

YBY: SENTIDO RADICAL DE CASA *YBY: HOUSE'S RADICAL SENSE*

Jamille da Silva LIMA-PAYAYÁ
Professora da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).
Programa de Pós-Graduação em Estudos Territoriais
(PROET/UNEB) e em Geografia da Universidade
Estadual de Londrina (PPGEO/UEL).
E-mail: jaslima@uneb.br

RESUMO

Em uma perspectiva indígena, a casa não se restringe a um edifício (como construção), que oferece abrigo das intempéries, permitindo que se possa dormir em segurança. Se a casa é lugar da morada, esta deve ser compreendida de maneira ampliada, como a Terra que somos. Não em um sentido genérico, mas na particularidade da experiência ancestral. Para nós, Payayá, a casa é a própria Caatinga. Não moramos na Oka, nela nos abrigamos. Moramos na Caatinga, que nos acolhe ao mesmo tempo em que a acolhemos, respeitosamente. Esse morar expressa o sentido radical da casa como Yby, palavra tupi para Terra. Trata-se do fruir da Caatinga, para além do alimento ou da natureza: é uma escuta, um mútuo pertencimento que implica a radicalidade ética. Neste sentido, o processo de colonização como desbaratamento e desterramento são violências que atingem a morada, não apenas como vilipêndio aos povos indígenas, mas também como desprezo e estigmatização da própria Caatinga. O artigo objetiva discutir este sentido radical da casa como Yby, articulando a reflexão levinasiana da morada com a ancestralidade da experiência catinguense Payayá.

PALAVRAS-CHAVE: Morada; Povos indígenas; Terra; Caatinga; Ética.

ABSTRACT

From an indigenous perspective, the house is not restricted to a build (such as a construction), which offers shelter from the elements, allowing you to sleep safely. If the house is the place of *demeure* (remain, stay in a place), it must be understood in an enlarged way, like the Earth that we are. Not in a generic sense, but in the particularity of the ancestral experience. For us, Payayá, the house is the Caatinga itself. We do not live in Oka, we take shelter in it: we live in the Caatinga, which welcomes us at the same time as we welcome it, respectfully. This habitation expresses the radical sense of home as Yby, Tupi's word for Earth. It is the enjoyment of the Caatinga, beyond food or nature: it is a listening, a mutual belonging that implies ethical radicality. In this sense, the process of colonization as squandering and banishment are violence that reach the *demeure*, not only as vilification to indigenous peoples, but also as contempt and stigmatization of the Caatinga itself. The paper aims to discuss this radical sense of the house as Yby, articulating the Levinasian reflection of the *demeure* with the ancestry of the Payayá experience of the Caatinga.

KEYWORDS: *Demeure*; Indigenous People; Earth; Caatinga; Ethics.

INTRODUÇÃO

Casa é uma palavra de origem latina (CASA, 1955), que significa cabana (CASA, 1918), tenda, barraca ou choupana (CASA, 1942). Trata-se de um substantivo recorrentemente associado à sua finalidade: a habitação, sobretudo humana. É usada para se referir à unidade que serve de abrigo às intempéries, a situação objetiva do habitar. Neste texto, buscamos problematizar a concepção de casa baseada na restrição a sistema de finalidade, entendendo-a para além da possibilidade de fruição que perfaz o seu uso.

Essa discussão remete à relação entre identidade e enraizamento, expressa pelo lugar (como autoctonia) e pela casa (como ícone de proteção). Na perspectiva fenomenológica, a discussão do habitar associado ao lugar enquanto permanência recebeu grande impulso no pensamento heideggeriano, para o qual o demorar-se expressa o movimento de permanência e de pertencimento a um lugar (HEIDEGGER, 2001). No entanto, tal perspectiva fora atacada pelo filósofo franco-lituano, Emmanuel Lévinas, que se referiu ao lugar como uma forma de paganismo (LÉVINAS, 2006).

Em “Totalidade e Infinito”, Lévinas (2016) discute a questão a partir da morada, utilizando o termo francês *demeure* que implica a permanência, o demorar-se em um sentido distinto do heideggeriano. Como morada, Lévinas situa a casa para além de seu papel privilegiado, manifesto no seu uso como “utensílio”, utilidade de meios em ordem a um fim da atividade humana. A casa é então apresentada como a condição e, portanto, o começo, embora não implique posse ou enraizamento.

