



EXISTÊNCIA INDÍGENA: resistência em busca da (re)existência®

Rita de Cássia A Pacheco Limberti¹

Ninguém pode fazer com que te sintas inferior sem o teu consentimento.
(Eleanor Roosevelt)

SOUTO MAIOR, Marcel, *Frases para guardar*, p.30

A discussão a respeito da problemática indígena é relativamente recente se comparada ao período de sua existência (da problemática). Há bem pouco tempo (considerando-se a história de nossa “civilização”) surgiu um discurso politicamente correto em defesa dos subalternos, entre eles os indígenas.

Mesmo assim, ainda se pode observar, em relatos de fatos ocorridos há poucas décadas, uma fala totalmente naturalizada em relação à negação da existência indígena por meios violentos. É de um pioneiro de Aral Moreira MS o seguinte relato - colhido por Jefferson Machado Barbosa e constante em sua dissertação de mestrado - em relação ao desenvolvimento daquela região:

INF. na época du Seu Geraldu nós tentemu acaba cum aquela ardeia lá aí levaram tudu os índiu imhora tinha assim tipu cincuenta índiu levaram tudu imhora aí u: Geraldu falou pra mim i cum as maquina lá i tranca as istrada du Guassuty pra essis índiu num vortá falei Seu Geraldu issu num ixisti índiu num anda pela istrada índiu anda de a pé a::: num deu otra fomu com as maquina na istrada nu otru dia nós inxerguemu uma fumacinha i já tarram tudu lá dentro aí qui issu foi em oitenta i seti nessa época nós tava briganu pra tira eles (BARBOSA, 2015, p.61)

O que se observa na linha do tempo é uma curiosa ressemantização, uma crosta de sentidos sobrepostos a respeito do sujeito índio.

¹ Rita de Cássia A Pacheco Limberti é professora da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD.

Nos primeiros contatos entre indígenas e não indígenas, havia uma relativa simetria entre sujeitos, considerando-se que a situação recorrente foi: um sujeito se acerca de um território com interesses econômicos de posse e de exploração e encontra esse território ocupado por outro sujeito. O sujeito que chega (“invasor”) tem em pauta os interesses econômicos, então vê o outro sujeito como proprietário das terras e riquezas, ou pelo menos como um empecilho a que ele próprio o seja. As medidas de avaliação desse sujeito são seus conceitos a respeito de posse de território - e de tudo o que há nele - por meio da presença primordial (quem chega primeiro).

Rita de Cássia Pacheco Limberti, na obra *A imagem do índio: discursos e representações*, apresenta inúmeras mostras das nuances dessas representações recíprocas que se dão no e a partir do primeiro contato entre indígenas e não indígenas. Entre elas, encontram-se:

Malgrado a *Carta* tenha registrado atitudes de ajuda espontânea ao trabalho dos portugueses, que sedimentaram a imagem de “bom selvagem” “... tomavam alguns barris que nós levávamos: enchiam-nos de água e traziam-nos aos batéis. [...]” (CORTESÃO, 1999, p. 27), entre outros exemplos, “[...] Acarretavam dessa lenha, quanta podiam, com mui boa vontade, e levavam-na aos batéis. [...]” (CORTESÃO, 1999, p. 99); e “[...] Cruz abaixo do rio [...] Dali a trouxemos [...] em maneira de procissão[...] e quando nos viram assim vir, alguns se foram meter debaixo dela, para nos ajudar. [...]” (CORTESÃO, 1999, p. 113), outras facetas foram sendo produzidas pelas reações dos índios aos processos de manipulação, como a sua inaptidão para o trabalho (um eufemismo criado para o valor negativo “vadiagem”), sua incapacidade de internalizar as doutrinas do *outro*, entre outras. Assim, o projeto de colonização produziu outras facetas, com seu feixe de programas, e passou a lidar com elas por meio de novas *manipulações*. (LIMBERTI, 2012, p.164)

Por outro lado, o sujeito que já se encontra no território e recebe uma visita inesperada de estranhos, os avalia pelos conceitos de ameaça aos seus bens e valores: no caso dos indígenas, a própria vida, cuja proteção e preservação podem ser consideradas antes instinto que valor ideológico. A ausência do valor de posse do território por parte do sujeito indígena – que pode explicar sua “mansidão”- o desprovê do sentimento de espoliação que determinaria um comportamento hostil de sua parte, pois o levaria a sentir-se ameaçado de outras perdas, como de seu ambiente, dos recursos naturais, dos meios de subsistência. Haja vista o célebre episódio da chegada dos portugueses à costa brasileira, que determina um marco inicial dessas relações no Brasil.

Num salto temporal e territorial, pode-se observar a recorrência de tais episódios, que reitera os meandros dos sentidos de dominação e de subalternidade, submersos no materialismo histórico. Como exemplo, pode-se tomar Sobrinho, *apud* Barbosa (2015, p.25), ao apresentar um estudo sobre a história de Amambai/MS, registrando que:

...quando os ervateiros chegaram, para iniciarem a colheita da erva-mate, no sul de Mato Grosso, encontraram dois subgrupos de indígenas pertencentes à etnia Guarani: os Guarani-Kaiowa e os Guarani-Nandeva, que andavam em grupos, liderados por um cacique. Viviam da caça, pesca e produtos da natureza. (BARBOSA, 2015, p.25)

A relação que se estabelece principia-se por uma sondagem mútua, resultante em um juízo de valor definido e concebido nos rígidos moldes ideológicos de cada um. Na evolução das relações, contudo, a percepção dos não indígenas lhes permite reelaborar suas concepções de modo a atribuírem um sentido de incapacidade e de vadiagem aos índios, enquanto erigem um álibi, para suas práticas exploratórias e de dominação, de missão doutrinária e salvadora em nome de Deus.

