesse momento, interessa-me pensar a questão propriamente escatológica, em seu duplo sentido, apontando tanto para o fim do mundo como para o “lugar último” do corpo, lugar de excreção e também de prazer, relacionado à coprologia” (LEAL, 2021, p. 144).

Ainda no mesmo dicionário organizado por Carvalho, o termo *apuã* possui um significado semelhante

ao de *ybyty*: “Substantivo: montão, monte. Adjetivo: arredondado, esférico, redondo. Amontoado, pontudo” (CARVALHO, 1987, p. 32). É preciso observar que o substantivo “monte” faz uma referência bastante direta às nádegas. Já os adjetivos “arredondado” e “esférico” aludem à forma do círculo. Essa figura se encontra de forma substancial no universo e pode ser representada por inúmeras imagens, especialmente pela do ânus, esse centro do corpo. O significado dos termos *tumby* e *tepitã*, entretanto, não foram localizados no referido dicionário organizado por Carvalho (1987), mas supõe-se que também tenham relação direta com o símbolo do ânus.

Nos três últimos versos da décima terceira estrofe do mesmo poema, pode-se perceber outros termos que partem do mesmo princípio erótico, porém utilizando termos da língua portuguesa: “eis o nosso *santuário*,/ eis a *tenda do pajé*,/ eis o *templo do xamã*” (MOTTA, 2015, p. 32). Há uma conexão entre as expressões utilizadas por Waldo, pois todas sugerem uma relação entre o sagrado e profano, entre escatologia e religião: o cu é muito mais que uma condição divina; ele representa um lugar santo, terra de leite e mel, Terra sem mal. Esse é um dado de grande relevância, pois percebemos que o símbolo do ânus ganha, na obra de Motta (2015), uma aura de êxtase místico. Não queremos dizer que o cu deixe de ser obsceno, mas sua obscenidade é enaltecida, de modo

que ele se torna um meio de elevação espiritual, ainda que seja um símbolo fescenino, cercado de malícia.

Podemos perceber um exemplo desse enaltecimento na segunda estrofe do poema “Assim fala o pajé”, quando o profeta se pronuncia, chamando seu povo para seguir rumo à terra prometida:

[...]
sigamos para o lugar
onde maldade não há;
fujamos da terra má
para a terra sem mal,
nosso lar celestial
[...]
Nestes montes,
nestes vales,
nestas fontes,
teremos vida abundante
e venceremos a morte
(MOTTA, 2015, p. 42-43).

A Terra sem mal à qual Motta se refere se diferencia da crença guarani por não se encontrar à frente, mas atrás do corpo humano, permanecendo, porém, como um lugar “onde maldade não há” (MOTTA, 2021, p. 42), um “lar celestial” (MOTTA, 2021, p. 42). Segundo o pajé, nessa terra “teremos vida abundante/e venceremos a morte” (MOTTA, 2015, p. 43). O projeto poético de Waldo não é inovador apenas em relação aos temas de que trata – que nascem de seus estudos com a língua e a cultura tupi-guarani –, mas também porque propõe a renovação da poesia ao buscar no-

vos meios de expressão, unindo o chulo ao erudito. O que se percebe é uma linguagem coloquial, segundo Leal (2021), que reforça o deboche por meio do resgate da tradição, valendo-se de artifícios poéticos populares da lírica portuguesa que foram muito utilizados na composição de versos satíricos. A respeito dos métodos de composição presentes em *Bundo e outros poemas*, as palavras de seu autor, mordazes no dizer, se não são óbvias, ao menos são certas:

A repetição faz parte de minha fórmula educacional e está presente em minhas aulas, palestras e em meus textos. Com ela, enfatizo, corroboro, multiplico e universalizo a minha mensagem, “pão excrementício” do banquete escatológico. Mastigando, ruminando informações de culturas diferentes, vou devorando os véus verbais que encobrem o Olho onividente, promovendo a Revelação prometida. Sempre gostei de comer clichês e cagar poesia. O chulo e o erudito me regalam, e o coloquial é minha fala (MOTTA, 1996).

