

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

DISCURSO INDÍGENA:
ACULTURAÇÃO E POLIFONIA

Rita de Cássia Pacheco Limberti

***DISCURSO INDÍGENA:
ACULTURAÇÃO E POLIFONIA***

Editora UFGD
DOURADOS-MS, 2009

Universidade Federal da Grande Dourados

Reitor: Damião Duque de Farias

Vice-Reitor: Wedson Desidério Fernandes

COED

Coordenador Editorial da UFGD: Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de Apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Conselho Editorial da UFGD

Adáuto de Oliveira Souza

Edvaldo Cesar Moretti

Lisandra Pereira Lamoso

Reinaldo dos Santos

Rita de Cássia Pacheco Limberti

Wedson Desidério Fernandes

Fábio Edir dos Santos Costa

Capa

Pintura – Cello Lima

Título da obra: “Cores do chão que todo o mundo quer”

Técnica: pigmentos manipulados e pigmentos naturais sobre tela

DM: 160 X 200 cm – ANO: 2007

Concepção da capa – Cello Lima

Arte – Franklin Moreira

Fotos da obra da capa e da autora – Aparecido Frota

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD

498 Limberti, Rita de Cássia Pacheco
S2371 Discurso indígena: aculturação e polifonia / Rita de Cássia
 Pacheco Limberti. – Dourados, MS : UFGD, 2009.
 232p.

Originalmente apresentada como parte integrante da dissertação de mestrado da autora sob o título: “Discurso indígena: aculturação e polifonia” ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Semiótica e Linguística Geral da USP, defendida em 1998, sob a orientação do Prof. Dr. José Luiz Fiorin.

ISBN 978-85-61228-45-3

1. Discurso indígena. 2. Índio Kaiowá – Línguas. 3. Índio Kaiowá – Cultura. I. Título.

Este livro foi autorizado para domínio público e está disponível para download nos portais do MEC [www.dominiopublico.gov.br] e do Google Pesquisa de Livro
De acordo com a Lei n.10.994, de 14/12/2004, foi feito depósito legal na Biblioteca Nacional

Direitos reservados à
Editora da Universidade Federal da Grande Dourados
Rua João Rosa Goes, 1761
Vila Progresso – Caixa Postal 322
CEP – 79825-070 Dourados-MS
Fone: (67) 3411-3622
editora@ufgd.edu.br
www.ufgd.edu.br

*Aos meus pais,
Manuel e Marilena —
origem de tudo.*

*Às minhas filhas,
Bruna e Bianca —
razão de tudo.*

*Ao meu marido,
Elinelson —
amor que partilha
tudo.*

*Para chegar até aqui
percorri um longo
caminho. Cheia de
gratidão, olho para
trás e contemplo, junto
às minhas pegadas, as
pegadas do Prof. Fiorin
e da Prof^a. Marina E.
Wenceslau.*

ÍNDICE

Prefácio	15
Introdução	21
Apresentação	21
Contextualização	23
Aspectos conjunturais e teóricos	26
Capítulo I - Reflexões teóricas	31
As vozes no discurso	31
Sobre identidade	40
Capítulo II – A fala de Capitão Ireno	45
Capítulo III – A fala de Albino Nunes	129
Conclusão	215
Referências	227

PREFÁCIO

Vem à luz o livro *Discurso indígena: aculturação e polifonia*, de Rita de Cássia Pacheco Limberti. É uma obra em que, com rara sensibilidade, são analisados relatos de vida de índios kayowá de Dourados, cidade onde vive e trabalha a autora. Nesse trabalho, analisam-se os relatos de vida de Albino (33 anos) e Capitão Ireño (92 anos), publicados na obra *Canto de morte Kayowá*, de José Carlos Sebe Bom Meihy (Editora Loyola, 1991), para mostrar o conceito de identidade que o kayowá tem de si mesmo ao longo do tempo e os processos discursivos pelos quais se manifesta a subjetividade do enunciador.