Tais manobras ideológicas são claramente explicadas nas formulações de Karl Marx: “Não é a consciência dos homens que determina seu ser; o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência” (MARX, 2008, p.145), ou seja: as práticas sociais baseadas nos regimes de cada época (no caso, o capitalista) justificam a exploração e aplacam a consciência com mirabolantes subterfúgios ideológicos. Tanto é assim que, além do relato do pioneiro a respeito da extinção da aldeia indígena, outro relato vem corroborar o modelo de consciência oriundo daqueles seres sociais, naquele momento:

as serrarias não trouxeram progresso (...) e sim muito desmatamento, pois os proprietários não sendo da região, não se preocupavam com a preservação, apenas vinham acumulavam certa riqueza e iam, deixando apenas rastro de destruição. (SILVA, *apud* BARBOSA, p.38)

Há que se considerar que, antes do espanto ou da crítica, na situação relatada deve-se ter em mente os lapsos temporais entre o ser social hodierno, que toma conhecimento do relato e avalia, e o ser social do passado, que exerceu as práticas sociais daquele momento histórico; cada um, naturalmente, terão diferentes conformações de consciência. O fragmento do texto de Bakhtin, *Estudo das ideologias e filosofia da linguagem*, orienta a análise desse ponto dos depoimentos dos pioneiros:

A ideologia não pode derivar da consciência como pretendem o idealismo e o positivismo psicologista. A consciência adquire forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso de suas relações sociais. Os signos são o alimento da consciência individual, a matéria de seu desenvolvimento, e ela reflete sua lógica e suas leis. A lógica da consciência é a lógica da comunicação ideológica, da interação semiótica de um grupo social. Se privarmos a consciência de seu conteúdo semiótico e ideológico, não sobra nada. A imagem, a palavra, o gesto significante, etc. constituem seu único abrigo. Fora desse material, há apenas o simples ato fisiológico, não esclarecido pela consciência, desprovido do sentido que os signos lhe conferem. (BAKHTIN, 1988, p.35-36)

O que se nota é um conjunto de práticas movido pelos interesses econômicos, pela busca de condições de produção, pela preocupação em amealhar e acumular riquezas, pelo interesse em satisfações e extrapolações de necessidades individuais, bem nos moldes do sistema neoliberal, no auge naquela época (décadas de 70 e 80 do século passado).

As afirmações do parágrafo anterior podem ser corroboradas por outro trecho de outro depoimento colhido por Barbosa. Observe-se que a simplicidade da fala do informante dissimula, na superfície da linguagem, a gravidade da concepção ideológica subjacente ao seu discurso, no nível mais profundo:

INF. prá você comprá uma fazenda uma terra aqui ó era/trocava a trocu di cavalu trocava a trocu di revolver assim pur objetus aqui num circulava dinheru (2-F-C).

INF. dá nada ((risos)) a:í tá tinha otru terrenu nu fundu u cara num queria mi vendê num queria mi vendê derepenti eli vendeu pra otru eli cabo di vendê eu dei um rádiu a trocu du terrenu agora to cum dois terrenu muradu aqui só qui na outra rua lá imbaixu pega essa rua i a otlá ali dois terrenu muradinho () é um terrenu só intãum é dois mais na escritura é um. (1-F-C) (BARBOSA, 2015, p.27)

Importante é notar que um discurso essencialmente capitalista não se detém ao valor “dinheiro”; o que se tem são bens materiais em sua materialidade propriamente dita, desvinculada dos investimentos ideológicos que a moeda possui, na medida em que ela é uma representação de um valor e não um valor em si mesma. Os excertos Meier (2015d), inspirados em Marx, podem explicar esses conceitos e comportamentos:

Para Marx, o nosso jeito de ser e pensar é determinado pelas relações sociais de produção. Isso significa o termo *materialismo*. Nele, a consciência humana é determinada a pensar as ideias oriundas das condições materiais.

Para Marx, as relações sociais são inteiramente interligadas às forças produtivas, econômicas, sendo estas as determinantes. Adquirindo novas forças produtivas, os

homens modificam o seu modo de produção, bem como modificam a maneira de ganhar a vida, modificando todas as relações sociais.

