

O Papel do Território na Identidade do Índio Kaiowá: o Homem Traduzido pelo Lugar

Profa. Dra. Rita de Cássia Pacheco Limberti¹ (UFGD)

Resumo:

É considerada inerente ao homem a sensação de pertencimento em relação ao lugar em que nasceu e/ou habita. Para o índio Kaiowá, contudo, tal sensação não se caracteriza como uma relação entre si e o lugar, mas como a imanência do próprio ser. O Kaiowá e seu lugar são uma coisa só, há uma simbiose que nivela os homens aos animais, às plantas, às pedras, à terra, a qual proporciona uma inestimável condição de completude e de invulnerabilidade. Os movimentos dos povos - que devastam e inventam fronteiras - levaram gentes, cidades e estradas para muito perto dos índios kaiowá da Reserva Indígena de Dourados-MS, encantando-os. A partir de então eles passaram a perceber uma nova forma de relação entre o homem e seu lugar: a posse. O discurso indígena começa a transpor as próprias fronteiras para ressemantizar a noção de lugar, do que decorre a ressemantização da imagem de si mesmo.

Palavras-chave: lugar, região, fronteira, índio, discurso

Introdução

Há um dito popular que diz: “Não se conhece um homem sem antes conhecer a sua casa”, o que significa dizer que o homem se traduz pelo lugar que habita/ocupa e por sua relação com ele. Sabe-se, contudo, que diferentes culturas interagem com seu espaço de diferentes modos.

A proposta deste trabalho baseia-se na análise semiótica, mais especificamente na reflexão teórica sobre subjetividade, identidade e lugar, de alguns fragmentos de relatos de história oral de vida dos índios kayowá da Reserva Indígena de Dourados.

Será analisado um depoimento do índio kaiowá Ireño (92 anos), publicado no livro intitulado “Canto de Morte Kaiowá”, trabalho do professor Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy, publicado pelas Edições Loyola, em 1991.

Paralelamente, serão utilizadas como material de apoio a célebre “Carta do Chefe Seattle” - discurso que o chefe indígena *Duwamish* (Seattle) fez ao presidente americano Franklin Pierce, em 1854, como resposta a uma proposta do governo de comprar o território de sua tribo - e a não menos importante “Carta de Pero Vaz de Caminha”, que se constitui como o discurso fundador sobre a subjetividade e a identidade indígena, bem como sobre sua relação com o espaço/lugar e sua noção de propriedade.

Os procedimentos que norteiam o registro de história oral (entrevista *in loco* com gravador e transcrição) e as condições de fala (de um índio, em português, para um branco, numa situação especial) serão levados em consideração durante a análise, posto ser, por sua própria natureza, determinantes das condições de produção dos discursos e das imagens. Existe, ainda, na análise, o interesse de ouvir além do que é dito, de evitar a leitura do senso comum, da mídia, do primeiro sentido apontado pelos índios, de avançar em direção a uma interpretação nova da realidade atual desse grupo específico.

A análise abordará, ainda, as formas de representação de que o índio kaiowá se vale, em seu discurso, para falar de si mesmo e de seu lugar (tanto físico e geográfico quanto sócio-ideológico), bem como os tipos de *manipulação* e *modalizações* a que ele está exposto, principalmente a

¹ Rita de Cássia Pacheco LIMBERTI, Profa. Dra. Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Faculdade de Comunicação, Artes e Letras. rita.limberti@ufgd.edu.br.

modalização do *ser* e os *efeitos de sentido passionais*, percurusos a serem percorridos em busca de sua subjetividade e de sua identidade.