A autora está plenamente consciente das dificuldades da empreitada. De um lado, há condições de produção muito especiais a serem levadas em consideração: trata-se de uma entrevista gravada e transcrita. Nela, um índio fala, em português, para um não índio. De outro, ela sabe muito bem que não pertence à cultura dos índios, para avaliar, em toda sua extensão, o que eles dizem no texto. Para mostrar a consciência da dificuldade do trabalho e dos caminhos para superá-la, cita um texto de Waldemar Ferreira Neto:

Seria preciso ouvir como eles falam, comer como eles comem, dormir como eles dormem, sonhar como eles sonham, interpretar os sonhos como eles interpretam... Está claro que nem tudo é possível. Meu primeiro contato com os guarani deu-se em 1984, na aldeia de Tekoa Porã no ES. Desde então eu procuro compreendê-los. Mas eu não sou guarani, nem eles são outra coisa senão guarani. Assim, além do contato direto, a necessidade imperiosa de tradução de referências culturais é fundamental para o intercuro entre povos diferentes. A análise dessas referências, lingüísticas e não lingüísticas, é um caminho possível para a intercompreensão mútua. Se há outros caminhos, não tenho notícia de bons resultados.

Manejando, com cuidado e com rigor, o instrumental teórico da Semiótica, busca “ouvir para além do que foi dito”, procura ultrapassar a superfície textual em direção aos níveis mais profundos do sentido. Objetiva ouvir os que os índios dizem, para evitar uma leitura superficial do que o texto diz.

Segundo a autora, as relações entre a cultura dos “brancos” e a dos índios foi assimétrica. A cultura dos não índios interferiu na estabilidade cultural dos grupos indígenas, influenciou seu modo de vida, desagregou

grupos bem estáveis, buscou destruir uma dada visão de mundo. No entanto, esse fato provocou também resistências. A autora põe-se à escuta de dois índios: o Capitão Ireneo, que, no início do contato com os “brancos”, já era um homem feito, e Albino, que viveu sempre em contato com os “brancos”. Vai mostrar que, no discurso do primeiro, há uma colagem - ou talvez uma bricolagem - dos discursos dos índios e dos não índios, enquanto, no do segundo, há uma apropriação da voz dos “brancos”, embora se faça ouvir também a voz do índio. O discurso do aculturado, termo contestado hoje por alguns antropólogos, mas de uso ainda corrente e, por isso, utilizado no trabalho, uma vez que o analista do discurso deve explicar os sentidos utilizados e não bater-se contra eles, é um discurso constituído de duas vozes provindas de culturas distintas. Ele é, como diz a autora, um discurso invadido. A colonização é também um processo de invasão do discurso do outro, buscando apagá-lo. É a partir do discurso que a autora pretende discutir o problema da identidade.

Com esse trabalho, Rita de Cássia dá continuidade a alguns trabalhos de semiótica, que buscam estudar as questões sobre identidade. Passemos rapidamente por eles.

Eric Landowski (*Presenças do outro*. Perspectiva, 2002), analisando a questão das relações com os estrangeiros na Europa, aponta quatro tipos de relação entre o nós e o outro: a assimilação, a exclusão, a agregação e a segregação. O discurso da assimilação procura transformar o outro em nós, pois se funda na certeza de que nosso modo de vida e nossa visão de mundo são melhores e mais razoáveis que os do outro, uma vez que se assentam em valores que apresentamos como universais.

O discurso da exclusão é o que propõe a negação do outro, do estrangeiro, do diferente. Há uma afinidade bastante estreita entre esses dois discursos, pois se fundamentam sobre os mesmos preconceitos. Visam a preservar o nós, a garantir sua integridade, seja pela assimilação, seja pela exclusão do outro, que é visto sempre como uma ameaça.