Na medida em que mudam os modos de produção, a consciência dos seres humanos também se transforma. Por isso, ao contrário do que muitos afirmam, não são as idéias humanas que movem a história, mas as condições históricas que produzem as idéias em cada época. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual (MEIER, 2015d)

Os estudos de Silva *apud* Barbosa (2015), ao se debruçar sobre a formação do município de Aral Moreira, mais ou menos à mesma época, podem demonstrar a licenciosidade com que os não índios levaram a cabo seus projetos de desbravamento, exploração e posse de terras. Ele observa:

A região que hoje compreende o município de Aral Moreira correspondia, durante vários séculos, ao território dos Índios Guaranis. E foram os índios guaranis que deram nomes aos mais diferentes pontos pertencentes ao Município. Denominações que até hoje são mantidas. (BARBOSA, 2015, p.30)

INF. u povu chegava aqui i si adonava das terra (3-M-C). (BARBOSA, 2015, p.35)

INF. chegava aqui cada um si adonava essi loti aqui é meu tinha demarcação já uma demarcação provisória intãum eu chegava essi loti aqui é meu cê chegava i falava aqueli loti lá é meu fincava uma istaca lá aí nós começava roça fazê abertura (4-M-C). (BARBOSA, 2015, p.35)

Nessa medida, sendo o dinheiro um signo ideológico, o materialismo encontra seu exponencial máximo nessas situações de “corridas do ouro”, que caracterizam os movimentos migratórios em busca de posses (de terras, de riquezas naturais) e de meios de produção. São essas as situações em que ocorrem os conflitos étnicos, os choques culturais e se desvelam valores, antes em estado de latência, que têm seu sentido revelado por oposição. Os casos mais emblemáticos dessas assimetrias ideológicas são os casos que envolvem os povos indígenas de uma forma mais ampla.

Assim foi nos Estados Unidos, com os índios da tribo Suquamish, do Estado de Washington (em 1855, o cacique Seattle enviou uma carta – cujo fragmento é citado abaixo - ao presidente dos Estados Unidos (Francis Pierce), depois de o Governo haver dado a entender que pretendia comprar o território ocupado por aqueles índios),

Como pode-se comprar ou vender o céu, o calor da terra? Tal idéia é estranha. Nós não somos donos da pureza do ar ou do brilho da água. Como pode então comprá-los de nós? Decidimos apenas sobre as coisas do nosso tempo. Toda esta terra é

sagrada para o meu povo. Cada folha reluzente, todas as praias de areia, cada véu de neblina nas florestas escuras, cada clareira e todos os insetos a zumbir são sagrados nas tradições e na crença do meu povo. Sabemos que o homem branco não compreende o nosso modo de viver. Para ele um torrão de terra é igual ao outro. Porque ele é um estranho, que vem de noite e rouba da terra tudo quanto necessita. A terra não é sua irmã, nem sua amiga, e depois de exauri-la ele vai embora.²

assim foi com os índios guarani-kaiowá de Dourados, MS (Os fragmentos de depoimento a seguir são a fala do Capitão Ireneo, velho cacique de 92 anos, falecido em 1992),

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.... (MEHY, *apud* LIMBERTI 2009, p.49)

Naquele tempo o índio era rico, porque tinha muito bicho do mato por aqui... mas agora acabou, porque nem o passarinho tem mais né?... hoje, no lugar do passarinho, a gente tem que criar galinha, pato e porco... naquele tempo tinha tudo, não é?... mas agora... então, precisa trabalhar, plantar, vender, comprar vaca para dar leite.... (MEHY, *apud* LIMBERTI 2009, p.57)

assim foi com os índios tupiniquim, nos contatos com os portugueses da frota de Cabral:

Eles não lavram nem criam. [...] Nem comem senão desse inhamé, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam.” (CORTESÃO, 1999, p. 107);

E, segundo a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos [...] E bem creio que [...] todos serão tornados ao desejo de vossa Alteza. (CORTESÃO, 1999, p. 121).

As pistas anunciadas na *Carta* de Caminha nos remetem a esses outros discursos, que ecoam seus implícitos e dialogam com eles, fornecendo-nos, retroativamente, informações que a *Carta* isoladamente não poderia oferecer.

Os registros da História dão conta de que o projeto de colonização do Brasil por parte dos portugueses ocorreu somente algum tempo depois dos primeiros contatos. A intenção inicial limitava-se à exploração extrativista, atividade que

² “A carta do cacique Seattle, 1855”. In: *Cultura Brasil*. Disponível em: (<http://www.culturabrasil.org/seattle1.htm>) – acesso em 22/01/2015.

despertou o interesse e o assédio de outras nações, desencadeando o projeto de colonização. Empecilhos naturalmente constituídos, os valores dos índios foram trabalhados, desde o princípio, de modo a servirem, a princípio, às conveniências da exploração e, posteriormente, ao projeto de colonização. Com língua própria, crenças e convicções, particularmente hierarquizadas enquanto valores, os índios estariam naturalmente refratários à assimilação dos valores do *outro*.

O processo de *assimilação* profetizado nos primeiros contatos ganhou forma no projeto de colonização: traçou-se um percurso de sentido para as diferenças, de modo a neutralizar os valores indígenas “inconvenientes”, atribuindo-lhes valor negativo para criar espaço e fertilidade à inculcação dos valores do *outro*, obviamente considerados de valor positivo. Foram, assim, execradas a língua e a religião dos índios, pilares de sustentação e expressão de sua cultura e de todos os seus outros valores. Em decorrência disso, os silvícolas foram levados a *crer ser* inferiores, a *crer não saber*, a *crer não poder fazer* o que quer que não fosse da vontade dos não índios, a *dever fazer* o que fosse da vontade destes. A cristianização foi a rubrica que legitimou um “amansamento” com métodos e critérios próprios. Com seus tentáculos poderosos, disseminou a fé por meio da completa desqualificação dos usos e costumes dos indígenas, manipulando-os de duas formas: por *intimidação* (medo dos castigos divinos e do fogo do inferno), e por *tentação* (busca da salvação e de um lugar no reino dos céus).