Além dessas considerações, há que se levar em conta a existência de dados importantes no contexto, que proporcionam um novo dimensionamento à análise semiótica que, apesar de propor-se à análise interna do texto, não descuida de suas condições de produção. Partindo da contextualização, entendida como um discurso, a teoria semiótica transcende seu objeto de análise — o texto — e extrapola os contornos que ela própria traça do sujeito e de sua identidade. Torna-se possível, então, além de construir o conceito de identidade que o kaiowá tem de si mesmo através do espaço/lugar, além de demonstrar os processos discursivos pelos quais sua subjetividade se manifesta, perscrutar outros fatores que refratam a interpretação e, conseqüentemente, a significação. Seriam eles: as causas de desagregação desse povo, considerando-se as causas específicas desse grupo étnico e outras, mais genéricas (como problemas econômicos e de classes sociais); e as razões do processo de desaculturação e conseqüente perda de identidade, considerando-se que existe todo um processo histórico que determina fenômenos de interferência e influência na estabilidade ideológica desse grupo cultural.

Com base nos conceitos de Augé (1994), as noções de **espaço** e de **lugar** serão polemizadas, considerando-se, segundo esse autor, **lugar** como sendo um espaço que significa. Nessa medida, espaço pode ser o **vazio** da significação, o não preenchido, enquanto **lugar** se apresenta como uma circunscrição espacial claramente marcada por um perímetro, que contém um conjunto de investimentos semânticos e ideológicos.

O termo “branco” é empregado genericamente para designar todos os que têm contato com os índios e que não são índios: brancos propriamente ditos, negros, japoneses, etc. O termo “não-índio”, mais apropriado e utilizado pela maioria dos historiadores e antropólogos, não foi empregado por coincidir com a terminologia da teoria semiótica que significa *contraditoriedade*. A mesma observação é válida para o termo “branca”, adjetivando cultura.

1 A Fala de Capitão Ireno

A primeira entrevista foi feita com o capitão Ireno. O simpático velho surpreendeu pela lucidez e calma. De certa maneira, ele refez a expectativa que tínhamos de um cacique. Muito reflexivo, nos deu uma visão heróica do trajeto dos Kaiowá. O motivo do respeito que todos delegam à figura deste índio transparece na entrevista. Ele detém a visão histórica da Reserva e por mais variadas que sejam as demais forças políticas, ele tem permanecido como o sábio da aldeia. Sua experiência é filtrada pela noção do coletivo tribal. (MEIHY, 1991, p.51)

O depoimento a seguir, primeiro do livro “Canto de Morte Kaiowá” (MEIHY, 1991, p.39-49), é a fala do Capitão Ireno, velho cacique de 92 anos, falecido em 1992. Ele começa dizendo:

Nasci aqui faz 92 anos... faz tempo, não?... logo vou fazer 93... é muita vida... Meu nome é Ireno Isnard, sou filho da família mais velha dos índios deste povo... minha gente toda é deste pedaço, “somos da terra” como se diz por aqui... Sempre vivi por perto desta casinha, aqui mesmo no Bororó... o Bororó é esta parte da Reserva onde moram os Kaiowá e os Guarani* ... a outra, o Jaguapiru, fica do lado de lá... lá pelas bandas dos Terena, mais perto da cidade... A estrada de rodagem corta as duas partes da Reserva... na área maior ficam os Guarani e os Kaiowá, na menor os Terena... tem kaiowá que mora lá e também tem terena que mora para cá, mas são pouco... . (MEIHY, 1991, p.39)

* O termo “guarani” refere-se aos Nandeva e não à nação guarani.

Capitão Ireno inicia sua fala construindo sua existência semântica, enumerando suas qualidades como idade, origem, autoridade, detenção de conhecimento, fazendo um apanhado geral dos principais paradigmas de sua herança antropológica e estabelecendo redes de relações e oposições como “o Bororó é esta parte”/ “a outra, o Jaguapiru”, “kaiowá”/ “terena”, “área maior”/ “na menor” que por sua vez tecem as redes de sentido e as relações sintagmáticas. Neste momento se delinea uma situação inicial que sofrerá transformações e mudanças de estado no decurso da narrativa.