Do mesmo modo, em um trecho de uma entrevista concedida pelo poeta e citada no texto “Não mais, nada mais, nunca mais. Poesia e tradição moderna” (1998), de Raul Antelo, o autor encara sua poesia como

apocalíptica e escatológica. Apocalíptica no sentido de que eu me proponho a revelar segredos do âmbito da religião, da magia, do esoterismo. E escatológica porque tem a ver com o sentido léxico da palavra: retransmito em minha poesia uma noção de fim de ciclo histórico, que pode perfeitamente coincidir com o fim

dos tempos preconizados pelo cristianismo e profetas bíblicos. Mas minha poesia é escatológica também porque está ligada à fecalidade. Ela é uma poesia terminal, fala de nossas entranhas, daquele lugar onde todas as coisas têm início e onde, no final das contas, todas as coisas vão parar... O cu. Entendo que o cu é realmente o epicentro de todos os fenômenos. Para ser mais preciso, trata-se do cóccix, que está localizado exatamente no centro do corpo. Deus está no cu porque no cu está o centro do calor do nosso ser (MOTTA apud ANTELO, 1998, p. 39).

Poderíamos encarar essa proposta escatológica e homoerótica, segundo Antelo, como um estilo que se volta “contra a experiência dos modernistas, antropofágica [...]” (ANTELO, 1998, p. 39), isto é, não pratica a devoração do outro para produzir um corpo; parte de um princípio diferente: a coprofagia. Waldo propõe a devoração não apenas do cu, mas do que dele advém, ou seja, a merda; aquilo que é expulso do corpo torna-se um prato cheio para a poética waldiana. Não podemos esquecer que a fecalidade é uma função natural do corpo e a devoração das fezes poderia ser encarada como uma forma de religação à natureza, uma maneira de entrar em contato com nossa ancestralidade, com a terra e com Deus. De acordo com Motta (apud ANTELO, 1998, p. 39):

Deus se confunde com a merda... Primeiro porque a merda pode ser considerada a lama primordial. A merda, na verdade, já é a síntese de tudo aquilo que nós comemos e aquilo que comemos vem da terra, onde as coisas mortas se decompõem, viram merda, viram

lama. E no nosso organismo, esse alimento vira merda de novo num processo eterno... É Deus que come, na verdade, quando nós comemos. E quando estamos cagando, cagamos Deus. Aquilo ali é a matéria-prima que vai alimentar outras formas de vida, vegetais, animais etc. Enfim, a cadeia não se interrompe. Então, Deus se confunde com o escatológico, muitas vezes....

George Bataille (1987, p. 126), em seu livro *O erotismo*, comenta que “[...] a violência é desregramento e o desregramento identifica-se com a fúria voluptuosa que a violência nos dá”. Acreditamos que essa violência da qual Bataille nos fala em seu livro pode ser relacionada ao cu por seu caráter obsceno, chocante, capaz de ferir o pudor e a moral de um determinado sujeito ou grupo. Essa característica, muitas vezes, é tomada como um tipo de desregramento, um furor que vai contra o que é minimamente aceito como decente. A imagem do cu é violenta por significar algo incorreto, inadequado, desregrado, que deve se manter escondido, renegado.

Por estar relacionado à fecalidade – esse aspecto íntimo e fisiológico que os “bons costumes” preferem ignorar – o cu representa uma certa violência e deve ser execrado. Segundo Bataille, em seu livro *O ânus solar* (2007), o cu representa o retorno à nossa animalidade ou, como afirma Antelo (1998), essa atração pelo ânus faz com que nos confundamos com ela. De acordo com Bataille, a prática sexual que elege o cu como objeto de desejo muitas vezes é encarada como um desvio, mas nada justifica “[...] negar a pos-

sibilidade de alcançar por esse método estados de puro êxtase” (BATAILLE, 1987, p. 160).

