

Ano 11, Vol XXI, Número 2, Jul-Dez, 2018, Pág.12-25.

PAISAGENS SAGRADAS: CONFLITOS EM TORNO DE TERRITÓRIOS SAGRADOS AMERÍNDIOS

Sacred Landscapes: Representations and Conflicts About Native American Sacred
Territories

Oestes Jayme Mega

Resumo: Este artigo explora as relações existentes entre mitologia, etnicidade e paisagem. São apresentados alguns exemplos de paisagens sagradas para alguns povos ameríndios das Américas do Norte, Central e do Sul. Entretanto, ênfase foi colocada sobre as paisagens sagradas habitadas ou reivindicadas pelos Mbyá-Guarani das regiões sul e sudeste do Brasil. Também tratamos das questões relacionadas ao etnocídio e ao processo de “dessacralização” de paisagens ameríndias. Por fim, são apresentadas algumas reflexões a respeito dos danos sociais e ambientais causados pela “mercadorização” das paisagens sagradas.

Palavras-chave: Paisagens Sagradas, Mitologia, Ameríndios

Abstract: This article explores the existing relations among mythology, ethnicity and landscape. Some examples of sacred landscapes to some native american peoples of North, Central and South Americas are presented. Nevertheless, emphasis was put in the sacred landscapes inhabited or demanded for the Mbyá-Guarani indians of the south and southeast regions of Brazil. We also treat about the questions related to the ethnocide and the process of “desacralization” of native american landscapes. Some reflections about the social and environmental damages caused by the “commodification” of the sacred landscapes.

Keywords: sacred landscapes, mythology, Amerindians

Introdução

O processo de invasão e colonização do continente americano pelos europeus causou grandes abalos não só nas estruturas sociais dos povos indígenas, mas também em suas estruturas cosmológicas. Tais abalos se refletiram nas diferentes mitologias indígenas, principalmente por terem de incorporar um novo elemento ao cosmos. Da mesma maneira que os europeus tentaram encaixar os recém-descobertos ameríndios em sua mitologia, concedendo a eles papéis que se encaixavam na crença cristã tais como a de serem descendentes das dez tribos perdidas de Israel (BARRETO, 1999-2000), os ameríndios também encaixaram os recém-chegados em suas mitologias, fazendo-os

serem, por vezes, Quetzalcoatl¹ em seu retorno, ou algum outro personagem mítico de grande importância. O encontro inusitado entre europeus e ameríndios teve como produto a necessidade, por parte de todos os lados envolvidos neste encontro, de uma reelaboração mítica a fim de dar lugar aos novos membros do cosmos. Entretanto, os ameríndios sofreram não só com os abalos em suas estruturas míticas. Algo muito mais palpável também foi abalado pela presença cada vez mais constante e numerosa dos europeus: a posse das paisagens míticas, que também podemos chamar de paisagens sagradas.

As paisagens sagradas estão presentes em diversas mitologias por todo o mundo, sendo este um dos temas mais repetidos em várias delas. Elas já foram motivos de guerras e tensões políticas tais como as cruzadas e conflitos entre árabes e israelenses pela posse de Jerusalém, cidade considerada sagrada por três religiões². Elas continuam sendo fontes de inspiração religiosa para milhões de pessoas em todo o mundo que organizam grandes migrações e viagens para estarem em contato mais próximo com o divino. Assim, todos os anos, milhares de muçulmanos se dirigem à cidade de Meca³ a fim de realizarem um dos requisitos da religião islâmica (o Hajj)⁴. Os gregos antigos consideravam o monte Olimpo como sendo a morada dos deuses e, portanto, um lugar carregado de sacralidade e de enorme importância para a definição da identidade étnica helênica. Poderíamos descrever milhares de exemplos tanto antigos como atuais de paisagens sagradas reverenciadas por diversos povos. Tais relações entre identidade étnica, mitologia e paisagem são elementos de grande importância não só para a antropologia, mas também para a arqueologia, a história e a geografia.

As paisagens sagradas têm forte presença nas mitologias ameríndias. Por todo o continente americano é possível encontrar um grande número de territórios que são considerados sagrados por diferentes povos. Tal característica sagrada faz destas terras um importante definidor de identidades étnicas. Há muitas formas pelas quais podemos conceituar estes espaços sagrados. Neste artigo nos utilizamos da abordagem utilizada no *Handbook of Native American Mythology*:

¹ Divindade de grande importância na mitologia asteca

² Judaísmo, cristianismo e islamismo

³ Cidade situada na Arábia Saudita e considerada sagrada pelos muçulmanos.