Nos momentos posteriores, os índios foram, primeiramente, reconhecidos e *categorizados*, como pecadores, para depois serem reconhecidos como tal por si mesmos e, a partir daí, buscarem sua salvação. Tudo à sua volta foi categorizado, ou melhor, recategorizado, de modo a produzir significado no discurso do *outro* e a esvaziar o significado do seu. Talvez tenha sido essa a gênese de seu discurso aculturado e polifônico, pois era preciso, para se comunicarem e interagirem (*serem*), proferirem as novas *verdades* adquiridas no novo idioma adquirido. De seu lado, os portugueses os levavam a *crer não poderem ser* como eram, subvertendo e pervertendo seus valores, infiltrando, em paralelo, seus valores cristãos, que levavam os índios a *deverem ser* segundo os rígidos padrões ideológicos da igreja e da sociedade europeia do século XVI.

Outros programas se insinuam nesse discurso persuasivo a que os índios passam a se submeter, como o programa de *dever crer*, mola mestra da cristianização (e, de fato, o programa precedente ao *dever ser*); e o programa de

dever fazer, que compreende todas as ações dos indígenas a partir da crença, sobretudo as ações de trabalho braçal dentro do projeto de colonização.

Poder-se-ia imaginar um processo de colonização que “respeitasse” a cultura e as peculiaridades do colonizado, a qual restringisse suas relações à mínima interferência no modo de *ser* do *outro*, que se limitasse, por exemplo, ao uso de seu trabalho braçal, considerando-se que as mudanças no nível físico parecem menos nocivas que as mudanças no nível mental. Sabe-se, porém, que isso seria impossível. Qualquer alternativa imaginada como benéfica (se é que a colonização tem alguma preocupação com o benefício do colonizado) para o índio, teria esse valor a partir da escala de valores do colonizador, o que, por si só, já pressuporia um programa de *manipulação* para que o colonizado fosse levado a *crer* naquilo como valor. Ter-se-ia, inevitavelmente, que percorrer o programa completo de *manipulação*, que se inicia pelas modalizações do *ser* (*querer*, *poder*), para chegar às modalizações do *fazer* (por exemplo, o trabalho braçal).

O processo de colonização engloba, portanto, um complexo de programas narrativos de ordens diversas, os quais vão sendo realizados simultaneamente tendo como finalidade um objeto de valor comum: o poder econômico conferido pela posse da terra e de suas riquezas, que, por sua vez, determina a conjunção do sujeito com o *poder*, no sentido mais amplo e geral.

128

O processo de constituição da identidade esboçado no período colonial começou a se consolidar, sobretudo, por meio de dois programas de manipulação que se colocam como principais no feixe de programas narrativos realizados no processo de colonização do Brasil: aquele realizado pela igreja e aquele realizado pela escola. Os mais ardilosos e eficazes recursos argumentativos (dramatizações, pregações, narrações de estórias exemplares) foram empregados para dissuadir os índios de seus próprios valores, ao mesmo tempo em que os persuadiam a incorporar os valores dos europeus. Por não terem um quadro hierarquizado e definido de conceitos e valores nos moldes de organização do quadro apresentado pelo *outro* - que tinha mais força de persuasão, mais recursos e mais poder -, os índios, fragilizados e vulneráveis, foram cedendo às modalizações. A partir daí, passam a assumir o projeto do *outro* e engendrando - ou melhor, reforçando um engendramento plural que se deu em todos os níveis e momentos da relação colonizador-colonizado: a imagem do Brasil como amena e de seus habitantes como bondosos.

Essa imagem do Brasil e dos indígenas (os brasileiros) encontrou terreno fértil para atrair outros exploradores – como o renomado Villegagnon, por exemplo – e passou a inspirar, direta ou indiretamente, artistas, sobretudo na literatura, inaugurada por Caminha e prosseguida por renomados autores, principalmente franceses. As ressonâncias da *Carta* foram ganhando, através dos tempos, novas reverberações; e o dialogismo com ela, novos interlocutores. Observem-se os fragmentos a seguir, da entrevista de Elmalan a Saboia, no Caderno Mais, do jornal “*O Estado de São Paulo*”, (2003, p. D8), que, além de se constituir um desses interlocutores da *Carta*, enumera tantos outros:

Um ano depois de ter propiciado ao romancista Jean-Christophe Rufin, com seu best-seller Vermelho Brasil (Editora Objetiva), o maior prêmio literário francês, o Goncourt, a fracassada aventura colonizadora da França Antártica no Brasil alcança outro sucesso nas letras, com a publicação de novo livro tão surpreendente e sedutor quanto o primeiro, embora ambos se diferenciem pelo tratamento literário que seus autores dispensam à temática.

Lançado há pouco em Paris (Editora Favre) e recebido com aplausos pela crítica, o novo livro, Villegagnon ou l’Utopie Tropicale, com prefácio de Rufin, é do escritor Serge Elmalan, que trocou o jornalismo pela literatura ao retornar à França em 1998, após 20 anos no Brasil,[...] (SABÓIA, 2003, p. D8)

Com o privilégio do distanciamento da colonização, contempla-se a multiplicidade de representações que foram se sucedendo:

(Elmalan diz) Primeiro, as leituras por mim efetuadas sobre essa epopéia fantástica, sobretudo as dos livros de Jean de Léry e Thevet. Epopéia que levou mesmo Claude Lévi-Strauss a se perguntar em seu clássico Tristes Trópicos por que ainda não se havia realizado ‘um grande filme’ sobre ela.[...]