No entanto, essa atração pelo cu, principalmente no sentido homoerótico, configura, ainda hoje, uma atividade excluída socialmente da vida humana, comumente considerada perversa, estranha e repugnante. Nesse sentido, o cu é visto como algo sujo, escandalosamente obsceno, encarado como um símbolo da nossa animalidade, mas que não deixa de ser objeto de uma intensa atividade erótica. Bataille pensou justamente essa dinâmica que faz com que um objeto considerado repulsivo possa também despertar um grande fascínio:

A importância da exclusão social pode ser expressa com as seguintes afirmações: quando um conjunto homogêneo expulsa uma das suas partes confere-lhe um caráter repugnante e aterrorizador e, ao mesmo tempo, um brilho que cega. A vida humana só é valorizada e irreduzível à indiferente homogeneidade dos conceitos racionais devido a qualificações subjectivas (nojo ou fascinação) que resultam dos actos arbitrários de expulsão (BATAILLE, 2007, p. 26).

A civilização não matou nem calou o cu: apenas evitou seu brilho, adotando parâmetros em relação ao que é definido como “normal”. Fora dessa medida, qualquer outro saber ou constatação representa algo perverso, perigoso e nocivo que precisa ser expurgado. Bataille chama atenção para os processos evolutivos que “esconderam” o cu, fazendo com que essa

parte do corpo dificilmente possa ser vista, ao contrário do que acontece com os símios, por exemplo, em que o ânus se encontra exposto de forma protuberante, apenas protegido pela cauda do animal:

O ânus humano está profundamente retirado no interior das carnes, na fenda das nádegas, e só é saliente na posição agachada e de excreção. Nas condições normais todo o potencial de desenvolvimento, todas as possibilidades de libertação de energia só encontraram via aberta para as regiões superiores, vizinhas do orifício bucal, para a garganta, o cérebro e os olhos (BATAILLE, 2007, p. 61).

Quando exposto à luz, o cu assume a dimensão obscena a que normalmente é associado. Enquanto há aqueles que preferem deixar o cu em seu lugar, escondido, voltado apenas para suas funções fisiológicas, há os que o procuram para além disso: tateiam-no, penetram-no, transformam-no em sua morada, casa do prazer e da liberdade onde o fogo os aquece; templo do sol onde o raio solar os mantém vivos.

Bataille (1987, p. 72) afirma que o erotismo é um fenômeno que “[...] deixa entrever o avesso de uma fachada cuja aparência correta nunca deve ser desmentida: no avesso revelam-se sentimentos, partes do corpo e maneiras de ser de que temos habitualmente vergonha”. O cu é temido, desprezado, condenado. Falar da sexualidade relacionada a essa parte do corpo desperta velhos tabus no mundo masculino, principalmente quando nos referimos ao estereóti-

po do homem machista, misógino, sexista, lgbtfóbico etc. Para esse homem, perceber o ânus como fonte de prazer sexual é algo intolerável. A penetração no ânus está associada à submissão, papel que no imaginário masculino é destinado somente à mulher e aos homossexuais. De todo modo, vale lembrar que estamos falando de uma das zonas do corpo humano com a maior presença de terminações nervosas, o que torna o cu uma zona erógena para além de sua função fecal.

A relação entre o mito da *Yvy marã'ey* e a tríplice concepção – religiosa, homoerótica e escatológica – da Terra sem mal na poesia de Waldo Motta levanta muitas questões, principalmente na associação do sagrado com o profano, em que o cu se torna um objeto de prazer e, ao mesmo tempo, um elemento que permite transcender o corpo por meio de uma experiência de êxtase místico decorrente da sexualidade vivida em sua plenitude.