Pode-se dizer que esse primeiro parágrafo é o início da construção da imagem de um homem sábio. A relação entre sujeitos, destinador e destinatário, é preenchida, respectivamente, pelo capitão e pelo entrevistador. O texto inicia-se com uma estrutura de manipulação, apresentando valores positivos a partir de uma imagem que o destinador faz de si mesmo: experiente (“*Nasci aqui faz 92 anos...*” “*... é muita vida*”), de tradição (“*sou filho da família mais velha dos índios deste povo*”), genuíno (“*minha gente toda é deste pedaço*”, “*somos da terra*”). Exercendo seu fazer persuasivo, Ireno mostra seu lugar, fala de sua estirpe e características de seu território, sempre em relações hierarquizadas, que reforçam seus valores positivos e sua imagem de superioridade. A enumeração que o cacique faz leva o destinatário à adesão. Tal procedimento deixa entrever a argúcia do destinador que, tendo sondado os valores do destinatário, constrói seu discurso híbrido. É como se houvesse um contrato tácito entre os dois, de maneira que o destinatário (o branco), fosse levado a reconhecer o direito do kaiowá às suas terras, cuja posse lhe é sabidamente ameaçada.

Nunca saí daqui, este é o meu chão... não deixo esta terra... vou morrer por aqui mesmo, aqui nesta região... Sou kaiowá e índio kaiowá gosta muito de ter a família por perto... queremos ter todos em volta, morando sempre juntinhos... eh!... a vida de um é a vida de outro... só deixo esta terrinha quando Deus me chamar, quando a minha fala não sair mais, quando ela morrer... (MEIHY, 1991, p.39)

O segundo parágrafo segue o mesmo esquema narrativo do primeiro, variando os papéis e as manipulações. Ireno coloca o kaiowá como senhor absoluto da terra (“*Nunca saí daqui, este é o meu chão...*”), declara não ter a menor intenção de deixá-la (“*não deixo esta terra... vou morrer por aqui mesmo, aqui nesta região...*”) bem como demonstra o forte sentido de união de sua tribo (“*Sou kaiowá e índio kaiowá gosta muito de ter a família por perto... queremos ter todos em volta, morando sempre juntinhos... eh! ... a vida de um é a vida de outro...*”). A relação continua sendo hierárquica porque Ireno sabe que o direito dos Kaiowá à terra é reconhecido pelo branco, por eles terem se instalado no território antes e por sua permanência já perdurar por muito tempo. Entretanto, a cultura branca apresenta mecanismos de adaptação de seus preceitos, que permitem a ruptura de contratos em atendimento às necessidades que surgem na dinâmica dos acontecimentos (é o caso das constantes invasões do território indígena por parte de posseiros e da proposta, já feita aos Kaiowá, da permuta de sua área por uma outra extensão de terra, localizada em lugar menos valorizado pelo branco, por seu grau de fertilidade e localização). Ireno, ciente da problemática depois de anos de convivência, centra seu poder de luta na depuração de seus valores, enquanto calça sua hierarquia ameaçada.

Considerando-se que o discurso sempre se constrói por oposição a outro discurso, no segundo parágrafo já podemos perceber um procedimento de qualificação que, por oposição, desqualifica os valores da cultura branca na sociedade moderna, que preserva a unidade celular (pai, mãe, poucos filhos), rejeitando a possibilidade de agregação de outros membros, principalmente mais velhos, como pais, sogros, tios, e a convivência sob o mesmo teto de vários núcleos familiares como pais, filhos, e irmãos com suas respectivas famílias, numa atitude (em oposição ao *modus vivendi* tribal da cultura índia) extremamente individualista e egoísta. Cabe ainda neste parágrafo, em suas linhas iniciais, “*Nunca saí daqui, este é o meu chão ... não deixo esta terra ... vou morrer por aqui mesmo, aqui nesta região...*”, uma crítica ao homem branco, que se desloca com facilidade de um lugar para outro sem apego à terra, em busca de valores materiais (riqueza) “*... por aqui existe muita erva*

mate que o branco sempre negociou ... a erva é natural daqui ... “... foi o mate que chamou o branco para cá?”. (MEIHY, 1991, p.39)