[...] meu livro [...] instala personagens reais num cenário brasileiro romanceado [...] empreendem densa reflexão sobre uma experiência que não engendrou uma nova sociedade, mas influenciou fortemente no surto de modernidade que a Europa iria conhecer graças ao gênio de outros inovadores como Maquiavel, Leonardo da Vinci, Montaigne, Rafael e Michelangelo. (SABOIA, 2003, p. D8)

Certamente a visão dos indígenas brasileiros foi sofrendo, ao ser retratada, refrações pelas várias camadas de impressões e retoques dos imaginários diversos, dando origem a uma concepção quase profética do *selvagem*, como aquele ser que resumiria os ideais da condição humana, no sentido de, em sua quase irracionalidade, atingir um estado *natural*, que provê o homem do gozo irrestrito de que todos os seus sentidos podem usufruir, sem estar sujeito ao controle redutor da racionalidade cega da cultura e da sociedade.

(Elmalan diz) [...] referências de Rabelais aos ‘selvagens’, ‘selvagens’ do Brasil, cujo nome é citado e inspira certamente sua famosa utopia da Abbaye de Thélème. Foi ainda Rabelais quem introduziu na linguagem corrente a palavra ‘exótico’, relacionando-a ao imaginário que se fazia na época do Brasil.

[...] Porque, como os índios brasileiros, Rabelais era movido pelo gosto da vida, adorava as festas, celebrava os prazeres com um vigor excepcional. Ele se encantava com o fato de que os “selvagens” não se traumatizavam, não se torturavam como os povos da velha Europa cristã com as noções da culpa, de pecado e remorso. Na verdade, Rabelais sonhava com uma sociedade bem mais selvagem ainda do que a que Villegagnon encontrou no Brasil.

Não foi preciso Rabelais ir ao Brasil – onde, de fato, ele nunca pôs os pés – para ter uma idéia clara dos usos e costumes da sociedade indígena. [...] (SABOIA, 2003, p. D8)

Tudo o que se pintou, tudo o que se discursivizou, enfim, tudo o que representou a imagem do índio produziu um interessante efeito espelhado, na medida em que, ao reiterá-la, reforçando um estereótipo, revelou também a imagem do destinador, deixou entrever suas suscetibilidades, suas expectativas, e os efeitos do encontro com o *ser* do índio, camuflados pelo ímpeto da colonização:

Qual foi a importância dessa aventura para a França? [...] ela permitiu que reconhecessem nos índios, neles encontrassem o símbolo das liberdades que deveriam ser defendidas do sectarismo e da agressão religiosos. Os relatos sobre as viagens e os contatos de europeus com os índios inspiraram as reflexões de Montaigne, de Rousseau, da Filosofia das Luzes sobre o bom selvagem, contribuíram, em suma, para a redefinição do humanismo, na redescoberta desse valor inestimável – a relação do homem com a natureza. Foi de uma enorme riqueza cultural o fato de o europeu voltar a se concentrar na História pelo olhar, pela visão que ele teve do outro, do homem do Novo Mundo. Esse encontro de civilizações no Brasil ensejou o aparecimento de todos esses clássicos, como as obras de Jean de Léry e Thevet, que iriam influir de modo determinante no desenvolvimento das ciências humanas. (SABOIA, 2003, p. D8)

O que se nota é que, a despeito de todas as refrações, uma outra imagem do índio, além daquela de incapacidade, paira no imaginário, irretocada, por meio da isotopia do gozo, da natureza em sua condição de desfrute, da exacerbação sensorial. Observe-se o comentário que o correspondente Napoleão Saboia faz dos livros de Elmalan e de Rufin, no qual o nível do conteúdo confirma a diversidade de abordagens e suas conseqüentes refrações,

A diferença básica entre os dois livros reside no fato de que Serge situa personagens históricos num cenário romanceado enquanto Rufin dispersa personagens fictícios num décor verdadeiro. (SABOIA, 2003, p. D8),

enquanto no prefácio que Rufin faz no livro de Elmalan, no nível da superfície os lexemas se lêem dentro da mesma isotopia:

A receita de Serge é original o suficiente para excitar até mesmo os paladares habituados aos sabores tropicais. Embarquemos com apetite e alegria nesta viagem sem retorno e estejamos prontos para encontrar Rabelais e Maria Stuart, Calvino e Mem de Sá numa experiência única, necessária e deliciosa [...] (SABOIA, 2003, p. D8) (grifamos).

O PERCURSO da resistência no tempo

Todas as avaliações das relações e das reações com os índios, que produziram sua resistência – e, por sua vez, sua forma de existência -, foram feitas pela escala de valores do não índio e teve um percurso em sua construção. A partir do momento em que o processo de colonização começa a se desenvolver, a imagem do paraíso se desvanece, recategorizando a “*bondade*” e a “*inocência*” dos índios. O mesmo discurso que constrói o “*bom selvagem*” constrói, fora do paraíso, o índio como “*incompetente*”.