⁴ Migração que todo muçulmano deve fazer ao menos uma vez em sua vida para a cidade de Meca.

Muitos mitos falam de lugares sagrados. Estes são lugares onde eventos específicos aconteceram no passado distante e que possuem significado espiritual atual ou são lembrados porque o evento mudou a maneira como os humanos vivem ou interagem com este mundo.⁵ (BASTIAN e MITCHELL, 2004. p. 36)

Entretanto, devido às circunstâncias atuais pelas quais passam os povos ameríndios (circunstâncias essas que ameaçam não só a sobrevivência física, mas também cultural de muitos povos ao colocarem, frente a frente, as reivindicações dos povos indígenas por seus territórios tradicionais de um lado, e os interesses capitalistas de agências governamentais, latifundiários e demais agentes de outro) estas paisagens sagradas também podem ser vistas como catalizadoras de tensões políticas e sociais crescentes que demandam um maior entendimento da questão por parte de amplo leque de profissionais acadêmicos tais como: antropólogos, arqueólogos, historiadores, juristas, geógrafos e cientistas sociais.

Abaixo apresento um pequeno apanhado de algumas paisagens sagradas para os povos indígenas das Américas do Norte, Central e do Sul a fim de termos uma compreensão de que os conflitos entre as diferentes sociedades nacionais e os povos indígenas pela manutenção ou recuperação de paisagens sagradas constitui um elemento comum em todo o continente americano. Este pequeno apanhado foi extraído do livro *Beyond Belief: Linking Faiths and Protected Areas to Support Biodiversity Conservation* (DUDLEY et al, 2005). Mais adiante apresento um pequeno apanhado de algumas paisagens sagradas indígenas no Brasil a fim de particularizar mais a questão.

Como exemplos de paisagens sagradas indígenas na América do Norte podemos citar a floresta nacional do Coconino, nos EUA, onde se localizam os picos San Francisco, que são considerados sagrados para um conjunto de treze povos indígenas da região, entre eles os Navajos, que utilizam o local para a coleta de plantas medicinais e também para agradecerem os espíritos que são reverenciados por este povo indígena (DUDLEY et al, 2005, p. 64). Outro exemplo na América do Norte é a reserva Wirikuta, localizada no México, e que é considerada sagrada para o povo Huichol. Em Wirikuta se localiza um lugar chamado Cerro Quemado, onde os Huichol acreditam ter

⁵ Tradução minha do texto original: Many myths tell of sacred places. These are locations where specific events took place in the distant past that have spiritual meaning for today or are remembered because the event changed the way humans live or interact with this world.

sido o lugar onde seus ancestrais testemunharam o nascimento do sol (DUDLEY et al, 2005, p. 56).

Na América Central podemos citar alguns exemplos tais como o do parque Kuna, localizado no Panamá e que é considerado sagrado para os povos indígenas da região. Segundo a cosmologia destes povos, as florestas são lares de espíritos que podem se tornar agressivos caso estas florestas sejam destruídas (DUDLEY et al, 2005, p. 56). Outro exemplo pode ser encontrado na Guatemala, onde as ruínas Maias de Tikal são consideradas sagradas para os Maias atuais, que ainda celebram nestas ruínas seus rituais (DUDLEY et al, 2005, p. 55 - 56).

Também na América do Sul encontramos inúmeras paisagens sagradas. Estes lugares carregam uma forte carga mítica expressa num conjunto complexo de narrativas que desenvolvem temas tais como a da origem do mundo ou a da origem de determinado povo. O lago Titicaca, por exemplo, é considerado como o berço não só da humanidade como também do império Inca (DUDLEY et al, 2005, p. 58). Um exemplo interessante de paisagem sagrada é o parque nacional Lanin, localizado na Argentina e que é um lugar de veneração para os índios Mapuche. Segundo a mitologia Mapuche, uma divindade ficou enfurecida pelo fato de que os veados estavam sendo demasiadamente caçados. Esta divindade, chamada Pillán, acordou o vulcão que há no monte Lanin, o que causou pânico aos habitantes do entorno. Após uma consulta a um xamã, os habitantes do entorno do vulcão resolveram que deveriam sacrificar a filha mais nova do chefe de uma aldeia, lançando-a na cratera do vulcão. Um jovem recebeu a missão de levar a criança ao topo da montanha e realizar o sacrifício. Entretanto, assim que chegou ao topo da montanha, um condor capturou a menina e a lançou na cratera do vulcão que, a partir de então, permanece adormecido (DUDLEY et al, 2005, p. 53).