A diferença entre habitar (*Wohnen*) e morada (*demeure*) é sintomática da relevância da discussão e dos sentidos distintos que a casa perfaz em diferentes contextos. No nosso caso, nos inspiramos na provocação levinasiana de pensar a casa para além do caráter instrumental da habitação, em sua movência, colocando em questão o sentido do demorar-se, tendo como referência a experiência ancestral Payayá. Aportamos por esta senda para revolver a originalidade do nascer na Caatinga enquanto Payayá, o que implica a radicalidade de estar junto à Yby: dela brotar e nela, literalmente, r-existir. Yby é uma palavra de origem tupi, traduzida como terra, solo, chão, mundo (YBY, 1987). Esta é uma significação estrita, a qual propomos problematizar para, então, associá-la à Caatinga como casa.

Nascer na Caatinga implicou a cotidianidade de um aviltamento imposto desde o “sistema caravélico” (KAYAPÓ, 2023, p. 33) e sua colonialidade. Este nos chegou com tanta violência que, até os dias atuais continuamos lutando para sobreviver. O fato de acolhermos alóctones europeus em casa nos afetou com uma perversidade irremissível, manifesta desde os nomes que nos atribuíram, a exemplo do termo “bárbaro”, cuja origem vem dos gregos antigos para referir-se aos estrangeiros, conforme

destacado por Leite (2006). Esse termo é bastante elucidativo dos movimentos disruptivos e deterritorializadores que nos foram impostos.

Não só tivemos a morada obstruída, como também vimos seu dismantelamento e esforço em sempre se recompor. Enquanto sobreviventes a tudo isso, insistimos na con-vivência, no voltar-se à Caatinga, ainda que muitas vezes anonimamente e/ou em lugares absconsos como as jabaquaras.

Mas os ataques à Caatinga persistem. Seguem sem interrupção. Eles vêm de vários segmentos, inclusive sob discursos científicos rebuscados e alérgicos à nossa geografia. O clássico livro “Os sertões”, de autoria de Euclides da Cunha, é exemplar disso, no qual até mesmo a intercadência dos nossos dias quentes e noites frias foi descrita como “bochorno inatural” relacionado a uma “adustão golfada pela soalheira” (CUNHA, 2018, p. 28). O caráter estorcido e a espinescência das plantas, tão importante para a dinamicidade da caatinga, foram considerados pelo autor como um “bracejar imenso, de tortura, da flora agonizante” (CUNHA, 2018, p. 35). Certamente esta obra, por sua ampla disseminação, contribuiu bastante para a estigmatização e o desprezo pela Caatinga.

Nossa casa foi e tem sido violada e atacada, enquanto nos tornaram desterrados pela negação do direito à morada, aqui entendida como relação original de intimidade e acolhimento. As palavras de Euclides da Cunha ecoam nas distintas narrativas coloniais virulentas e atualizadas.

Refletir acerca desses ataques à casa indígena Payayá é uma tarefa que nos possibilita, paradoxalmente, conectarmos à Yby. Não podemos nos olvidar que mesmo violentada, ela exerce sua maternagem. A casa nos toca e nos convoca, mesmo quando há impossibilidade da simultaneidade de sua presença, em um sentido radical do demorar-se. É dela que nascemos e para ela que morremos. Não é uma extraterritorialidade, ao contrário, é a intimidade do existir Payayá.

INTERDIÇÃO DA MORADA: DESBARATAMENTO INDÍGENA E ESTIGMATIZAÇÃO DA CAATINGA

O imaginário literário e social brasileiro fundiu a imagem do nordestino à da Caatinga e à figura do sertanejo. No entanto, muitas vezes há o esquecimento da indianidade expressa nesta relação. A escritora cearense Rachel de Queiroz (1994) nos faz perceber que estranho seria não encontrar indígenas no sertão nordestino. Para ela, convencionou-se designar como sertão o ambiente da Caatinga, enquanto uma atribuição dos portugueses a partir de um vínculo de similitude com o chamado deserto africano, que corresponde aos chapadões e às savanas. Com efeito, os habitantes da Caatinga são os sertanejos, cuja denominação não desagrada a escritora, ao contrário, reitera o júbilo da convivência peculiar com a semiaridez que, simplificada, se estende a todos os sertanejos, os quais são, para Queiroz, indígenas.