Essa “incapacidade” atribuída aos índios foi altamente conveniente, pois consistiu numa forma de mascarar a resistência, desqualificando-a, enquanto legitimou uma série de medidas em relação a eles. Tais medidas outorgaram, em seu conjunto, amplos poderes, aos não índios, de deliberarem sobre o que era bom ou não nos e para os índios, certamente considerando o que era bom ou não para eles próprios.

A legitimidade da incompetência dos índios permaneceu, através dos tempos, tão fortemente marcada, que se traduziu, num dado momento, em um órgão governamental brasileiro, o SPI, Serviço de Proteção ao Índio - substituído depois pela FUNAI, Fundação Nacional do Índio -, na própria legislação brasileira. Observe-se a Lei 6.001 de 19/12/1973 – DOU 21/12/1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio:

TÍTULO II – Dos Direitos Civis e Políticos (artigo 5 a 16)

CAPÍTULO II – Da Assistência ou Tutela (artigos 7 a 11)

ART. 7 – Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei.[...]

Parágrafo 2º Incumbe a tutela à União, que a exercerá através do competente órgão federal de assistência aos silvícolas.

ART. 9 – Qualquer índio poderá requerer ao Juiz competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes:

I – idade mínima de 21 anos;

II – conhecimento da língua portuguesa;

III – habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional;

IV – razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

Parágrafo único. O juiz decidirá após instrução sumária, ouvidos o órgão de assistência ao índio e o Ministério Público, transcrita a sentença concessiva no registro civil.

ART. 10 – Satisfeitos os requisitos do artigo anterior e a pedido escrito do interessado, o órgão de assistência poderá reconhecer ao índio, mediante declaração formal, a condição de integrado, cessando toda restrição à incapacidade, desde que, homologado judicialmente o ato, seja inscrito no registro civil.

CAPÍTULO III – Do Registro Civil (artigos 12 e 13)

ART. 13 – Haverá livros próprios, no órgão competente de assistência, para o registro administrativo de nascimentos e óbitos dos índios, da cessação de sua incapacidade e dos casamentos contraídos segundo costumes tribais.” (grifamos)³

A fronteira entre as culturas exacerba a resistência e torna-se uma barreira quase intransponível para o índio ser reconhecido como um ser capaz. É preciso que ele peça por escrito, saiba português, seja apto para o trabalho, compreenda a cultura não índia, para que o juiz decida e, em caso positivo, registre a cessação de sua incapacidade em livros próprios. Os critérios e procedimentos que propõem sua integração (*assimilação*) privilegiam a linguagem verbal escrita dos documentos, por meio das leis, dos pedidos e dos registros. Eles mantêm a barreira entre os dois grupos culturais solidamente erguida e reservam, ao seu lado da fronteira, o estatuto de lugar do *ser competente*.

³ Legislação sobre o índio [recurso eletrônico]. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2013. 198 p. – (Série legislação; n. 99)

Somente após abrir mão de seus valores e internalizar os valores do *outro* (o que seria uma autoaniquilação), o índio consegue ser reconhecido como *ser capaz*, ele passa a existir oficialmente no mundo. O não índio, que elaborou as leis, ao reconhecer nele os requisitos mínimos, não o considera “um de *nós*”, considera-o *índio* na condição de *integrado* (na verdade um eufemismo para *segregado*).

O processo de resposta à resistência do índio foi uma violência velada. No início, as manipulações primavam por levar o índio a *querer fazer* os trabalhos necessários para o projeto de colonização. Uma manipulação sobre o *ser* do índio precedia a do *querer*, de modo a modalizá-lo completamente. A dinâmica dos contatos e da realização dos programas de manipulação revelou a “incapacidade” (nome dado à resistência) dos índios, que produziu a categorização de *ser natural* (no sentido de não humano), desprovido do *querer*. Considerado *incompetente* (por não *saber* e não *poder querer*), os índios passaram a ser manipulados a *fazer*, o que, sendo uma manipulação a partir do *querer* do *outro*, levou-os a *dever fazer*.

A manipulação do *dever fazer* produziu um duplo dano nos índios: o primeiro deles foi realizar um projeto de *fazer* a partir do *querer* do *outro*, o que lhes acentua a característica de *não humano*, de um *ser* totalmente alheio ao produto de seu *fazer*, o objeto de valor com o qual ele não entra em conjunção e que nem reconhece como valor. O segundo dano é a modalização que eles sofrem no *ser*, na medida em que perdem sua autoestima, preenchendo o papel de “incompetentes” para *saber*, para *poder* e para *querer* atribuído a eles, impedindo-os, por isso – e também pela completa ocupação de seu tempo em realizar o *querer* do *outro* – de *querer fazer* seus próprios projetos.

