

“Chega de andar atrás do que está atrás de ti”: a resignificação da Terra sem Mal na poesia de Waldo Motta

Rodrigo Brito de Oliveira¹

Introdução

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, ao afirmar que “[...] 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 seres primitivos e selvagens, pois em sua língua “[...] não se acham F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm fé, nem lei, nem rei [...]” (GÂNDAVO, 2004, p. 135). Após 500 anos, depois de 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 dos europeus. Dentre os vários saberes que organizam as culturas indígenas de forma geral, a cosmologia Guarani chama a atenção de muitos etnógrafos e antropólogos que discorreram a respeito do Terra sem Mal em seus estudos. Na Literatura não se dá de forma diferente, em que essa crença é referida com frequência. O presente artigo pretende analisar a obra *Terra sem Mal – um mistério bufante e deleitoso* do poeta capixaba Waldo Motta e seu “erotismo sagrado”, na busca de apontar e discutir algumas questões que se destacam em sua poesia

Considerações acerca da *Yvy marã’ey*² ou Terra sem Mal dos Apapocúva-Guarani

A crença dos Apapocúva-Guarani em torno de uma terra perfeita chamada *Yvy marã’ey* ou Terra sem Mal, pode parecer a nós, não-indígenas, algo fantasioso, mas não devemos nos esquecer que se trata de um elemento muito importante a cosmogonia de muitos povos autóctones do Brasil. Muitas culturas pelo globo terrestre apresentam concepções em

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Desenvolve pesquisa na área de estudos literários. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Izabela Guirmarães Guerra Leal.

² 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.

torno da ideia de paraíso, de um lugar de redenção e vida, uma terra indestrutível onde o mal e a morte não existem. Segundo Sá (2012), a localização da Terra sem Mal variava de acordo com o grupo indígena, como, por exemplo, para os Mbyá-Guaranis e Apapocúvas, ficava além do oceano, lugar que só podia ser alcançado por meio do deslocamento geográfico. Sá (2012) explica que “Relatos de migrações mbyá-guaranis e apapokuvás 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” (SÁ, 2012, p. 168).

Essa relação dos grupos indígenas migrantes com o oceano também foi observada por Curt Nimuendaju no estudo chamado *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (1987³). Nimuendaju observou que o oceano se revelava um paradoxo para esses grupos Guarani: de um lado, o mar representava proximidade com a *Ivy marã'ey*; mas, por outro, significava um obstáculo para se alcançar a “terra onde não mais se morre” (1987, p. 09). Dentre os tópicos estudados pelo etnógrafo alemão, a “cataclismologia” (tema escatológico que liga a criação e a destruição da terra, e da conflagração universal ao tema do dilúvio) e Terra sem Mal se destacam. Esses são os dois assuntos da pesquisa de Nimuendaju que mantém estreitos laços entre si, pois um fala do fim do mundo enquanto outro da crença numa terra de salvação, descrita por pajés através de visões e danças, uma espécie de “[...] Terra Prometida na própria terra” como afirma Clastres (1978, p.113) em seu livro *Terra sem Mal – o profetismo Tupi-Guarani*, e, portanto, um local de salvação que não pode ser comparado à ideia de paraíso na cosmogonia cristã.

Assim, muitos grupos Tupi-Guarani são conhecidos por terem se deslocado por grandes distâncias pelo vasto território Latino-Americano, tomando caminhos tortuosos em busca da Terra sem Mal. Acredita-se hoje que esses grupos tenham se originado no sul do Amazonas há alguns milhares de anos e, por motivos ainda desconhecidos (a que alguns pesquisadores, como Curt Nimuendaju, relacionam à busca religiosa da *Ivy marã'ey*), migraram em direção ao leste e ao sul da América Latina alguns séculos antes da chegada dos europeus.

Waldo Motta e o “erotismo sagrado”

Para além dos fatos históricos e etnográficos, a mística em torno da profecia da Terra sem Mal também é um fator importante para a produção poética contemporânea. A tradição

³ Apesar de ser um estudo elaborado por meio do contato entre Nimuendaju, etnógrafo alemão, e o grupo dos Apapocúva-Guarani, a publicação da primeira edição do livro *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* se deu em Berlin pela *Zeitschrift Für Ethnologie* 1914. Posteriormente, essa obra foi traduzida e publicada no Brasil em 1987, pela HUCITEC-EDUSP.