O pequeno relato mítico descrito acima indica que para analisarmos a questão das paisagens sagradas indígenas temos que nos adentrar na questão dos mitos indígenas. Os mitos estão presentes em várias questões dos povos indígenas atuais. Por muito tempo o "discurso" indígena foi esquecido ou repudiado no que se referia às suas próprias origens ou mesmo sobre questões mais práticas como a posse de territórios tradicionais. Entretanto, tal situação começa a mudar, gerando a necessidade de um

maior entendimento sobre as relações entre identidade étnica e mitologia, assim como, em alguns casos, entre identidade étnica, mitologia e território. A citação abaixo relata um caso onde estas ligações foram decisivas para assegurar direitos a alguns povos indígenas da América do Norte.

O papel e a importância da mitologia nos assuntos Nativos tem se expandido em tempos recentes, tornando-se numa espécie de documento para revivência cultural e um mecanismo que os Nativos Americanos têm usado para justificar seus direitos às terras tradicionais, alcançar paridade econômica e recuperar os restos humanos e certos itens culturais apoderados por instituições culturais e agências governamentais não-nativas. Em 1997, como resultado de uma pressão pelos Gitksan, a suprema corte do Canadá reconheceu o mito do urso da costa noroeste como evidência que sustentava seus clamores a aproximadamente 22.000 milhas quadradas de terra na Colúmbia Britânica. Embora os Gitksan não assegurassem de fato direitos sobre as terras que eles solicitavam, esse caso estabeleceu que tradições orais devem ser consideradas nestes casos. Em 1998, os Estados Unidos reconheceram o Indian Gaming and Regulatory Act, que criou um quadro jurídico que governa os numerosos empreendimentos de caça indígenas que emergiram em décadas recentes nas terras indígenas tradicionais, os direitos para este uso têm sido afirmados nos julgamentos usando tradições orais. Alguns procedimentos têm sido usados para financiar museus e centros culturais onde a história indígena tem sido teatralizada. A lei de proteção e repatriação dos sepultamentos nativos americanos foi sancionada em 1990. Esta lei explicitamente afirma que tradições orais podem ser usadas para justificar a repatriação de itens materiais dos sepultamentos e restos humanos⁶ (BIERHORST, 2002, 234–237 Apud BASTIAN e MITTCHEL, 2004: 30)

No território brasileiro encontramos um grande número de paisagens sagradas que, infelizmente, nem sempre são reconhecidas pelas autoridades. Estas paisagens constituem o palco de conflitos entre os povos indígenas e determinados setores da sociedade nacional. Podemos citar alguns exemplos de paisagens sagradas indígenas em território brasileiro. O Morená, localizado no parque indígena do Xingu e que é um lugar sagrado para os índios Kamaiurá (CARVALHO, 2006. p. 10), o Tumucumaque,

⁶ Tradução minha do texto original: The role and importance of mythology in Native affairs has expanded in recent times, becoming a charter for cultural revival and a mechanism Native Americans have used to justify their rights to traditional lands, achieve economic parity, and repossess human remains and certain cultural items held by non-native cultural institutions and government agencies. In 1997, as the result of a suit pressed by the Gitksan, the Supreme Court of Canada recognized the Northwest Coast Bear Mother myth as evidence in support of their claim to roughly 22,000 square miles of land in British Columbia. Although the Gitksan did not actually secure rights to the land they sought, this case established that oral traditions must be taken into consideration in such cases. In 1988, the United States passed the Indian Gaming and Regulatory Act, which created the jurisdictional framework that governs the numerous Indian gaming enterprises that have emerged in recent decades on traditional Indian lands, the rights to some of which have been affirmed in court using oral traditions. Some proceeds have been used to finance museums and cultural centers where Indian history has been dramatized. The Native American Graves Protection and Repatriation Act, passed in 1990, explicitly states that oral traditions may be used in support of repatriation of grave goods and human remains.

localizado no estado do Amapá e cujo nome significa: "a rocha no topo da montanha que simboliza a luta entre os espíritos e os xamãs" (DUDLEY et al, 2005. p. 54), o Noçoquém, lugar sagrado dos índios Sateré-Mawé, localizado entre os rios Waikarupá e Andirá (YAMÃ, 2007. p. 52) considerada a terra natal do guaraná, fruto considerado pelos mesmos índios como tendo origem sagrada (BOTELHO e WEIGEL, 2011. p. 725). O mito do guaraná contado pelos Sateré-Mawé está relacionado com a origem desta etnia que ainda hoje vive na região da divisa entre os estados do Amazonas e Pará.