A partir das considerações feitas neste artigo, acreditamos que o cu, na poética de Motta, não seria exatamente a porta de entrada para a redenção humana, como sugere Ademir Demarchi, prefaciador do livro *Terra sem mal*, mas certamente seria o objeto de uma jornada de autoconhecimento e libertação do sujeito. Talvez a poesia do poeta capixaba esteja dentro dos termos apontados por Leal em seu supracitado artigo, quando afirma que a poesia é capaz de nos motivar a transformar nossos valores, chamando-nos a atenção “[...] para a necessidade de percebermos o

mundo à nossa volta e de nos importarmos com ele, de forma a reinventarmos o nosso modo de habitar a terra” (LEAL, 2021, p. 151).

Trata-se, talvez, do resgate do *ridendo castigat mores*, expressão latina que significa “rindo se corrigem os maus costumes”. Por trás do riso, no entanto, percebemos que Waldo propõe ressignificarmos a imagem do cu, de modo a reconfigurarmos o *modus operandi* da sociedade contemporânea, que parece ter se afastado de seu passado, de sua ancestralidade, de sua natureza. A busca pela *Yvy marã’ey* na obra de Motta é a saga para fortalecer a nossa relação mística com a Terra, para reconectarmos-nos com o êxtase da vida. Afinal, “ali é o fim do mundo e/o princípio de tudo” (MOTTA, 2015, p. 48), versos do poema “Aquele subido monte”, em que o poeta e seu personagem pajé se tornam um só, uma só voz, que nos orienta a nos tornamos parte dessa busca, não de paz ou descanso, mas de combate ao mal que se faz na e à Terra.

REFERÊNCIAS

- ANTELO, Raul. Não mais, nada mais, nunca mais: poesia e tradição moderna. In: PEDROSA, C. (org.). *Poesia hoje*. Niterói: Editora da UFF, 1998. v. 1, p. 27-45. (Coleção Ensaios, 13).
- BAPTISTA, Josely Vianna. *Roça barroca*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

BAPTISTA, Josely Vianna. *Terra sem mal: com rolanças e mergulhos pelos divinos roteiros secretos dos índios Guaraní*. Primeiro de Maio: Mirabilia, 2005.

BATAILLE, Georges. *O ânus solar (e outros textos do sol)*. Trad. Aníbal Fernandes. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Trad. Antônio Carlos Viana. Porto alegre: L&PM, 1987.

CALDEIRA, Rodrigo Leite. Waldo Motta: poesia, crítica e problema. *Contexto*, Vitória, n. 15-16, p. 334-345, 2008-2009.

CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. *Dicionário Tupi (antigo) Português*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1987.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

DEMARCHI, Ademir. O caminho da Terra sem mal. In: MOTTA, Waldo. *Terra sem mal: um mistério bufante e deleitoso*. São Paulo: Patuá, 2015.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *A primeira história do Brasil: história da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

JECUPÉ, Kaká Werá. *Todas as vezes que dissemos adeus*. 2. ed. São Paulo: Triom, 2002.

MENDES JÚNIOR, Rafael. *A terra sem mal: uma saga guarani*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2021.

LEAL, Izabela. Perspectivas da “Terra sem mal” na poesia contemporânea. *Alea: Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 139-153, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/alea/article/view/47574/25655>. Acesso em: 15 jan. 2022.

MOTTA, Waldo. *Bundo e outros poemas*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

MOTTA, Waldo. *Terra sem mal: um mistério bufante e deleitoso*. São Paulo: Patuá, 2015.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Gua-*

rani. Trad. Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1987.

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil: 1549-1560*. (Cartas Jesuíticas I). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

RIBEIRO, Darcy. Uirá vai ao encontro de Maíra: as experiências de um índio que saiu à procura de Deus. In: RIBEIRO, Darcy. *Uirá sai à procura de Deus: ensaios de etnologia e indigenismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

RIBEIRO, Darcy. Advertência. In: RIBEIRO, Darcy. *Uirá sai à procura de Deus: ensaios de etnologia e indigenismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

SÁ, Lúcia. *Literatura da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.