Os discursos de agregação e de segregação não consideram que as diferenças entre o nós e o outro sejam naturais. O discurso da agregação é o que busca integrar o outro ao nós, sem que ele perca sua identidade. Ao contrário, o outro deve tornar-se parte constitutiva do nós, o que significa que, nesse caso, ocorre a conservação e a coexistência de diferenças.

O discurso da segregação propõe a manutenção das diferenças, sem, no entanto, qualquer mistura, qualquer contacto. O outro deve manter-se separado do nós. Esse é, por exemplo, o discurso do *apartheid*.

É evidente que segregação e agregação são posições instáveis. Por isso, os grupos, principalmente os minoritários, agregados podem caminhar

para a assimilação e perder sua identidade, pelo apagamento de diferenças agregadas, enquanto a segregação pode ser o início da exclusão.

São essas relações de sentido que presidiram às relações do nós com o outro: negros na África do Sul, judeus sob o regime nazista, índios no Brasil. Observe-se que essas noções de branco e índio já envolvem o apagamento de diferenças significativas. A História brasileira parece ter sido uma história de assimilações, quando não de exclusões.

Se o nós exclui, segrega, agrega ou assimila o outro, há diferentes reações do outro em relação a esses discursos. Landowski propõe quatro tipos, a partir de quatro figuras: o esnobe quer ser assimilado ou assimilar-se; o dândi quer ser excluído, é o que tem o gosto de ficar à margem, de mostrar-se à margem; o camaleão quer ser agregado; o urso prefere a segregação. Temos relações contratuais entre o nós e o outro, quando, por exemplo, o nós quer agregar e o outro quer ser agregado, etc. Surgem, no entanto relações polêmicas, quando existe, por exemplo, um discurso de exclusão a chocar-se com um de agregação.

Floch, em texto do livro *Identités visuelles* (Paris, PUF, 1985), em que analisa um anúncio publicitário das canetas Waterman, diz que a produção e o reconhecimento de uma identidade são sempre diferenciais, ou seja, assentados na diferença real ou presumida em relação ao outro. Mostra que existem dois modos de construção e de discursivização da identidade: um paradigmático (relação ou...ou), que apenas explora a diferença, e outro sintagmático (relação e...e), que engendra, a partir das diferenças, uma espécie de identidade positiva, constituída pela agregação das diferenças, mas sempre, já que a relação é sintagmática, relacionando sentidos em presença. O discurso da extrema direita francesa talvez seja um discurso que apresente identidades paradigmáticas. Trata-se do discurso de uma identidade apenas diferencial, que opõe os valores da chamada civilização ocidental aos de outras civilizações. Esses valores podem ser reais ou presumidos, não importa, pois, mesmo que o simulacro não tenha fundamento no real, terá uma realidade semiótica, já que comanda as relações intersubjetivas. Não nos esqueçamos da lição sobre a realidade dada por Riobaldo: Não escrevo, não falo! – para assim não ser: não foi, não é, não fica sendo! (*Grande sertão: veredas*, 563). Um exemplo de uma identidade sintagmática é a identidade *country*, que se quer construir com a exaltação de uma caipirice *high tech*, pois, nela, se agregam valores urbanos (boas condições de vida, acesso à tecnologia, etc.) aos valores rurais (tranqüilidade, culto às relações pessoais), criando uma visão nova do rural, construindo uma urbanização do rural ou talvez uma ruralização do urbano. Por outro lado, é preciso considerar que estão implicadas, na construção da identidade, três dimensões: uma racional, uma sensorial e

uma patêmica. No caso, da construção da identidade neo-caipira existe uma dimensão racional, que se manifesta no englobamento de valores urbanos e rurais (qualidade de vida, escolarização, atendimento médico-hospitalar vs. culto aos valores pessoais); uma dimensão patêmica, que se revela na nostalgia do campo, e uma dimensão sensorial, que se desvela numa estética do cowboy americano.