Embora nem todo sertanejo seja indígena, a afirmativa de Rachel de Queiroz não somente contrapõe a visão de um sertanejo lânguido sob o ar urente e o cautério das secas (apesar de algumas vezes ela certificar isso ao longo do texto), mas ataca a surdez visceral da colonialidade, pois permite que se perceba o óbvio: indígenas se fazem presença perene no semiárido nordestino.

De certa forma, essa leitura encontra ressonância nas análises do antropólogo brasileiro Pacheco de Oliveira (2016), que argumenta que os povos indígenas da região Nordeste não apresentam forte contrastividade cultural, sendo, pois, sertanejos pobres e sem acesso à terra, cujas posses atuais não diferem do padrão camponês. Essa realidade, por muito tempo, não condizia com o perfil habitual construído pelos indigenistas que, para o autor, caracterizava-se pelo foco em situações de fronteira em expansão, habitada por povos indígenas que possuíam uma cultura manifestadamente distinta daquela dos não-indígenas.

Essa condição, no entanto, está relacionada à posição que o sertão nordestino, notadamente o baiano, teve no processo de colonização, como área a ser conquistada, obstaculizando o acesso às fontes minerais que iam sendo identificadas no interior, como na região das Jacobinas. Nosso povo Payayá esteve diretamente envolvido na história da resistência aos colonizadores nos primeiros séculos, dada nossa presença numerosa do litoral até o vale do rio São Francisco, constituindo assim parte desta obstaculização (LIMA, 2019). Esta ampla presença e articulação com outros povos indígenas, fez com que tenhamos vivido de maneira direta o fio da espada e o chumbo da clavina, resultando em massacre e enfrentamento direto ao nosso povo.

Recorrer aos documentos coloniais é uma maneira de testemunhar a indesculpável crueldade com que os colonizadores nos trataram. A declaração de guerra oficialmente decretada em 1654, estava embebida de racismo, misoginia e do vilipêndio dos que se consideravam superiores tanto em sentido espiritual, quanto material (DH, 4: 37-42; DH, 3: 395-398). Conhecida como “Guerra dos Bárbaros”, ela expressa as dificuldades que os colonizadores vinham enfrentando em seu empreendimento. Declarar guerra foi um ato de reconhecimento da resistência e, ao mesmo tempo, ação incisiva que atentou contra nossas vidas. A contradição inerente a este processo está na justificativa torpe dos colonizadores, que declararam cinicamente a guerra como justa. Religiosos e políticos (bispo, teólogos e ministros) se uniram em recomendar assassinato aos que não se dobrassem aos caprichos coloniais, promovendo roubos e incêndios como caminhos para atingir a paz do ponto de vista deles (DH, 3: 395-398). A perversidade do processo se resume nesta contradição: alcançar a paz colonial para os colonizadores era promover a guerra e a chacina daqueles que aqui antes estavam.

Atacados, nós resistimos de diferentes formas, dentre elas, negando-nos a entregar os parentes ou a fazer guerra contra eles. A ação aquarteladora e covarde colonial exalava o mal cheiro do desprezo

esnobe que se sustentava em uma visão ensimesmada que não nos considerava dignos de respeito ou humanidade. Quando forçados a ajudar os colonizadores, agimos de maneira a sabotar suas ações, tendo a Caatinga, nossa morada, como aliada. Esta foi a última barreira de resistência que, quando descoberta, resultou na derradeira estratégia colonial: promover nosso desbaratamento para minar nossa resistência.

Desbaratar é retirar da terra, é tornar o autóctone estrangeiro em sua própria terra, o que foi realizado por diferentes dispositivos durante todo o processo de colonização. O objetivo de desbaratar é explícito nos documentos coloniais, que não parecem se importar com a contradição inerente ao processo denominado por eles de “pacificação”: fazer cessar as hostilidades que, na realidade, eram oriundas de suas próprias ações violentas. Assim, “pacificar” se converteu em massacre por meio do rompimento truculento de nosso vínculo com a terra e com o lugar, destruindo aldeias e nos submetendo a regimes de escravidão que visavam nos usar para orientar a própria sobrevivência e circulação dos colonizadores na Caatinga.