Tais constatações encontram respaldo nas teorias marxistas, que avaliam e explicam tão bem os mecanismos e meandros dessas relações de exploração:

Marx tentou demonstrar que no capitalismo sempre haveria injustiça social, onde a riqueza é resultante de um processo de exploração sobre o trabalhador. O capitalismo, de acordo com Marx é selvagem, considerando que o operário produz para o seu patrão, produz riqueza e colhe pobreza. O capitalismo se apresenta necessariamente como um regime econômico de exploração e degradação da vida, sendo a mais-valia a lei fundamental do sistema. Considerando que o fruto do trabalho não pertence ao trabalhador, e este permanece preso ao patrão, ocorre então o fenômeno da alienação, do trabalho alienado, na medida em que se manifesta como produção de um objeto que é alheio ao sujeito criador. Dessa forma, o operário se nega (é negado) no objeto criado. É o processo de objetificação, coisificação ou reificação. Por isso, o trabalho que é alienado permanece alienado até que o valor nele incorporado pela força de trabalho seja apropriado integralmente

pelo trabalhador. Havendo essa apropriação do valor incorporado ao objeto graças à força de trabalho do sujeito-produtor, promove-se a negação da negação. Ora, se a negação é alienação, a negação da negação é a desalienação, a libertação. (MEIER, 2015a)

Pode-se, a partir das avaliações que o distanciamento temporal proporcionou, vislumbrar o diálogo que se foi estabelecendo entre os discursos. Entre pequenas e grandes refrações nas representações - e submetidos ao peso da subjetividade-, eles conseguiram se manter sobre o eixo paradigmático dos sentidos produzidos pela *resistência*, às vezes mantendo certos traços, às vezes mantendo apenas o embrião da imagem do índio.

Por um lado, temos o conflito entre os proprietários privados dos meios de produção movidos por seus interesses de fazer crescer sua propriedade. Paradoxalmente, embora estejam em concorrência, precisam uns dos outros. Assim, constroem certas regras para que um não destrua o outro. Por outro lado, temos as contradições entre eles e os não proprietários (escravos, servos, trabalhadores livres). Para a consciência social esse conflito e essas contradições aparecem, equivocadamente, como conflito e contradições entre interesse particular e interesse geral. Ora, somente aparecem assim, pois a realidade é bem outra. Na verdade, onde o motor é o interesse privado não pode haver busca do interesse coletivo. Reconhecendo-se incapazes de controlar os não proprietários, onde a revolução popular é sempre possível, os proprietários dos meios de produção, movidos pelo interesse que os une, precisam criar uma instância com força suficiente para dominar os não-proprietários de forma aparentemente correta, legítima e universal. Para tanto, os proprietários criam o Estado como um poder separado da sociedade, detentor das leis, do direito e da força necessária para gerenciar a estrutura econômica. Em caso de aparente perigo à manutenção da estrutura, o Estado terá o direito ao uso da violência..(MEIER, 2015b)

134

Por outro lado, pode-se notar que o tipo de relação que produziu essa resistência dos índios também se estendeu a outras relações, projetando a mesma resistência sobre toda a sorte de desvalidos, genericamente as camadas sociais pobres, que são a recategorização do processo de colonização na sociedade atual.

“No caso do estado moderno, as idéias de estado de natureza, direito natural, contrato social e direito civil fundam o poder político na vontade dos proprietários dos meios de produção, que se apresentam como indivíduos livres e iguais que transferem seus direitos naturais ao poder político, instituindo a autoridade do estado e das leis” (CHAUÍ, M. Convite à filosofia, 2003, p.386).

Por essa razão, se torna compreensível a necessidade de o estado aparecer como encarnação do interesse geral, de forma invisível e impessoal. Cria a ideologia do Estado à serviço da justiça, da “ordem e do progresso”, mas, como é próprio da

ideologia, em sentido marxista, trata-se de um mecanismo de mascaramento da dominação, e da opressão histórica. Cabe à ideologia o papel de impedir a percepção das contradições. A Ideologia moderna passa a exercer, assim, o papel outrora desempenhado pelos mitos e pelas religiões. Quando aceitamos a idéia de que o estado não se origina da vontade de Deus, mas é oriundo das idéias de estado de natureza, direito natural, contrato social e civil, estamos pressupondo que a consciência humana, independente da história conflitiva dos interesses, tendeu automaticamente para isso. (MEIER, 2015b)

Observa-se claramente que a resistência se instaura nas relações sociais a partir de uma assimetria institucionalizada, respaldada pela ideologia que mascara e/ou legitima essa assimetria por meio de relações naturalizadas em suas abissais contradições. Talvez resida aí a manutenção perene do estado tenso entre as forças das camadas privilegiadas e dominantes e as classes desvalidas e dominadas. Sim, reside nessa tensão a força propulsora da resistência, da negação, da não aceitação. Se não houvesse a polarização, não haveria opressão, nem oprimidos, nem resistência.

A ideologia funciona como processo de ocultamento da origem da sociedade, velando a realidade da luta de classes, negando as desigualdades sociais oriundas da exploração, reconhecendo-as como decorrência do empenho ou preguiça pessoal. A ideologia consegue, assim, criar a idéia de Estado como comunidade, onde convivem homens livres e iguais. Tornamo-nos incapazes para reconhecer a natureza de classe do Estado. (MEIER, 2015b)

A sociedade dominante às vezes não se dá conta (?) dos mecanismos de que se apropria para fazer valer seus objetivos e para oprimir aqueles que lhes parecem menores, mais fracos, domináveis. Um sentido de justiça de medidas e pesos próprios e díspares move as relações entre dominantes/dominados. Os índios, contudo, são salvos pela contradição proporcionada pela oposição de tão acentuadas diferenças, com as quais eles vão lidando e tentando compreender/minimizar/valorizar.