literária indígena Tupi-Guarani é provavelmente a mais conhecida e estudada na América do Sul dentre outras tradições não menos importantes. De acordo com Sá (2012), apesar do impacto recente de textos Tupis-Guarani na literatura, no caso do Brasil, tornaram-se fundamentais no período colonial e no romântico, exercendo inclusive influências no movimento modernista de 1922 e outras obras literárias após a década de 60. Dentre os muitos escritores influenciados pela crença na Terra em Mal, podemos citar Darcy Ribeiro com seu livro *Maira* (1976), em que um indígena ainda muito jovem, chamado Avá/Isaías, adotado por um padre, torna-se um missionário e perde sua identidade. O retorno para sua terra o coloca de frente com a fé de seu povo Mairun, em que não crê mais, entrando em atrito com crenças como a Terra sem Mal.

No artigo intitulado “Perspectivas sobre a ‘Terra sem Mal’ na poesia contemporânea”, a pesquisadora e professora Izabela Leal (UFPA), publicado na Revista *ALEA: Estudos Neolatinos* em 2021, discorre acerca das lendas dos Apapocúva-Guarani de criação e destruição do mundo, de forma inédita, evidenciando a referência à crença na Terra sem Mal em três obras distintas: (1) *Ilhas* de Sophia de Mello Breyner, publicado em 1989; (2) *Terra sem mal com rolanças e mergulhos pelos divinos roteiros secretos dos índios Guarani* de Josely Vianna Baptista, publicado pela editora Mirabilia em 2005; (3) e *Terra sem Mal – Um mistério bufante e deleitoso* de Waldo Motta, publicado pela editora Patuá em 2015 e objeto de análise desta pesquisa. O objetivo do artigo da professora Izabela é “[...] discutir em que medida, ao encenarem um diálogo com a cultura indígena, esses poetas elaboram também uma crítica do presente” (Leal, 2021, p. 139), algo que também buscaremos detalhar brevemente no presente estudo.

Antes é preciso apresentar Waldo Motta, poeta brasileiro contemporâneo, negro, homossexual, periférico, nascido no interior do Espírito Santo em 1959, que por meio de um processo de criação alimentado por pesquisas com a cultura e língua Tupi-Guarani, ressignifica a crença na Terra sem Mal, propondo uma perspectiva de cunho religioso, (homo)erótico e escatológico, resultando no “erotismo sagrado”, termo cunhado pelo autor. Seu livro mais recente *Terra sem Mal – um mistério bufante e deleitoso* (2015), destaca-se como exemplo de uma obra poética cuja influência indígena é marcada por vários elementos da cultura e língua Tupi-Guarani. É possível observar outros relacionados à poesia satírica e, inclusive, a continuidade da sua tese waldiana de que o cu é sagrado. O desenvolvimento dessa percepção se deu a partir do livro *Bundo e outros poemas* (1996), em que Motta enaltece essa parte do corpo – diga-se de passagem, tão depreciada – à categoria divina,

aproximando-a de Deus e se utilizando da tradução coloquial e jocosa de trechos bíblicos, além de muitas outras referências como, por exemplo, a religião de matriz africana dos Iorubá.

Em relação à aproximação entre Deus e o eu, deve dizer que esse modo de proceder permite ao poeta estabelecer os dogmas de sua religião poética, tornando o (homo)erotismo parte de sua mística. Ainda que os contrastes entre sagrado e profano sejam marcantes, na obra waldiana eles formam uma coisa só: eu e Deus se confundem. Isso inclusive foi observado pela pesquisadora Eliana Robert Moraes no artigo “Topografia do Risco: o erotismo literário no Brasil Contemporâneo”, publicado na *Revista Pagu* em 2008. Nesse estudo, Moraes (2008, p. 410) afirma que a doutrina waldiana,

Valendo-se dessas reviravoltas, o poeta termina por criar uma epifania às avessas, que jamais cede às abstrações elevadas. Ao contrário, sua doutrina não só se concentra no baixo, fazendo da região anal o epicentro de todos os fenômenos sagrados, como insiste em rebaixar precisamente aquilo que é mais elevado.