Fomos levados, assim, para garantir sustento aos soldados, seja por meio de farinha, seja pela plantação de roças e de caças (DH, 4: 64-75), sendo obrigados a oferecer acolhimento àqueles que nos violentavam. Éramos compelidos a plantar mandioca e diversos legumes na maior quantidade possível, mantendo hortas especialmente para garantir mantimentos na internada (DH, 4: 75-79). A farinha dos soldados era base alimentar fundamental, fornecida por nós e, em alguns casos, produzidas especialmente com esta finalidade (DH, 4: 75-79).

Éramos especialmente visados pelos colonizadores devido justamente ao conhecimento e à familiaridade com a Caatinga, a qual era temida pelos estrangeiros, que se viam atemorizados com “[...] o **terror da caatinga**” (SAMPAIO apud ABREU, 1960, p. 89, destaques acrescentados) associado às dificuldades para se orientar por ela, devido à sua peculiar geografia de difícil decifração para os colonizadores europeus. Temia-se os riscos de ficar sem comida, sem água ou de simplesmente se perderem por obra do Caipora – aquele “que tem fogo” e “que queima”, “o habitante da mata, agreste” que acometia sobretudo os forasteiros (SAMPAIO, 1987, p. 212). O caiporismo se converteu no imaginário colonial e, posteriormente, na sociedade republicada em formação, como algo negativo e extemporâneo, símbolo de uma sociedade primitiva mística “incivilizada” que necessitaria de disciplina e de dominação para se tornar parte da civilização ou, caso se negasse, ser submetida à total obliteração (LIMA-PAYAYÁ, 2022).

Há, por conseguinte, um processo de pregnância destas imagens lúgubres tanto à Caatinga, quanto a nós, Payayá, estabelecendo-se neste sentido uma co-pertença que, para a sociedade colonial, implicava uma dupla negação. Do ponto de vista dos colonizadores, a própria natureza de tal relação era incognoscível, alimentado por um temor místico relacionado ao sentido do “indômito”, que foi utilizado

como justificativa sínica para nos “domar”, tanto quanto à própria Caatinga. Diante de tal vinculação, o desterramento como quebra de tal vínculo se tornou a alternativa tétrica de conquista.

Neste sentido, a colonização pode ser pensada como um processo sistemático e violento de desbaratamento que é, expressivamente, um desterramento associado à estigmatização, os quais sustentam a estratégia de desestruturação, sublevação e controle dos corpos e do território. Romper tais vínculos nada mais é que a interdição da morada – do demorar-se – dos povos indígenas, o que se efetivou como violência física e simbólica na negação de nossa humanidade e da nossa morada.

VIVER A CAATINGA: RADICALIDADE DA YBY

Ao contrário dos olhares coloniais, viver na Caatinga é uma dádiva. É sempre uma escuta desmesurável de intimidade com a ancestralidade. Contemplar a morfologia dos arbúsculos espinescentes e das eufórbias ásperas é fruir do pulsar da vida. Sentir a cadência dos ventos, o cheiro da terra molhada com as chuvas de verão, a força curadora da Jurema, os filamentos fibrosos dos caroás, a luminosidade do sol e da lua; perceber a cor intensa do solo que está sob a copa das quixabeiras, a amplitude do horizonte, as rochas desjulgidas pelas contrações e dilatações provocadas pela temperatura; caminhar por leitos secos de ribeirões no período de estio; ouvir o chiar da lebre ou o coaxar do caçote adivinhando chuva são possibilidades da relação energizante da hospitalidade da Caatinga. Senti-la é adentrar a intimidade do estar em casa.

No entanto, essa intimidade se faz uma convocação hiperbólica, pois está para além do aguçamento dos sentidos humanos em nela se comprazer. A intimidade com a Caatinga não se reduz a estar nela. Se manifesta, sobretudo, quando ela em nós está. A relação se tonifica quando ela é por nós vivida em sua amplitude. Isto é o mesmo que dizer que a Caatinga é constituinte da identidade dos que a vivem.

A identidade não é aqui entendida como uma tautologia da relação ente o eu e o si mesmo, mas se aproxima do que Lévinas (2011), em sua obra “De outro modo que ser ou para lá da essência”, apresenta como identidade em diástase, na qual a recorrência a si é obliterada pela afecção do Outro em mim, que neste caso é a Caatinga. Enquanto movimento ético, ela perfaz a significação da ontologia Payayá. Ela coloca em questão a mesmidade e demanda a responsabilidade ética que conforma a própria identidade.