As paisagens receberam, e continuam recebendo, diferentes significados simbólicos. Cada paisagem é, por assim dizer, um palimpsesto de significados que, quando analisados, nos permitem entender melhor as culturas que viveram ou ainda vivem nas paisagens estudadas. Uma das formas de atribuição de significados simbólicos às paisagens se dá por via da elaboração de relatos míticos assim como pode deixar marcas materiais identificáveis pela pesquisa arqueológica. Tais marcas assumem diversas naturezas tais como: megálitos, sítios cemitérios, grandes concentrações de arte rupestre, geoglifos e ruínas. O território brasileiro é rico nestas manifestações arqueológicas. Os geoglifos do Acre e do Amazonas, os megálitos do Amapá, os sítios cemitério que abundam em todo o país, as grandes concentrações de arte rupestre que são abundantes em lugares tais como a Serra da Capivara, no Piauí, as ruínas jesuíticas do sul do Brasil, etc. Estas marcas materiais são indicadoras de uma forma de compreensão das paisagens em que estão inseridas. Desta forma, entendemos a paisagem como um espaço geográfico utilizado não apenas em seu sentido econômico, mas também como espaço construído e apreendido simbolicamente onde, a partir desta significação simbólica, constituem-se relações sociais que deixam marcas perceptíveis pelas pesquisas antropológicas e arqueológicas. O estudo da sincronia e da diacronia das significações simbólicas atribuídas aos espaços pode revelar aspectos importantes das relações sociais existentes entre os povos povoadores destes espaços.

A proposta deste artigo é mostrar as profundas relações que alguns povos desenvolveram com algumas paisagens e como tais paisagens são fundamentais para a sobrevivência física e espiritual destes povos. Como estudo de caso apresento as relações que os Mbyá-Guarani desenvolveram com algumas paisagens localizadas nas regiões sul e sudeste do Brasil.

Os Mbyá-Guarani e Suas “Paisagens Sagradas”

Os Mbyá-Guarani constituem um grupo indígena que habita os atuais territórios do Brasil, Paraguai, Uruguai e Argentina. No Brasil, os Mbyá-Guarani habitam, sobretudo, as regiões sul e sudeste do país, embora alguns poucos indivíduos Mbyá possam ser encontrados em outras regiões brasileiras (LITAIFF, 1996). É um grupo cujo idioma pertence ao tronco Tupi-Guarani e que possui como uma de suas principais características a mobilidade de seus membros através de suas diferentes localidades de habitação, que são conhecidas como *tekoá*. Os Mbyá-Guarani, de modo geral, referem-se aos lugares onde habitam como sendo lugares onde podem praticar seus costumes. Entretanto, desde a ocupação de seu território tradicional por colonos europeus, que fizeram grandes transformações na flora e fauna que acabaram por descaracterizar as paisagens tradicionais dos Mbyá-Guarani, os lugares propícios para se praticar os costumes Mbyá têm diminuído significativamente. Para que um lugar seja considerado uma *tekoá*, ele tem que atender a alguns requisitos ambientais de grande importância para o Mbyá. Um dos mais importantes requisitos ambientais é a presença de vegetação nativa. As áreas que ainda possuem matas nativas são consideradas de grande importância para este povo indígena. Alguns elementos da flora são bastante valorizados e constituem parte do que os Mbyá consideram como área que possui condições ambientais favoráveis para estabelecer uma *tekoá*. Entre estes elementos da flora podemos citar o *pindó*, uma espécie de palmeira, e também a taquara, espécie de bambu muito usada para a confecção de objetos e para a construção da casa de reza, que os Mbyá denominam de *Opy*, e que constitui um elemento essencial na organização social Mbyá-Guarani.