Mostra Diana Luz Pessoa de Barros, em recente trabalho, que essas relações entre o nós e o outro não ocorrem apenas entre indivíduos ou comunidades culturais, mas também nas relações lingüísticas, tanto internas a uma dada sociedade, entre variantes de uma língua, tendo por referência a variante culta ou padrão, quanto entre línguas diferentes, tendo como referência a língua nacional. Por exemplo, o *r retroflexo* do dialeto capira é segregado. Pode ser usado, desde que não seja, por exemplo, na apresentação dos telejornais. As variantes menos prestigiosas são completamente excluídas da escola, da administração, dos meios de comunicação. As relações entre as línguas são sempre assimétricas (mais ou menos prestigiosas) e dependem das relações econômicas, culturais e políticas que estabelecem relações de dominação entre os grupos sociais e suas línguas. No Brasil, durante a segunda guerra mundial, proíbe-se o ensino em línguas estrangeiras, excluindo, assim, o italiano, o alemão, etc. Na Itália, depois da unificação, misturam-se jovens falantes de diferentes dialetos no exército e proíbe-se falar em “dialeto”. Línguas diferentes, como, por exemplo, o sardo, são consideradas dialetos. O belíssimo filme *Padre Padrone* dá testemunho dessa política de exclusão lingüística.

Criam-se atitudes de “proteção” política da língua que se julga ameaçada. Essas atitudes geram um discurso de exclusão tanto em relação à variação interna (a norma padrão é “ameaçada” pelas outras), quanto em relação às línguas estrangeiras que “invadem” a língua nacional. Todas as atitudes puristas são excludentes. Na França, há alguns anos, votou-se a chamada lei Toubon, que proibia, sob pena de pesadas multas, o uso de qualquer termo inglês em publicidades, placas, textos impressos, etc. No Brasil, tentou-se recentemente fazer a mesma coisa.

Os dominados, no caso lingüisticamente, podem ter relações contratuais ou polêmicas com o discurso dos dominantes. Podem ver-se como inferiores, como querem os dominantes, ou não. No primeiro caso, o outro é visto como mais desenvolvido, mais adiantado, mais avançado. Sua língua será, então, considerada mais bonita, mais precisa e, mesmo, mais simples. Todos os lexicólogos mostram que os empréstimos de termos estrangeiros provêm quase sempre de um país de cultura dominante ou considerada desse modo pelos falantes da língua que os tomam emprestados.

É o que explica a avalanche de termos em inglês usados hoje no Brasil, em que *entrega em domicílio* vira *delivery*.

Rita de Cássia Limberti segue essa prestigiosa tradição de semioticistas, para mostrar para nós que, no contato assimétrico entre duas culturas, quando se caminha para a assimilação, produzem-se, por parte dos dominados, dois tipos de discurso: um é construído por bricolagem; há nele como que uma colagem de vozes distintas; o outro, o do chamado aculturado, é uma apropriação do discurso do dominante. No entanto, com acuidade, ela mostra que, ainda nesse caso, não temos uma perda da identidade, pois duas vozes nele se manifestam, uma vez que a voz do índio atravessa o discurso do “branco”.

Com esta publicação, o trabalho de Rita Limberti está entregue ao público para críticas, discussões, confrontos e contradições. A controvérsia é inerente ao fazer científico, pois o discurso científico não é como o discurso religioso uma explicação total do mundo, à qual se adere pela fé, mas é uma aproximação da realidade e, por isso, sempre sujeito a refacções, a contestações e a objeções. Essa é a fragilidade e a grandeza do trabalho a que nos dedicamos.