No entanto, é importante destacar que, por vários motivos, em termos da metafenomenologia levinasiana, esta relação entre ética, identidade Payayá e Caatinga não seria possível, dentre eles porque o filósofo defende que ética implica o sem-lugar, um desprendimento de um “onde”, expresso em sua

compreensão da morada. Lévinas busca, no suspender da Fenomenologia, abrir espaço para o sentido, compreendendo o lugar de forma radical, alérgico a qualquer tentativa de enquadramento ou substancialização. Por conseguinte, o “onde” precisa ser pensando no horizonte da temporalidade de uma maneira a nunca se enraizar, evitando os riscos que a referência a um Eu empírico, como traço de consciência, poderia remeter. Por outro lado, nossa relação com a Caatinga não pode ser traduzida como simples imanência ou mesmo empiria, pois ela é, sobretudo, transcendência. É em um sentido próximo ao “para lá” que o filósofo se refere (LÉVINAS, 2011), o que implica, no nosso caso, que a Caatinga é exatamente a insubstancialidade pela qual a identidade não é lógica, mas topológica.

Entendemos, desta maneira, que a identidade Payayá é geográfica, não por uma referência a um sítio localizado no plano cartesiano de coordenadas, mas pelo imperativo indígena que ultrapassa uma compreensão ocidental cindida (natureza-cultura). A Caatinga convoca para uma parentela que está no âmbito de uma geograficidade ética (LIMA-PAYAYÁ, 2021). Como topologia, é ontologia, mas o é, sobretudo, enquanto resposta a uma convocação, alteridade realizada pela morada.

Tal geograficidade está expressa em trecho de cântico Payayá:

“Eu moro na Caatinga
Eu venho do lugar
Onde a mata é branca
Terra de Payayá”

O canto é emblemático para exprimir a originalidade incursa à Caatinga. Enquanto gestação da existência, “terra de Payayá” circunscreve esse nascimento. Neste caso, a preposição “de” não pode ser lida como sinônimo de possessividade. No tupi, uma de nossas línguas e, enquanto tal, expressão de nossa maneira de posicionamento no mundo, não cabe atribuir posse da natureza. Os estudos de Eduardo Navarro destacam que no tupi antigo os nomes que designam seres da natureza são “nomes não possíveis”, não admitindo pronomes possessivos ou mesmo a anteposição de um substantivo, como por exemplo “ybaka – céu (nunca **meu céu**); pirá – peixe (nunca **teu peixe**); ybyrá – árvore (nunca **tua árvore**)” (NAVARRO, 2005, p. 48, destaques no original).

Assim, a Caatinga como terra de Payayá remete ao sentido de Yby, que designa terra e chão, mas é também base para designar o vento – Ybytu. Como destacado por Teodoro Sampaio (1987, p. 127), o sufixo “tu” se refere a “golpe, tombo, impulso, queda”. Neste caso, Ybytu significa impulso da terra, chão que é também atmosfera. Esta indissociabilidade terra e ar é primacial à vida Payayá e enreda uma maneira de sentir e de viver.

A expressão Yby(tú) traça a impossibilidade de repouso da planta. Isto não quer dizer que ela inscreve no espaço uma geometria linear oriunda de um movimento entre um aqui e um ali. De fato, suas raízes permitem que ela continue localizada onde nasceu. Mas esta afirmativa geralmente acompanha uma leitura superficial do enraizamento. A própria Yby, ao se fazer Ybytú por meio da Ybykuí (pó de terra), alimenta a amplitude deste movimento. Não podemos afirmar que estritamente “a planta está plantada” aqui ou ali. Não consiste somente em pleonasma. A disseminação da Ybykuí possibilita que a planta esteja conectada a múltiplas escalas espaciais e temporais.

É nesta topologia que a identidade Payayá, como alteridade geográfica, se constitui. A morada Payayá é terra, que é ar, que é pó de terra. É vento que esculpe a terra que é por ele lançada e que desafia, na mineralogia de sua constituição orgânica, a raiz que sustenta o desafiar a gravidade, como resistência, mas não como substancialização estática. A raiz sustenta, não ancora. Sustenta a sublimação, uma transcendência que se projeta e que, desta maneira, oferece abrigo ao demorar-se.