Só é possível entender a territorialidade Mbyá-Guarani quando se compreende alguns aspectos da mitologia deste povo indígena. Há uma ligação muito forte entre a mobilidade característica dos Mbyá e suas narrativas míticas que possuem como cenário alguns pontos das paisagens que os Mbyá consideram como sendo parte de seu território tradicional. Os aspectos mitológicos do território tradicional Mbyá-Guarani já foram analisados por diversos autores. Sobre as relações que eles possuem com seu território tradicional pode-se dizer:

Esse território se consubstancia e delinea em princípios míticos e cosmológicos, referências sócio-históricas, ambientais e temporais que se

inter-relacionam. É, portanto, cartografia que espelha cosmografia, cosmologia e mitologia em constante desdobramento e atualização, pois "Cosmologias e seus mitos associados são produtos e são meios da reflexão de um povo sobre sua vida, sua sociedade e sua história. Expressam concepções e experiências. Constroem-se e reconstroem-se ao longo do tempo, dialogando com as alterações trazidas pelo fluir do tempo, pelo circular em novos espaços, pelo contracenar com novos atores." (SILVA, 1994, p. 76 apud DARELLA, 2004, p. 92 - 93)

Os Mbyá-Guarani não apenas se deslocam pela paisagem em suas perambulações por seu território tradicional. É possível dizer que, ao se deslocarem por seus territórios, eles não estão apenas buscando por áreas propícias para estabelecerem uma *tekoá*, mas também que estão em busca de um aprimoramento espiritual ligado à sua mitologia. Um dos mitos que exercem grande influência no deslocamento dos Mbyá-Guarani é o da "Terra Sem Mal", denominada por eles como Iwy Mara Ey, uma paisagem mítica que, de acordo com os mitos Mbyá-Guarani, estaria localizada a leste da "grande água", isto é, o oceano atlântico (LADEIRA, 1994).

Motivados, em parte, pela busca da Iwy Mara Ey, os Mbyá-Guarani fizeram migrações que, grosso modo, seguiam do interior da América do Sul para o litoral atlântico das regiões sul e sudeste do Brasil, estabelecendo neste trajeto inúmeras *tekoá*, cujas lembranças ainda estão presentes entre os Mbyá-Guarani atuais.

No litoral sul e sudeste brasileiro encontra-se uma grande concentração de Mbya e de chiripa, habitando o território onde viveram seus ancestrais Carijó, até seu desaparecimento no século XVII. Estes lugares são importantes pontos de referência histórica e mitológica, uma vez que eles ainda conservam seus "nomes Guarani", topônimos que se referem à cosmologia e à descrição geográfica, marcando sua territorialidade. Estes índios continuam então fiéis ao seu território de origem, procurando se estabelecer nos mesmos *amba*, ou seja, lugares ou espaços criados e deixados por Deus, segundo eles, para serem ocupados pelos Guarani. Ressaltamos que estes *amba* estão localizados nos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista (LADEIRA, 1992, p. 58). Os Guarani atuais intensificaram seus deslocamentos populacionais em direção ao litoral do Brasil no início do século XX, provenientes do interior da América do Sul (especificamente Paraguai, Argentina e do estado brasileiro do Mato Grosso do Sul), forçados pela invasão de suas terras por colonizadores, pelos conflitos com outros autóctones, e, principalmente, em busca da Yvy Mara Ey, a "Terra sem Mal". (LITAIFF, 2009, p. 143)

A ocupação de áreas litorâneas pelos Mbyá-Guarani não atende apenas a critérios de ordem econômica, tais como a captação de recursos ambientais, mas principalmente a critérios de ordem cosmológica, pois o mar constitui, para este povo indígena, não apenas uma fronteira física, mas uma fronteira espiritual entre este mundo, corrompido pelos *juruá* (como os Mbyá-Guarani chamam os "brancos") e o outro mundo, a Iwy

Mara Ey, também conhecida como “a terra sem mal”, onde imperam condições de incorruptibilidade. Portanto, por receber esta carga mítica como fronteira entre mundos e entre estados de ser (corruptível/incorruptível), as áreas litorâneas ocupadas pelos Mbyá podem ser consideradas paisagens sagradas, pois são espaços diferenciados por um conjunto de narrativas míticas.

Além das áreas litorâneas habitadas ou reivindicadas pelos Mbyá-Guarani, algumas áreas localizadas no interior do continente também podem ser consideradas sagradas. A seguir apresento os resultados de minha pesquisa de campo numa destas áreas, denominada de *tekoá Tavaí*.

A *tekoá Tavaí* é uma terra indígena Mbyá Guarani localizada no município de Cristal, estado do Rio Grande do Sul. A área da *tekoá Tavaí* é de 251 hectares. Neste espaço existe a presença de áreas florestais, que os Mbyá denominam de *kaaguy*. Há também a presença de áreas de campos antrópicos em lento processo de reflorestamento natural, à estas áreas os Mbyá denominam *inhu*.