Se a estrutura fundamental é dada pelos valores dos objetos que entram na narrativa, pode-se começar a entrever as oposições semânticas de base, que partem do conteúdo mínimo: “**branquidade**” x “**guaranidade**”. A discursivização dessa estrutura narrativa vai produzindo efeitos de sentido diferenciados. O emprego da primeira pessoa do singular produz um forte efeito de subjetividade, enquanto o espaço, o tempo e as pessoas vão se delineando. A narrativa de Ireno é o simulacro de sua relação com o mundo, de sua ação com o mundo, de sua transformação do mundo. “*Kaiowá e guarani é quase a mesma coisa... éramos um só bando que se partiu... um grupo saiu do Paraguai e veio primeiro para o Mato Grosso, estes são os kaiowá.... depois vieram alguns guarani para cá...*” . (MEIHY, 1991, p.39)

A ambigüidade começa a se delinear no momento em que Capitão Ireno cita, no 3º parágrafo, que “*kaiowá e guarani é quase a mesma coisa ... éramos um só bando que se partiu ... um grupo saiu do Paraguai e veio primeiro para o Mato Grosso, estes são os kaiowá...!*” Se no 2º parágrafo ele se caracteriza genuinamente como kaiowá por ter nascido e crescido naquela área e pretender permanecer nela até sua morte, a tentativa de qualificar a origem de seu povo (3º parágrafo) peca por conter esse componente migratório que a princípio ele coloca como valor negativo (praticado pelo branco) por oposição a um valor positivo seu, apego à terra. Como bem observa o Prof. Waldemar Ferreira Neto (1997),

Uma das grandes dúvidas que se tem quanto aos Kaiowá reporta-se a não existência de uma mentalidade migratória na direção do litoral e, daí, para o norte. Por que estagnaram os Kaiowá naquela região? Qual a relação que mantêm com os Guarani paraguaios? São notáveis as semelhanças lingüísticas entre o guarani jopará falado na população urbana do Paraguai e o guarani kaiowá. Por quê?[...] Os Terena aprendem guarani, os Guarani não querem aprender terena.

O terceiro parágrafo é construído privilegiadamente com o verbo *ser*, de estado. Paralelamente, os verbos *partir*, *sair* e *vir* exprimem ação, transformando o estado do sujeito. Inicialmente tem-se o “*éramos um só bando*”; em seguida “*o bando se partiu*”, “*saiu*” e “*veio*”, ou seja, por meio da ação operou-se uma mudança de estado: “*são os Kaiowá*”. Esse primeiro grupo que veio do Paraguai para o Mato Grosso deu origem aos Kaiowá. Os que vieram algum tempo depois são os Nandeva, que permaneceram identificados como Guarani. Interessante é notar que o programa narrativo do grupo kaiowá não operou uma transformação na relação sujeito-objeto (S - O). O que ocorreu foi uma substituição de objetos com os quais estava em relação conjuntiva, que determinou a mudança de estado do sujeito.

O programa narrativo apresenta S₁, sujeito da situação inicial (índio de um só bando do Paraguai) em conjunção com O₁ (terra em território Paraguaio). A transformação se opera quando esse bando se parte e se desloca para o Mato Grosso. A ação (“*partir*”, “*saiu*” e “*vir*”) transforma o estado inicial desse sujeito (índio do bando) em índio kaiowá (estado final). Nesse momento, S₁ (índio) passa a estar em conjunção com outro objeto O₂ (outro pedaço de terra em território brasileiro).

O plano narrativo, PN, é a narração hierárquica de dois tipos de estado:

1. Programa de privação — resultado do PN é $S \cup O$ (em disjunção).

Este programa compreende o trecho do discurso em que Ireno relata a participação, ou seja, o sujeito ficou em estado disjunto por **privação** ($S_1 = S_2$, tem-se apenas um ator, que é o próprio índio).