Lugar pensado a partir desta geografia não é a essência de um habitar, enquanto reminiscência, nem essência de um demorar-se enquanto transitoriedade. O lugar que é fundado pelo demorar-se enquanto alteridade é aquele que tonifica uma coletividade que é geográfica por ser para além do humano. Neste sentido, a casa não pode ser reduzida ao constructo que isola e limita um Eu, mesmo que familiar-domiciliar. A casa do demorar-se Payayá é abertura, não ensimesmamento.

Há um contraste com a compreensão moderna da casa, que a considera em um processo de separação e garantia da intimidade. Isolamento como possibilidade da privacidade remete à centralidade do edifício na compreensão Ocidental de casa. Neste sentido, Lévinas (2016, p. 146) afirma: “o isolamento da casa não suscita magicamente, não provoca ‘quimicamente’ o recolhimento, a subjetividade humana. [...] Porque o eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. O edifício só ganha significação de morada a partir desse recolhimento”. Recolhimento não implica isolamento: Lévinas nos provoca a um traumatismo egológico que implode a ideia de casa como lugar da tautologia do Eu, reino da Mesmidade.

Pensar a casa no lote com suas paredes é uma ideia urbana. Nem no campo é possível limitar a casa a este invólucro egóico. Para nós, há uma ampla região de “atuação” Payayá, na qual familiaridade e estranhamento mantêm uma relação não dicotômica, borrando os limites rígidos que se estabelecem entre o “dentro” e o “fora”. Neste sentido, para nós Payayá, a Caatinga é a própria casa, no sentido de morada, como entoamos em conjunto: “Eu moro na Caatinga...”.

Isso expressa uma radical ampliação do sentido de casa, na qual o recolhimento não se refere à separação ou ao isolamento, mas a uma intimidade com a própria natureza, que tamb[em] nos constitui. Neste sentido, a geografia Payayá contradiz veementemente o pensamento levinasiano, pois não se limita

ao humano, compreendendo o acolhimento na intimidade da relação com a Caatinga. A conformidade com a natureza, que também somos, não pode ser secundarizada em uma perspectiva indígena. Na Caatinga, esta conformidade muda toda a conjuntura, como a história da colonização eloquentemente demonstrou.

Vemos isso na tentativa dos colonizadores de capturá-la e apreendê-la para transformá-la, combatê-la, domá-la, domesticá-la. Foi assim, inclusive, que se abriu o caminho para a Amazônia desde a Caatinga (a construção da Transamazônica), para possibilitar a migração dos nordestinos que “fugiam” da seca. A postura de combate à seca é secular (CASTRO, 1992), mas o gesto colonial em relação à Caatinga não se alterou: continua-se desmatando, assoreando os rios, aterrando lagoas, concretando nascentes, encurralando os animais. A Caatinga, após cinco séculos de desterramento contínuo, permanece sendo adjetivada como inóspita e inabitável. Pode-se não temer mais o Caipora, mas continua a interdição ao morar, agora envolto em novos discursos modernizadores repaginados com a qualidade de vida e uma ideia de acessibilidade e conectividade.

Morar na Caatinga, portanto, envolve a mesma conformidade com a natureza, para além do recolhimento. Caatinga implica, na identidade Payayá, ressignificar o sentido do existir como o morar, no mesmo sentido colocado por Lévinas (2016, p. 148), como uma não separação. A separação física não delinea um distanciamento existencial, por isso o tênue limite imposto pelas paredes ou muros de uma casa não produzem isolamento do Outro, seja a comunidade, seja a Caatinga.

O desbaratamento se mostra, neste sentido, uma ferida aberta, mas não um ato irremissível. Não estar na Caatinga não significa desvincular-se de sua presença, pois somos Caatinga. Este é o sentido do demorar-se indígena que pode ser manifesto na expressão levinasiana “existir significa a partir daí morar” (LÉVINAS, 2016, p. 148). No entanto, há um fendimento indígena no pensamento levinasiano, pois o sentido da morada em Lévinas fere a casa indígena entendida como demorar-se, haja vista que o autor se pauta em uma transcendência voltada para o humano, enquanto a alteridade Payayá, em sua ancestralidade, não parte dessa mesma compreensão de humanidade. Isso ocorre, por exemplo, quando Lévinas (2016, p. 149) minimiza o peso dos componentes vegetais e elementais, concebendo a casa relacionada à subjetividade do eu: “a casa não enraíza o ser separado num terreno para o deixar em comunicação vegetal com os elementos. Situa-se recuadamente em relação ao anonimato da terra, do ar, da luz, da floresta, do caminho, do mar, do rio”. A radicalidade da Yby nos convoca a uma casa enraizada sem substancialização, pois a casa é partilha sem posse. O desprendimento da casa defendido por Lévinas fere a umbicalidade da Caatinga, que é uma graça ancestral para nós, Payayá, longe dos marcos comerciais. A Caatinga é incognoscível, rosto que demanda respeito, cuidado e uma identidade que não se funda na Mesmidade. Não é uma terra de ninguém, abandonada e genérica – uma casa sem portas. “A