A obra poética de Motta é considerada por alguns críticos como legítima, irreverente, genial, fora dos padrões, escandalosa, desconcertante, pois, como declara a professora Iumna Maria Simon na primeira frase do resumo⁴ de seu ensaio *Revelação e desencanto: a poesia de Waldo Motta* (1999), “A alta voltagem da poesia de Waldo Motta foge aos enquadramentos usuais da literatura brasileira”, desaguando numa poesia insubmissa – momento em que Simon afirma que o livro *Bundo e outros poemas* é o ponto de partida da poesia erótico-sagrada de Waldo. Tudo o mais antecede essa obra é considerado pela professora Iumna como parte de um “espécie de exercício preparatório” para algo que foge à poética marginal que se praticava nos anos 70 do século XX. Toda essa preparação resultaria na *Terra sem Mal* de Waldo em que, segundo Leal (2021, p. 150), “a descoberta desse lugar implica no abandono das grandes utopias, daí talvez o tom jocoso, irônico, que atravessa o livro do início ao fim, pois não caberia ali nenhum registro grandiloquente”.

Motta privilegia uma abordagem nada convencional da crença na Terra sem Mal. Ele realiza uma interpretação (homo)erótico e escatológica (relação entre o fim do mundo, a parte final do corpo e a merda) para além da religiosidade a ela inerente. Essa tríplice relação pensa a cosmogonia Guarani por uma perspectiva que se desloca do passado, ou seja, da profecia

⁴ SIMON, Iumna Maria. “Revelação e desencanto – os dois livros de Waldo Motta”. In.: Revista Praga (estudos marxistas). São Paulo: Hucitec, n. 7, p. 69-99, março 1999. Este é resumo de Simon na íntegra: “A alta voltagem da poesia de Waldo Motta foge aos enquadramentos usuais da literatura brasileira. Este estudo procura explicar de que modo o poeta capixaba inventou um simulacro de doutrina esotérica para entender as suas inquietudes e sua própria exclusão social, sem lhe diminuir a exigência literária e a independência crítica. Acompanhando a evolução de sua mitopoética fundada no diálogo bíblico, a autora mostra, a partir dos livros *Waw* (1991) e *Bundo* (1995), como a posição social de um escritor pobre, negro e homossexual modifica e retrabalha o sentido e os valores da tradição. Palavras-Chave: waldo motta; poesia brasileira; literatura contemporânea”.

indígena do fim do mundo e das primeiras buscas da Terra sem Mal, ao presente em que Waldo ressignifica essa crença, apontando outra localização, dessa vez nas entranhas do corpo, que representa o fim como salvação. Se há uma crítica ao presente na obra waldiana, é possível delineá-la, considerando as implicações éticas que sustentam a religião poética desse poeta capixaba (tanto em *Bundo* quanto em *Terra sem Mal*) ao fazer dessa busca a ruptura com as hegemonias que não o representam. A essa questão se soma outra que se revela de grande importância na obra waldiana e fala de um problema existencial que aflige o ser humano, a busca da plenitude, muitas vezes impedida pelos padrões hegemônicos. Para isso, Waldo nos dá uma solução aparentemente simples, mas que requer transgressão. Observe alguns trechos do poema “Assim disse o Trovão” (2015, pp. 30-34), um dos mais emblemáticos da Terra sem Mal waldiana:

[...]

Eis o que diz Rudá:
meu querido Kwaí,
chega de andar atrás
do que está atrás de ti.

E assim fala Tupã,
sendo esta a resposta:
as montanhas do poente
acham-se em tuas costas.

Buscais a Terra Sem Mal,
quereis a Terra Sem Mal,
a terra dos ancestrais,
de vossos pais e avós,
o reino celestial
da alegria e da paz?
Buscai-o dentro de vós.

[...]

A Terra Sem Mal que buscas
o paraíso que sonhas
sempre esteve em ti mesmo,
está em tuas entranhas

Nesse poema, Motta recria uma cena de mensagem profética recebida por um sacerdote, neste caso, um pajé chamado Kwaí. Após suas invocações e suplicas feitas ao “Trovão” (referência ao deus indígena Tupã), de uma nova localização para se chegar à Terra sem Mal, Kwaí repassa as instruções recebidas aos demais povos indígenas. Nos estudos de Nimuendaju (1987) e Clastre (1978), a figura indígena responsável por interpretar e transmitir profecias é o pajé. Esse novo lugar, comunicado pelo pajé waldiano, que representa a salvação, também significa transgressão. Trata-se aqui, sem delongas, do cu, esse símbolo

(homo)erótico e escatológico por excelência que pode ser observado por meio de metáforas presentes ao longo do poema supracitado. Na 6ª estrofe, Rudá, o deus do amor para os Tupi-Guarani, é referido pelo pajé de Waldo 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 meu).