2. Programa de aquisição — resultado do PN é $S \cap O$ (em conjunção).

Este programa compreende o trecho do discurso em que Ireneo relata a vinda do bando para o Brasil, ou seja, o sujeito ficou em estado conjunto por **apropriação** ($S_1 = S_2$, tem-se apenas um ator, que é o próprio índio).

Somos filhos de Ñanderú e Ñandesi e Ñanderamoue é nosso protetor... é o protetor da mata... kaiowá quer dizer filho da floresta, da madeira, da mata... kaiowá é a natureza... protegido de Ñanderamoue... em guarani a gente fala txe-dja-ri... . (MEIHY, 1991, p.39)

Até o 4º parágrafo, Ireneo não cita contatos interculturais, nem a chegada do homem branco. Enumera seus valores, sua origem, seu *modus vivendi*. Ao identificar a si e a seu povo como filhos das entidades *Ñanderú* e *Ñandesi*, sob a proteção de *Ñanderamoue*, desnuda sua intimidade, tentando traduzir de seu contexto todo seu complexo universo de significação: “*Ñanderamoue... é o protetor da mata...*”, “*... kaiowá quer dizer filho da floresta, da madeira, da mata...*”. O velho cacique tenta explicar-se (“*kaiowá é a natureza...*”), mais do que isso, procura justificar-se, talvez buscando, no abstrato, uma maneira mais concreta de conseguir a adesão de seu interlocutor. Tanto, que no final do parágrafo ele o traga para o interior de seu idioma (“*em guarani a gente fala txe-dja-ri...*”), que é a maneira mais franca e aberta de buscar aliança.

Ocorre, contudo, que toda essa situação estampada pelo capitão precede o contato inter-étnico, o que o protege de outras modalizações que não sejam as suas próprias, ou as de sua própria cultura. Porém, enquanto o conteúdo de seu discurso é do período pré-contato, sua fala se engendra completamente submersa na cultura branca, porque é em português e proferida a um destinatário branco. É nesse contexto que sua organização narrativa, com todas as suas modalizações, converte-se em discurso. Enquanto o nível das estruturas narrativas mantém-se encapsulado em sua irreversível imunidade cultural, o nível das estruturas discursivas se erige sob a imperiosa influência da cultura branca. Assim, os procedimentos semânticos e sintáticos, que a discursivização prevê, apresentam-se totalmente contaminados por ela, quer seja pelo emprego do idioma (português) em si, quer seja pelas elaborações sintático-semânticas, tão bem representadas pelas pausas e pela tentativa obstinada de se explicar, de se fazer entender.

A conversão, na perspectiva semântica, processa o sentido mínimo em valores da narrativa: ser filho de *Ñanderú* e *Ñandesi*, ser protegido, ser kaiowá, ter uma história, ter seu próprio idioma. No nível do discurso, esses valores tornam-se temas, configurados pelo campo de sentido. O sujeito que tinha papéis actanciais passa a ter papéis temáticos (“*Somos filhos de Ñanderú e Ñandesi*” = tradição, “*Ñanderamoue é nosso protetor*” = poder). Essa reiteração dos traços faz a coerência semântica. Ao enunciar “*kaiowá quer dizer filho da floresta, da madeira, da mata... kaiowá é a natureza...*”, Ireneo está recobrando os temas com figuras, está realizando uma figurativização. Ao reproduzir sua imagem com as palavras mostrando-se, representando-se, o capitão abre sua fala apresentando seu auto-retrato. Atente-se para o final de seu pronunciamento, a partir do parágrafo 40, p. 48, em que essa imagem retratada vai se desvanecendo e suas palavras deixam de compor sua figura para, revisitadas, passarem a fazer uma retratação, porém não mais no sentido de representação de imagem, mas sim no sentido de desdizer-se, desculpar-se.