generalização é uma universalização – só que a universalização não é a entrada de uma coisa sensível na ‘terra de ninguém’ do ideal, não é puramente negativa como uma renúncia estéril, mas oferece mundo a Outrem – mas uma doação original” (LÉVINAS, 2016, p. 168).

Esta doação original, na identidade e alteridade Payayá, se dá pelo sentido radical da Yby, como morada que resiste e tonifica um demorar-se com, na radicalidade de ser Terra.

A CASA INDÍGENA É FEITA DE AR, TERRA E ÁGUA

“Morar significa fundir-se carnalmente à topografia de um lugar, aos meandros desiguais do ambiente.”

Gaël Faye

A fala do desterrado Gaby, personagem exilado de um Burundi despedaçado no romance de Gaël Faye, “Meu pequeno país”, expressa, à primeira vista, um sentido de morar como habitar: o enraizamento que circunscreve a relação com o lugar como uma fusão carnal à fisionomia da paisagem. Lévinas nos provoca a questionar esta correspondência erótica da casa, por meio da transcendência metafísica que superaria o paganismo das perspectivas do lugar. Com isso, o autor aspira superar (como o “para além”) aquilo redonda como império do Mesmo.

A identidade e a alteridade Payayá, de outro lado, retesa a interrupção da fenomenologia levinasiana, criando clivagens entre o habitar e a morada, a partir da Yby. A casa indígena é feita de ar, de terra e de água, sem isolamento. O recolhimento é acolhimento e o isolamento não é nunca uma totalização. Neste sentido, a geograficidade Payayá contrapõe a tarefa colonial de desenraizar pessoas dos lugares, ao tempo que freme à própria noção de enraizamento costumeiramente aludida. Há uma valorização do movimento enquanto ética que transcende a cultura de um qualquer aqui, entretanto, de maneira alguma, a inquietação suscitada se traduz como disjunção da Yby. Estar enraizado, neste sentido, consiste na agudez do ouvir a terra e por ela lutar, apesar de toda a força gravitacional dirigida para extenuar a irrupção da luta. Enraizar-se não é repousar, mas conectar-se à Yby, ao mundo que se faz lugar. A partir da ética, somos marcados pela Yby, que resplandece de tantas maneiras em distintos meios, tal como Ybykuí (pó de terra), Ybytú (vento), Ybytyra (morro), dentre tantos outros. A própria vogal “Y” que dá início a esses vocábulos está relacionada à água. A indissociabilidade vocífera, como mistura sem fusão. Ela é radical, no sentido etimológico desta palavra, do latim *radicale* (RADICAL, 1955), ou seja, raiz, aquilo que conecta aqui e lá.

Trata-se de escutar a Yby e permitir que ela rompa os limites da identidade oriunda do encadeamento do eu a si. O coletivo é reforçado pelo elo inalienável de cada um com o todo. A proximidade do lugar é a afecção pela qual a identidade é topológica. A ética arranca o Eu de sua quizila, provocando uma geograficidade no seio da própria identificação, a maneira do “outro em mim”, na expressão levinasiana. O sentido ético desta geografia marca a impossibilidade de calar-se ou de fazer-se surdo ante a proximidade enigmática da Yby, vivida no demorar-se nesta morada caatinguense.

“Eu moro na Caatinga
Eu venho do lugar
Onde a mata é branca
Terra de Payayá.”