Para os Mbyá, as áreas de *kaaguy* são habitadas por um conjunto de entidades espirituais coletivamente conhecidas como *kaaguyjá* e que, de modo geral, são benéficas. Já as áreas de *inhu* são habitadas por entidades espirituais denominadas *inhujá* e que, de modo geral, são maléficas.

Às áreas onde os Mbyá encontram condições de viverem seu modo de vida tradicional são consideradas como áreas *porã*, isto é, áreas boas, bonitas, adequadas e sagradas. Estas áreas são dominadas pela *kaaguy* (matas). Já as áreas onde prevalece o *inhu* (campo antropizado) são consideradas *uikuê*, isto é, áreas feias, ruins, inadequadas, não sagradas.

Esta divisão entre áreas *porã* e *uikuê* está relacionada à mitologia Mbyá-Guarani. De acordo com esta mitologia, a divisão do mundo entre estes dois tipos de ambientes surgiu da seguinte forma:

O território Mbyá, como de resto em todas as sociedades indígenas conhecidas, é justificado apoiando-se na memória, que é continuamente lembrada através dos mitos. No mito da criação da Primeira Terra, em que os Mbyá explicam sua relação com o território, percebe-se que a mesma é engendrada a partir

da extremidade da vara insígnia de **Ñanderu Ete Tenondegua**. Na sequência cria uma palmeira eterna, colocada no Centro da Terra. Originalmente **Ñanderu Ete Tenondegua** fez somente bosques, não havendo campos; para fazê-los mandou **Tuku Pararã i**, o gafanhoto verde. (...) Por outro lado, é perceptível como a matriz mítica permite a inclusão de novos elementos para a interpretação de eventos históricos, ou o que GALLOIS (1985: 44) denomina a “irrupção dos brancos na mitologia indígena”. A forma como os Mbyá interpretam esta irrupção pode ser acompanhada nas narrativas feitas por Perumi (...) Em ambos os textos pode-se acompanhar que, ao criar o mundo, o propósito de **Ñanderu Tenondegua** era de que seus filhos (Mbyá) e os brancos vivessem juntos e em harmonia. Mas os brancos se recusaram e exigiram que a terra fosse dividida. Diante do fato, **Ñanderu Tenondegua** destina a mata aos Mbyá e o campo aos brancos, ordenando que cada um vivesse nos seus limites. Mas os brancos logo transgrediram o pacto, invadindo as selvas e, tal qual o gafanhoto, “*o’upa ka’aguy*” comeram toda a mata, ou seja, removeram-na para dar lugar aos campos e pastos para suas vacas. Este é um dos motivos apontados por Perumi para que se desencadeasse a saída dos Mbyá de seus lugares, partindo em busca de espaços onde novamente pudessem encontrar matas. (Garlet e Assis, 2009, p. 41-42. Grifos dos autores)

Portanto, conforme as áreas de *inhu* avançam sobre as áreas de *kaaguy*, o aspecto “não sagrado” *uikuê* vai prevalecendo sobre o aspecto sagrado *porã* das paisagens do território tradicional Mbyá-Guarani, o que constitui uma terrível perda não só ambiental, mas também cultural.

A “Dessacralização” das Paisagens Como Elemento de Etnocídio

No longo processo de colonização do continente americano pelos europeus, diversos povos autóctones desapareceram por completo. Tal situação de destruição absoluta de um povo constitui o que se convencionou chamar de genocídio. Os povos sobreviventes do esforço genocida dos invasores europeus em dominar as paisagens americanas tiveram seus territórios tradicionais usurpados, invadidos, diminuídos, transformados ou completamente destruídos. O genocídio de povos ameríndios é hoje considerado um crime pela maioria das instituições de poder em todo o mundo. Entretanto, uma outra situação veio a substituir o esforço genocida de antanho. Esta outra situação, embora tão antiga quanto o esforço genocida na América, só veio a

ganhar um nome em época muito mais recente que o genocídio e, por isso, pareça ser algo mais recente, embora seja, no mínimo, tão antigo quanto o genocídio. Etnocídio é o nome que se dá ao esforço com o propósito de destruição de uma cultura. Pierre Clastres deu uma excelente definição deste conceito: “O etnocídio é, portanto, a destruição sistemática de modos de vida e de pensamento de pessoas diferentes daquelas que conduzem a empresa de destruição” (CLASTRES, 1982, p. 54). Neste sentido, o etnocídio deve ser pensado como um amplo conjunto de ações que pode levar ao extermínio de determinada cultura. Deve-se atentar ao fato de que o etnocídio não implica na destruição física das pessoas que seguem a cultura a ser destruída. Estas pessoas são alvos de uma reeducação cultural que visa destruir nelas a cultura anterior e substituir esta cultura antiga por uma cultura considerada mais elevada e produtiva.