Os índios guarani e kaiowá sofreram muito com a guerra do Paraguai... depois sofreram por causa do trabalho nos campos de erva... eh!... por aqui existe muita erva mate que o branco sempre negociou... a erva é natural daqui, e os índios a conheciam... eram os kaiowá que trabalhavam para eles... os kaiowá plantavam, colhiam e transportavam o mate... foi o mate que chamou o branco para cá, por isso o mate é importante para ele... Para o índio o mate sempre foi precioso... índio vive com o tereré na mão... tereré e milho são as coisas que o índio sempre cuidou... Milho tem dois tipos: o saboró que é da gente, sagrado, e o duro que serve para vender... com o saboró nós fazemos o xipaguaçu que é uma pamonha assada, boa, boa... . (MEIHY, 1991, p.39)

Ao abordar os hábitos alimentares de seu povo, Ireno cita os dois elementos básicos desse traço cultural: o tereré, que é uma bebida semelhante ao chimarrão, cuja diferença consiste no tipo de erva e na temperatura da água (fria ou gelada) e o milho. Estabelece-se aí uma divisão de origens culturais se não contrárias, absolutamente distintas. O tereré é preparado numa cuia ou copo e consumido por sucção através de uma bomba, ou seja, requer produtos industrializados para seu consumo. Outra dicotomia se apresenta no momento em que o milho é classificado em dois tipos: “o saboró, que é da gente, sagrado, e o duro que serve para vender...”. A expressão “da gente” se opõe a não é “da gente”, é do branco, que é o milho duro, que serve para vender (outro traço cultural do branco).

A ambigüidade discursiva vai-se revelando por meio do conflito das duas vozes que emergem na fala do enunciador, embaçando os contornos de sua existência semântica e comprometendo irremediavelmente sua identidade. E isso ele parece saber, pois procura sufocar esse sujeito branco instalado em seu discurso. Ora, mascara a aquisição dos valores dos brancos “... foi o mate que chamou o branco para cá, por isso o mate é importante para ele ...”, “... a erva é natural daqui, e os índios a conheciam...”, “...Para o índio o mate sempre foi precioso...” (parágrafo 5), dizendo-se conhecedor e apreciador da erva mate antes de os brancos chegarem.

O fato de conhecer a planta não o exime de ter assimilado os procedimentos de cultivo e preparo do produto para ser consumido sob forma de tereré (“...até o tereré dos índios vem dos brancos...” (MEIHY, 1991, p.41). Ora comete uma apropriação tão completa do discurso do branco, que incorpora em paralelo e por oposição ao valor sagrado do milho mole, o *saboró*, um valor comercial ao milho duro, escancaradamente pertencente à cultura branca e praticável exclusivamente em contato com ela. “...milho tem dois tipos: o saboró que é da gente, sagrado, e o duro que serve para vender...” (MEIHY, 1991, p.39).

O que se percebe na fala de capitão Ireno é uma tentativa de estabelecer um sincretismo entre suas práticas culturais e as práticas culturais do branco. Não só nas práticas, esse sincretismo é buscado na escala de valores e no campo ideológico. Fica evidente, contudo, que as divergências, evidenciadas pelo contato, se dão a partir de um deslocamento (por parte de quem chega, no caso, o branco) e de uma interação que evidencia a relação do habitante e seu lugar. A chegada do **outro** põe em evidência (e às vezes em cheque) essa relação: criticando-a, alterando-a, desqualificando-a. Por oposição, ainda que não tenha intenção de provocar algum tipo de modificação, quem chega evidencia as fronteiras e revela as atuações sobre os territórios.

2 A FALA DO ÍNDIO SEATTLE

Corroborando as afirmações de capitão Ireno, outras vozes se levantam (ou se levantaram) no sentido de traduzir a relação simbiótica entre o índio e o lugar que habita. O índio, ao dizer-se, diz seu lugar; ao dizer-se, diz de alguém ou algo que é parte integrante de um sistema sócio-cultural e biológico. Nessa condição, ele se iguala a uma montanha ou a um grão de areia, não estabelecendo, em nenhum momento, uma hierarquia entre os elementos da natureza, muito menos uma noção de posse em relação a qualquer um desses elementos.