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 de, na perseguição de, à procura de algo ou alguém. Nesse sentido, Waldo joga com o duplo significado do termo “atrás”, apontando para a busca do paraíso na parte traseira do, corpo, “atrás de ti”. Destaco aqui outras passagens em que esse tratamento da linguagem (homo)erótica é utilizado por Waldo Motta: “E assim fala Tupã/ sendo esta a resposta:/ *as montanhas do poente/ acham-se em tuas costas*” (7ª estrofe, versos 3-4) (grifos meus); “Buscai-o *dentro de vós*” (8ª estrofe, verso 7) (grifos meus); e “A Terra Sem Mal que buscas/ o paraíso que sonhas/ *sempre esteve em ti mesmo,/ está em tuas entranhas*” (9ª estrofe, versos 4-5-6-7) (grifos meus). O símbolo do cu é referido com a ajuda de representações relacionados às suas características, mas em momento algum, no entanto, Waldo usa expressões escrachadas para falar dessa parte do corpo tão exótica, preferindo termos mais instigantes, enigmáticos, de um modo que pareça com a cena de interpretação de um sonho feita por um pajé.

O projeto poético de Waldo não é inovador apenas em relação aos temas de que trata, mas também propõe a renovação da poesia e ruptura com a tradição ao buscar novos meios de expressão, unindo de forma magistral 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 em poemas cujos versos se intercalam em heróicos quebrados (seis sílabas ou hexassílabos) e redondilhas maiores (sete sílabas ou heptassílabos), artifícios poéticos populares da lírica portuguesa, empregados em versos satíricos.

Poderíamos encarar o fazer poética waldiano, segundo Antelo (1998, p. 39), enquanto um estilo que se volta “Contra a experiência dos modernista, antropofágica [...]”, isto é, não pratica a devoração do outro para produzir um corpo; parte de um princípio diferente: a coprofagia, alimentando-se do que fora descartado, neste caso, execrado: o cu. Waldo propõe a devorar não apenas do cu, mas do que dele advém, a merda. Pode-se dizer, de outro modo, que o símbolo do cu é uma criação de si próprio, algo que foi relegado ao mundano. Tudo aquilo que é expulso do corpo e foge à sua utilidade cartesiana é um prato cheio para a poética de Motta.

Apesar do poeta capixaba ter uma relação forte com a dimensão do sagrado, esta pode ser vista de forma muito peculiar quando o profano também se encontra presente e no mesmo nível. A escatologia, associada ao apocalíptico, deságua no (homo)erotismo e na sexualidade em torno do cu, este centro (de calor) do corpo, símbolo obsceno. A relação entre a crença na *Yvy marã'ey* e a tríplice concepção (isto é, religiosa, (homo)erótica 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 meio de transcender o corpo e, quem sabe, da sociedade e de seus valores.

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. Nunca a perdemos; ela se encontra em nós, latente, porém foi excluída socialmente da vida humana, relegada como um parte de um mal comportamento. Vale frisar que além da ruptura, Waldo propõe a desobediência. O cu, considerado como algo jocoso, escandalosamente indecente, aterrorizante para algumas pessoas, representa nossa animalidade e está sujeita à coerção da sociedade que busca a todo custo higienizar, mascarar, excluir ou execrar qualquer outro raciocínio fora de seus limites. A respeito disso, destaco a seguinte fala de Bataille (2007, p.26):

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.

A civilização não matou nem calou o cu: apenas evitou seu brilho, adotando parâmetros do que vem a ser “normal”, apagando-o da vida pública, de modo que, qualquer outra finalidade que não atenda princípios fisiológicos, seja descartado. Fora dessa medida, qualquer outro saber ou constatação representa algo de ruim que precisa ser expurgado, que não é visto como verdade, mesmo diante dos fatos, sejam eles naturais, científicos, históricos, entre outros. Vale destacar que a passagem do teocentrismo para o antropocentrismo, e desse para o heliocentrismo, foi marcada por intensos conflitos na formação do pensamento humano. A verdade, mesmo que ligeiramente, também está sujeita à mudanças. Nada se encontra estagnado que não possa ser deslocado. Motta propõe mais que o deslocamento do símbolo do cu, mas a coragem de tocá-lo, adentrá-lo, nele encontrar a plenitude, o místico, Deus. Após tantos processos evolutivos, o ânus (que nos símios se encontrava exposto de forma protuberante, apenas protegido pela cauda) no ser humano se encontra escondido entre

os glúteos, tornando-se obsceno quando se expõe ao nos agacharmos, seja durante a excreção ou ato sexual. O cu está sempre associado ao feio, proibido, negativo, pois está localizado na parte mais baixa do corpo, enquanto que em “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).