Radicalmente crítico da práxis liberal e da concepção protestante do trabalho, marcado pelo esforço e pela disciplina, objetivando o controle moral dos indivíduos, Marx define o homem como ser de práxis social e histórica. Na atuação histórica o ser humano se constrói. A subjetividade humana, o sujeito ao trabalhar, se produz no ato da criação. Em todo fazer há fazer-se. O objeto criado será expressão do criador. Considerando a realidade de luta de classes, a divisão social do trabalho, a práxis humana se dará em condições históricas dadas. E considerando que a consciência é determinada pelas condições materiais em que vive, é preciso discernir a realidade para perceber se as idéias veiculadas são representação da realidade ou ideologia. (MEIER, 2015c)

A incongruência entre os valores e formas de vida é tamanha que se produz uma relação de equívocos: de um lado o não índio com sua construção de mundo, com o capital, a religião, o trabalho, as instituições; do outro lado, o índio com sua naturalização do mundo e da própria existência, com sua relação simbiótica com a natureza, seu senso essencialmente comunitário, o qual prescinde de individualismos e de subjetivações. Essa existência telúrica coloca-o protegido das investidas dos conceitos e valores que têm seus sentidos dissolvidos ao adentrarem a órbita da aura de seu entendimento próprio a respeito da vida social. Então ele é tachado de incapaz, de sujo, de vagabundo. Para a forma de vida guarani-kaiowá, como bem define Shaden (1974):

A eficiência econômica do indivíduo não representa fonte de prestígio especial. Duas são as razões principais deste fato: primeiro, a feição predominantemente comunitária de produção e consumo e em segundo lugar, a orientação da cultura e o relevo dado à comunhão com o sobrenatural. O primeiro destes fatores faz com que o estímulo para o trabalho se relacione estreitamente com a intensidade do sentimento de solidariedade social. Somente com a progressiva individualização dos trabalhos econômicos e a aceitação dos valores correspondentes como elementos de diferenciação social, a noção do indivíduo vadio ou trabalhador e a do homem pobre ou rico vão adquirindo sentido para o espírito guarani. (SCHADEN, 1974, p. 37)

A ausência de respostas a esses estímulos (estocadas ideológicas) é a mais veemente forma de resistência, cujo exemplo emblemático foi a impossibilidade de se torná-los escravos. Assim, ao não responder, ele continua a existir. O curso da história, contudo, foi capaz de fazer emergir o índio que estuda, que trabalha, que se capacita, que se inscreve no jogo dialógico por meio de um discurso de adesão, que é a forma mais eloquente de resistir, de reexistir. Afinal, “Para que tudo permaneça, é preciso que tudo mude”. (LAMPEDUSA, 2007, p.88)

136

REFERÊNCIAS

“A carta do cacique Seattle, 1855”. In: *Cultura Brasil*. Disponível em: (<http://www.culturabrasil.org/seattle1.htm>) – acesso em 22/01/2015.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1988.

BARBOSA, Jefferson Machado. *Olhares investigativos sobre a fronteira nacional de Aral Moreira/Brasil com o Departamento Santa Virgínia/Paraguai: um estudo de caso etnográfico*. Dourados: UFGD, 2015. 138 f. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Letras)

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 14 ed. São Paulo: Ática, 2010.

CORTESÃO, Jaime (adap.) *A carta do descobrimento*. Folha de São Paulo. São Paulo: Publifolha, 1999, Edição Especial.

LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi Di. *O leopardo*. São Paulo: Teorema, 2007.

Legislação sobre o índio [recurso eletrônico]. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2013. 198 p. – (Série legislação; n. 99)

LIMBERTI, Rita de Cássia Pacheco. *Discurso indígena: aculturação e polifonia*. Dourados: Editora da UFGD, 2009.

LIMBERTI, Rita de Cássia Pacheco. *A imagem do índio: discursos e representações*. Dourados: Editora da UFGD, 2012.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008. 288 p., 2.ed..

MEIER, Celito. “Capitalismo: trabalho e alienação”. In: *KARL MARX (e a crítica à consciência moderna)*. Disponível em: <http://www.celitomeier.com/anexos/OuvindoVozesEspirito.PDF> - acesso em 21/03/15.a

MEIER, Celito. “A ideologia e o processo de formação do Estado”. In: *KARL MARX (e a crítica à consciência moderna)*. Disponível em: (<http://www.celitomeier.com/anexos/OuvindoVozesEspirito.PDF>) - acesso em 12/02/15.b

MEIER, Celito. “A práxis revolucionária”. In: *KARL MARX (e a crítica à consciência moderna)*. Disponível em: (<http://www.celitomeier.com/anexos/OuvindoVozesEspirito.PDF>) - acesso em 02/03/15.c

MEIER, Celito. “A práxis revolucionária”. In: *KARL MARX (e a crítica à consciência moderna)*. Disponível em: (<http://www.celitomeier.com/anexos/OuvindoVozesEspirito.PDF>) - acesso em 04/03/15.d

SOUTO MAIOR, Marcel, *Frases para guardar*, Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012. p.30

SABOIA, Napoleão. *A invenção do Brasil*. Folha de São Paulo. São Paulo: Publifolha, 2003, p.D8, Caderno Mais.

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. São Paulo: EDUSP, 1974.

SILVA, L. A. *A formação do município de Aral Moreira/MS: Um estudo de caso*. Ponta Porã: FIP, 2007. 45 f. TCC: Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia).

SOBRINHO, Almiro Pinto. *Amambai: Memórias e Histórias de Nossa Gente*. São Carlos: Pedro e João, 2009.