A Carta do Chefe Seattle é um exemplo bastante convincente dessa afirmação, ao mesmo tempo em que produz uma nítida representação de sua identidade. Sua resposta ao governo americano, mediante a proposta de compra de seu território, é um discurso eloqüente em defesa do direito de cada tribo indígena permanecer em seu lugar de origem. Tal eloqüência se constitui de argumentos irrefutáveis, quase desconcertantes, na medida em que apresentam valores que, embora não praticados pelo homem branco, são partilhados enquanto ideal. Ele inicia:

Minha palavra é como as estrelas - elas não empalidecem.

Como podes comprar ou vender o céu, o calor da terra? Tal idéia nos é estranha. Se não somos donos da pureza do ar ou do resplendor da água, como então podes

comprá-los? Cada torrão desta terra é sagrado para meu povo, cada folha reluzente de pinheiro, cada praia arenosa, cada véu de neblina na floresta escura, cada (...) ²

Ao dizer que suas palavras não empalidecem, o grande chefe consegue, por meio de uma feliz comparação, produzir um forte efeito de verdade ao seu discurso. A partir daí, mediante tamanha franqueza e “simplicidade”, tudo o que ele relatar tão mais verdadeiro e certo parecerá quanto mais se apresentar como “ingênuo” e “puro”. Além de declarar não serem donos da terra, ele demonstra ter sobre ela um olhar que não se restringe à dimensão territorial, da terra como solo, mas que avalia a pulsação da vida sobre ela, incluindo-se no sistema biológico como mais um elo de uma grande cadeia.

O homem branco esquece a sua terra natal, quando - depois de morto - vai vagar por entre as estrelas. Os nossos mortos nunca esquecem esta formosa terra, pois ela é a mãe do homem vermelho. Somos parte da terra e ela é parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a grande águia - são nossos irmãos. As cristas rochosas, os sumos da campina, o calor que emana do corpo de um mustang, e o homem - todos pertencem à mesma família. (A carta do chefe Seattle) ³

Tecendo dura crítica em relação ao desapego afetivo que o homem branco tem por sua terra natal, o chefe Seattle evidencia o interesse material como um valor negativo, potencializando esse sentido por meio de sua afirmação de que o homem vermelho e cada componente da natureza pertencem, todos, à mesma família. Sem hierarquia e em total sintonia, ele enumera animais, plantas, lugares e acidentes geográficos como seus irmãos e a terra como sua mãe. Dessa forma, ele consegue inverter a escala de valores do homem branco, tornando vil a relação de posse e dominação que este tem com a terra e a natureza, ao mesmo tempo em que torna nobre e edificante a condição de pertencimento do homem vermelho.

Ao longo de toda a carta, o seattle enumera pontos identitários entre o índio e a natureza (“Esta água brilhante que corre nos rios e regatos não é apenas água, mas sim o sangue de nossos ancestrais/O rumorejar d’água é a voz do pai de meu pai. ”), com comparações que vão sedimentando firmemente uma representação de perfeita integração e convivência harmoniosa. Por outro lado, essa concepção de mundo e esse conjunto de práticas desencadeado por ela produzem um imaginário de que o índio é incapaz, na medida em que não consegue se perceber em condição de superioridade e como um sujeito agente, capaz de transformar o seu meio.

Assim ocorre na Carta de Caminha. O escrivão da esquadra vai construindo uma narrativa que produz esse sentido de incapacidade a partir da observação do lugar. Ele diz: “Eles não lavram, nem criam. Não há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer alimária que costumada seja ao viver dos homens. Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. ” (CAMINHA, 1999)

A imagem de quem não atua em seu meio é revelada pelo estado em que se encontra o lugar: intocado, selvagem, original. Curiosamente, contudo, um percurso de significação inverso se delinea na Carta de Caminha, pois, em se tratando de um discurso fundador, vai engendrando a imagem do lugar a partir da reação, do comportamento de seus habitantes. O pacifismo e a passividade dos índios forjaram uma identidade para o Brasil de lugar desfrutável, acessível e permissivo. Pode-se dizer que a Carta de Caminha é um exemplo típico e curioso dessa relação de significação, em que se tem uma situação de dupla implicação: lugar e homem se traduzem mutuamente.