Mas, pode-se perguntar, o que a dessacralização das paisagens tem a ver com o etnocídio e quais seriam os agentes do etnocídio via dessacralização das paisagens? As respostas a estas questões são complexas mas, no caso do continente americano, onde a obra etnocida tem sido desenvolvida há cinco séculos, pode-se apontar para os efeitos da “mercadorização” da terra, isto é, a transformação da terra em mercadoria a fim de atender às necessidades econômicas das potências coloniais, como elemento de dessacralização de paisagens e, conseqüentemente, destruição de culturas.

O processo de “mercadorização” das paisagens americanas, iniciado com a conquista europeia, trouxe mudanças simbólicas sobre as maneiras como as paisagens são entendidas e ocupadas. As potências europeias que colonizaram o continente americano tinham interesses econômicos que só seriam atingidos com grandes modificações das paisagens originais. Assim, grandes modificações na flora, fauna e mesmo relevo das paisagens americanas foram essenciais para que os objetivos econômicos das potências europeias fossem atingidos. A presença de paisagens sagradas indígenas constituía um entrave aos objetivos das potências europeias e dos colonos europeus instalados no continente americano. Este entrave não era apenas econômico, mas também religioso e ideológico na medida em que tais paisagens poderiam transformar-se em fontes de motivação de resistência das populações ameríndias submetidas ao domínio colonial. Por isso, a dessacralização das paisagens

sagradas indígenas era um importante elemento para se alcançar objetivos econômicos e políticos dos dominadores europeus.

Ainda hoje, em pleno século XXI, as paisagens sagradas ameríndias são vítimas de tentativas de “mercadorização” e, conseqüentemente, dessacralização. Dessacralizar uma paisagem é retirar, menosprezar ou ignorar a carga mitológica que há nela, diminuindo-lhe sua eficácia simbólica como um núcleo de manutenção espiritual e étnica. O objetivo da dessacralização é tornar uma paisagem mais apta a ser usada por empresas e governos com propósitos mercadológicos bem definidos. Desta forma, grandes empreendimentos tais como hidrelétricas, estradas, portos, aeroportos, campos para monocultura e pecuária, etc., demandam, para terem legitimidade perante um público cada vez mais exigente de responsabilidade socioambiental, paisagens que não sejam consideradas como espaços significativos de identidade espiritual e étnica, o que poderia gerar obstáculos legais e ideológicos para a efetivação dos negócios. Desta forma, transformar uma paisagem sagrada em mercadoria a ser consumida pelos mais diferentes setores econômicos (turismo, mineração, geração de energia, agropecuária, garimpo, etc) constitui um esforço em dessacralizá-la e, concomitantemente, constitui também um esforço etnocida, pois as paisagens sagradas são elementos estruturais de constituição étnica.

Considerações Finais: Os Mitos de Profanação de Paisagens Sagradas e a Vingança dos Deuses

Os mitos possuem uma influência fundamental no ato de sacralizar as paisagens, fazendo-as serem lugares privilegiados de memória étnica, de preservação ambiental, de contemplação espiritual, de inspiração artística, etc. Além disso, os mitos também advertem sobre os perigos de profanar as paisagens sagradas. Os deuses e os espíritos se vingam daqueles que menosprezam e ofendem a sacralidade de certos lugares, lançando sobre os profanadores terríveis maldições.

Um dos mitos mais famosos que tratam do tema da profanação de paisagens sagradas é o mito grego de Erisícton, ao qual apresento de maneira resumida adiante, inspirado na versão presente em (BULFINCH, 2002, pp. 209, 210, 211) que narra como um bosque sagrado, dedicado à deusa Deméter (deusa da agricultura e também da terra), foi profanado por Erisícton, que, mesmo após ouvir as advertências de seus servos,

cortou um carvalho no bosque de Deméter, matando a ninfa que no carvalho vivia. Deméter, ao tomar conhecimento da profanação, mandou uma de suas ninfas convocar, numa região distante e inóspita da Terra, o espírito da Fome. O espírito da Fome obedeceu à convocação de Deméter e adentrou o corpo de Erisícton enquanto este dormia. Erisícton passou a sonhar com comida e a se sentir faminto. Acordou desesperado por comida e começou a devorar toda a comida que havia em sua casa. Após ter devorado tudo o que havia de comestível em sua casa, Erisícton passou a vender seus bens para poder comprar mais comida, pois sua fome era interminável. Contudo, seus bens acabaram e, mesmo assim, Erisícton não estava satisfeito e, desesperado, vendeu a própria filha para conseguir recursos a fim de comprar mais comida. Mas também estes recursos terminaram e a fome de Erisícton não estava satisfeita. Desesperado e completamente sem recursos, Erisícton começou a devorar a si mesmo até morrer, sem ter saciado sua fome.