REFERÊNCIAS

- ABREU, J. Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu – Briguier, 1960.
- CASA. In: NASCENTES, Antunes. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1955. p. 101.
- CASA. In: BREAL, Michel; BAILLY, Anatole. *Dictionnaire étimologique latin*. Paris: XXXX, 1918. p. 36
- CASA. In: TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino português*. 2ed. Porto: Marânus, 1942. p. 127.
- CASTRO, Iná E. *O mito da necessidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.
- COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Trad. de Fernando Scheibe. Desterro: Cultura e Barbárie, 2018.
- DH 3. Carta para o capitão-mor da Capitania de São Vicente Manuel de Souza da Silva acerca dos índios que mandam vir daquela capitania (21 de setembro de 1657). In: *Documentos Históricos: correspondência dos governos gerais Conde de Castello Melhor, conde de Atthouguia e Francisco Barretto*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 3, s/d, p. 395-398.
- DH 4. Regimento que levou o capitão-mor Gaspar Roiz Adorno na jornada do sertão (24 de dezembro de 1654). In: *Documentos Históricos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 4, s/d, p. 37-42.
- DH 4. Regimento que levou o capitão Bartholomeu Aires, que foi por cabo de quatro Companhias fazer Guerra ao gentio do Sertão (31 de janeiro de 1658). In: *Documentos Históricos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 4, s/d, p. 64-75.
- DH 4. Regimento que levou o capitão Francisco de Brá á jornada do Sertão, e casa forte delle aonde ha de assistir (1 de fevereiro de 1658). In: *Documentos Históricos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 4, s/d, p. 75-79.

- DH 5. Proposta que o senhor Alexandre de Souza Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou (4 de março de 1669). In: *Documentos Históricos*: ordens, regimentos, provisões, alvarás e correspondências dos governos gerais Conde de Castello Melhor, conde de Atthouguia, Francisco Barretto, Alexandre de S. Freyre e Conde de Obidos. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 5, 1928, p. 207-216.
- FAYE, Gaël. *Meu pequeno país*. Trad. Maria F. O. Coutto. Rio de Janeiro: Radio Londres, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- KAYAPÓ, Aline Ngrenhatabare K. L. Descaravele-se. In: KAYAPÓ, Aline Ngrenhatabare K. L.; LIMA-PAYAYÁ, Jamille da Silva; SCHUBERT-TUPINAMBÁ, Arlete M. Pinheiro. (Org.) *Wayrakuna*: Polinizando a vida e semeando o Bem Viver. Ponta Grossa: UEPG/Proex, 2023.
- LEITE, Serafim S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo II (Século XVI – a obra). Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. Heidegger, Gagarine er nous. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*. 4 ed. Paris: Albin Michel, 2006. p. 299-303.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José L. Pérez; Lavínia L. Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: 2011.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016.
- LIMA, Jamille S. O sentido geográfico da identidade: metafenomenologia da alteridade Payayá. 2019. *Tese* (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- LIMA-PAYAYÁ, Jamille S. Gameleira: o arvorecer da geografia Payayá. *Kwanissa: Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros*, v. 4, p. 85-93, 2021.
- LIMA-PAYAYÁ, Jamille S. Terras de caipora: a proteção Payayá e as derrotas do bandeirantismo no Sertão baiano. In: Vicente Eudes Lemos Alves. (Org.). *Do Sertão à Fronteira Agrícola*: o espaço geográfico brasileiro em transformação. 1ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2022. p. 37-52.
- NAVARRO, Eduardo. *Método moderno de tupi antigo*: a língua do Brasil dos primeiros séculos. 3 ed. São Paulo: Global, 2005.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- PUNTONI, Pedro. *A guerra dos Bárbaros*: povos indígenas e a colonização do sertão do Nordeste do Brasil. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2002.
- QUEIROZ, Rachel de. Sertão, sertanejos. In: MONTEIRO, Salvador; KAZ, Leonel (Coords.). *Caatinga*: sertão, sertanejos. Rio de Janeiro: Edições Alumbamento; Livroarte Editora, 1994. p. 57-63.
- RADICAL. In: NASCENTES, Antunes. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1955. p. 431.
- SAMPAIO, Teodoro. *O Tupi na geografia nacional*. 5 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1987.

YBY. In: SAMPAIO, Teodoro. *O tupi na geografia nacional*. São Paulo: Editora nacional, 1987. p. 346.



LIMA-PAYAYÁ, Jamille. YBY: SENTIDO RADICAL DE CASA. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.20, n.2, 2023, eK23026, p. 01-13.

Recebido: 05/2023

Aprovado: 06/2023