²Cf. A Carta do chefe Seattle. Disponível em www.culturabrasil.pro.br/seattle, acesso em 06.06.2008.

³Idem, Ibidem.

Conclusão

A rápida análise realizada aponta para uma convergência dos povos indígenas para uma concepção de mundo e uma prática cultural universal, sobretudo no que tange à relação do homem e seu espaço. Tal fato propõe uma reflexão renovada sobre a relação homem-lugar, na medida em que ela se apresenta como um dos principais determinantes da consciência da subjetividade e da própria identidade.

A identidade do índio é caracterizada por um conjunto de peculiaridades, entre as quais podemos destacar duas: forte relação com seu lugar de origem e universalização das referências, correspondendo a transformações das categorias espaço e indivíduo. Nessa perspectiva, o conjunto de conceitos acumulados através do tempo se cristaliza na contramão da dinâmica do processo histórico.

Na sociedade branca, contudo, diferentemente, a perspectiva da constituição da identidade se realimenta da história em função da idéia de progresso. O processo acelerado de globalização promove um encolhimento do mundo, provocando o esgarçamento das fronteiras e desorientando a bússola das formações sociais em direção a um apuramento e controle de seu patrimônio cultural.

Migrações populacionais e produção de não-lugares desindividualiza o indivíduo que se crê o centro do mundo, o qual passa a integrar uma rede que se torna sua referência para interpretar as informações que lhe chegam. A cultura passa a sofrer um processo de universalização, “mundializando” as pessoas e os lugares.

O conceito de lugar antropológico se sobrepõe ao conceito de lugar enquanto espaço, na medida em que é nele que os homens se movem enquanto seres e se percebem como sujeitos. É nele que o homem celebra sua ancestralidade, defende suas fronteiras e se inscreve na história. Por meio dele os sentidos se estabelecem e os sujeitos se traduzem.

O lugar se define, para o homem, como algo identitário, pois remete à sua gênese, ao seu nascimento, constituindo-se um suporte da identidade individual; e histórico na medida em que os nativos vivem na história.

Em situações de contatos interculturais, os lugares reforçam essa condição de serem identitários, relacionais e históricos. Através desses contatos se descortina um mundo provisório e efêmero, comprometido com o transitório e com a solidão. Os contatos são a medida de uma época que se caracteriza pelo excesso factual, superabundância espacial e individualização das referências. Nesse sentido, conforme Augé (1994), apresenta-se aos estudiosos um novo objeto, ou seja, a espacialidade a ser estudada nas suas contradições e complexidades, e, sobretudo, na sua condição de determinante da identidade de seus habitantes.

Referências Bibliográficas

- [1] AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994. (Coleção Travessia do Século).
- [2] BOM MEIHY, José Carlos Sebe. *Canto de Morte Kaiowá*, São Paulo: Loyola, 1991.
- [3] *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 270-271, jul./set. 1995.
- [4] FERREIRA NETO, W. *Argüição do relatório de qualificação* “Discurso indígena: aculturação e polifonia, de Rita de Cássia Pacheco Limberti, São Paulo, USP, 1997 (datilografado)
- [5] LIMBERTI, Rita de Cássia Pacheco. *Discurso indígena: aculturação e polifonia*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP, 1998.

[6] LIMBERTI, Rita de Cássia Pacheco. *A imagem do índio: discursos e representações*. Tese de Doutorado. São Paulo, USP, 2003.

[7] www.culturabrasil.pro.br/seattle, acesso em 06.06.2008.