Este mito reflete o conflito de interesses existentes entre sacralização e profanação de paisagens. Para que uma paisagem permaneça sagrada, é necessário que existam certos impedimentos de ordem cultural, social e psicológica que impeçam profanações. A partir do momento que estes impedimentos começam a falhar, a sacralidade das paisagens em disputa se perde, tornando-as liberadas para outros tipos de uso, tais como os relacionados à produção de riqueza de maneira insustentável. Cada cultura humana estabelece suas paisagens sagradas e as maneiras como estas paisagens podem ser usadas e o que é permitido e o que é proibido se fazer nelas. Entretanto, com a crescente influência do mercantilismo e do capitalismo em todos os continentes, a ameaça de profanação das paisagens sagradas aumentou consideravelmente devido ao fato de que elas constituem obstáculos ao crescimento econômico. A vingança de Deméter já não possui a mesma eficácia simbólica e o Erisícton moderno está cada vez mais faminto, ansioso para devorar as paisagens sagradas que ainda restam.

REFERÊNCIAS

- BARRETO. C. A Construção de um Passado Pré-Colonial: Uma Breve História da Arqueologia no Brasil. In **Revista USP**. Número.44, p. 32-51, dezembro/fevereiro 1999-2000. São Paulo.
- BASTIAN. D. E. e MITCHELL. J. K. *Handbook of Native American Mythology*. ABC-CLIO. Santa Bárbara, EUA. 2004.

BOTELHO. J.B; WEIGEL. V. A. Comunidade Y'apyrehyt: ritual e saúde na periferia urbana de Manaus. *História, ciências e saúde*. Manguinhos. Rio de Janeiro, v.18, n.3. 2011.

BULFINCH. T. *O Livro de Ouro da Mitologia: História de Deuses e Heróis*. Ediouro. Rio de Janeiro, 2002.

CARVALHO. J. N. *Mawa'aiaká – Escola de Resgate Cultural. A trajetória da Escola Entre os Índios Kamaiurá, de 1976 a 2004*. Dissertação de mestrado em Educação. USP, São Paulo, 2006.

CLASTRES. P. *Arqueologia da Violência: Ensaios de Antropologia Política*. Brasiliense. São Paulo, 1982.

DARELLA. M. D. P. Territorialidade e Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina. *Tellus*, Campo Grande, n 6, p. 79 – 110. Abril de 2004

DUDLEY. N et al. *Beyond Belief: linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation*. World Wide Fund for Nature, Gland, 2005. Disponível em: <http://assets.panda.org>.

GARLET. I e ASSIS. V. Desterritorialização e Reterritorialização: A Compreensão do Território e da Mobilidade Mbyá-Guarani Através das Fontes Históricas. **Revista Fronteiras**, Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 15-46, jan./jun. 2009

LADEIRA. M. I. *Os índios Guarani Mbyá e o complexo lagunar estuarino de Iguape e Paranaguá*. Disponível em: http://projetos.unioeste.br/projetos/cidadania/images/stories/biblioteca/Os_Guarani_Mbya_e_complexo_d_e_Iguape_e_Paranagua.pdf

_____. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. 2001. Tese (Doutorado) - Departamento de Geografia, FFLCH/USP, São Paulo.

LITAIFF. A. *As Divinas Palavras: Identidade Étnica dos Guarani-Mbyá*. Editora da UFSC. Florianópolis, 1996.

_____. O “Kesuíta” Guarani: Mitologia e Territorialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 142-160, jul./dez. 2009.

YAMÃ. Y. *Sehaypóri. O livro sagrado do povo Sateré-Mawé*. Peirópolis. São Paulo. 2007.

Recebido em 4/3/2018. Aceito 4/10/2018.

Sobre o autor e contato

Oestes Jayme Mega- Bacharel em arqueologia pela UNIVASF e mestre em antropologia pela UFPEL.

E-mail: orestes_mega@yahoo.com.br