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, considerado uma parte suja do corpo humano, por estar relacionada à fecalidade, é alvo de discursos que o rebaixam a algo imundo, asqueroso, desprezível. Esse símbolo é comumente associado ao pornográfico, mas na obra poética de Motta vemos que há um tratamento mais sugestivo, portanto, (homo)erótico do cu. Sabe-se que o ânus é uma parte comum do organismo humano, mas quase sempre esteve ou está associado à homossexualidade masculina – como nos lembra a expressão “sodomia”, presente desde a antiguidade clássica e até combatida por muitas religiões como o cristianismo. O coito anal ainda é erroneamente considerado como uma prática sexual somente do homem homossexual como se apenas eles tivessem ânus.

Falar da sexualidade relacionada ao símbolo do cu desperta velhos tabus no mundo masculino, principalmente quando nos referimos ao estereótipo do homem machista, misógino, sexista, lgbtfóbico, etc. Para esse homem, falar do ânus como fonte de prazer sexual é intolerável. A penetração anal é associada à submissão, papel que no imaginário tóxico de muitos homens é destinado somente à mulher e ao homossexual. Essa questão em torno do cu não exclui o fato de que os heterossexuais sintam prazer anal mesmo durante a evacuação. O ato de defecar também é fonte de prazer não sexual experimentado pelo ser humano. Na função de excreção, o ânus relaxa e contrai para expelir os detritos. 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 ou sexual. É aqui que encontraremos, segundo Waldo Motta, a salvação diante do fim do mundo que aos poucos se demonstra a cada dia mais perto de se realizar.

Considerações finais

Não é de hoje que somos alertados dos efeitos ambientais causados pelas práticas predatórias do ser humano em relação à natureza. Ativistas indígenas como Davi Kopenawa e Ailton Krenak têm enfatizado a importância de revermos nossas ações – nossas, porque pertencemos à civilização não-indígena, a que mais agride o meio ambiente e, em sua grande maioria, acredita não fazer parte dela ou que as ações humanas impensadas contra a natureza não são nocivas. É interessante notar que a poética waldiana mantém estreitos laços com o conceito de escatologia – doutrina do fim de todas as coisas – presente em estudos etnográficos e antropológicos para se referir à profecia do fim do mundo na concepção indígena.

No caso da Terra sem Mal waldiana, a salvação se encontra exatamente no fim, na parte final do órgão excretor, encarado como centro do corpo humano, mas também destruição do mundo. O cu é a saída do corpo e também a entrada, reino do prazer que salva, Terra sem Mal anunciada pelo Tupã ressignificado por Motta. Trata-se de encontrar no fim a própria salvação. A partir das considerações feitas neste artigo, fundamenta-se a reflexão acerca de que o cu seria não apenas a porta de entrada para a redenção humana, como afirma Ademir Demarchi, prefaciador do livro *Terra sem Mal* (2015) – *um mistério bufante e deleitoso* de Motta, mas uma jornada de autoconhecimento e libertação do sujeito.

REFERÊNCIAS

ANTELO, Raul. “Não mais, nada mais, nunca mais. Poesia e tradição moderna”. In: PEDROSA, Celia (Org.). *Poesia hoje*. Niterói: Editora da UFF, 1998. Coleção Ensaios, 13. v. 1, p. 27-45.

BAPTISTA, Josely Vianna. *Roça Barroca*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

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

_____. *O Erotismo*. Traduzido do francês por Antônio Carlos Viana. Porto alegre: L&PM, 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 & 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*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

LEAL, Izabela G. G. de. *Perspectivas da “Terra sem Mal” na poesia contemporânea*. Scielo Brasil, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: 15 de janeiro de 2022.

MORAES, Eliane Robert. *Topografia do Risco: o erotismo literário no Brasil Contemporâneo*. In: Cadernos Pagu, nº 31, Julho-dezembro 2008, p. 399-418.

MOTTA, Waldo. *Bundos e outros poemas*. Organização e seleção de Berta Waldman e Lumna Maria Simon. Campinas: Ed. da Unicamp, 1996.

_____. *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-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987.

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

SIMON, Iumna Maria. “Revelação e desencanto – os dois livros de Valdo Motta”. Versão adaptada do original publicado na Revista Praga (Estudos Marxistas) em 1999. In.: *Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap, n. 7, novembro de 2004.