É preciso fazer uma última advertência. Não espere o leitor encontrar um texto asséptico, desapaixonado, neutro. Ao contrário, ele ressuma indignação. Não poderia ser diferente. Afinal, a autora vive numa realidade, onde, como nos diz ela no começo do trabalho, “os índios revirando latas de lixo de Dourados são o ícone mais doloroso do confronto cultural entre índios e não índios”. O trabalho não é só um estudo de processos discursivos, é também uma pungente denúncia da situação dos índios que habitam as cercanias de Dourados. Daí sua escrita apaixonada. Nesse ponto, Rita Limberti segue uma tradição intelectual brasileira, que encontra em Euclides de Cunha um de seus expoentes. Ele termina seu *Os sertões*, dizendo: “É que ainda não existe um Maudsley para as loucuras e os crimes das nacionalidades...” O que Rita Limberti faz, neste trabalho, é também pôr a nu uma das loucuras, um dos crimes da nação brasileira.

José Luiz Fiorin

INTRODUÇÃO

Apresentação

“O signo é a arena onde se desenvolve a luta de classes” (Bakhtin)

Este livro se propõe a fazer uma reflexão teórica sobre subjetividade e identidade, dos relatos da história oral de vida dos índios kaiowá da Reserva Indígena de Dourados.

Serão analisados os depoimentos dos índios Albino (33 anos) e Capitão Ireno (92 anos), de diferença etária bastante significativa, colhidos sob o mesmo critério e publicados no livro intitulado “Canto de Morte Kaiowá”, trabalho do professor Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy, Edições Loyola, 1991.

Paralelamente, serão utilizados como material de apoio outros depoimentos constantes na obra, proferidos por outros índios e pessoas da sociedade circundante, ligadas à questão indígena em Dourados por conta de suas funções (professores, pesquisadores, missionários, pastores) e de seu grau de sensibilização em relação ao assunto.

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, ancorada na realidade atual desse grupo específico.

Além dessas considerações, há que se levar em conta a existência de dados importantes no contexto, que proporcionam um novo dimensionamento à análise que se pretende fazer (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, demonstrar os processos discursivos pelos quais sua subjetividade se manifesta e 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), que atingem, da mesma forma, outros segmentos da sociedade; 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.

O que se pretende, nesta abordagem do discurso indígena, é o descortinamento de alguns elementos de seu código de representação, o que favorece a busca de entendimento e de solução de problemas de um objeto com tais especificidades etno-antropológicas.

Tanto no texto apresentado no capítulo II, quanto no texto apresentado no capítulo III, os parágrafos são apresentados e analisados em ordem numérica, procedimento empregado como critério com o objetivo, entre outros, de controlar a evolução do assunto, considerando-se que a ordem com que se enunciam as coisas interfere na produção do sentido, bem como revela a organização do pensamento, a hierarquia de valores, e a habilidade e a astúcia do enunciador, não se perdendo de vista que, em se tratando de História Oral, esta ordem é determinada pelo enunciatário (entrevistador).

O termo “branco” é empregado genericamente para designar todos os que têm contato com os índios e que não são índios, não necessariamente apenas os brancos. O termo “não-índio”, mais apropriado e utilizado pela maioria dos historiadores e antropólogos, não foi empregado por dois motivos: primeiro porque os próprios índios, em seus discursos, utilizam o termo “branco”; e, segundo, por coincidir com a terminologia da teoria semiótica que significa *contraditoriedade* - relação de negação de um termo “X”, por meio de um termo “não-X” (“índio”, por exemplo, se relaciona contraditoriamente com “não-índio” e contrariamente com “branco”). A mesma observação é válida para o termo “branca”, adjetivando cultura.

O BICHO

Manuel Bandeira

Vi ontem um bicho
Na imundície do pátio
Catando comida entre os detritos.

Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.
O bicho, meu Deus, era um homem.

Os índios revirando as latas de lixo de Dourados são o ícone mais doloroso do confronto cultural - índios vs não-índios.

Desde o período colonial, a população Guarani (kaiowá e ñandeva) da região de Dourados-MS perde sua terra paulatinamente e enfrenta mudanças que atingem seu povo, que estava acostumado a viver livremente da caça, da pesca e do plantio para sua subsistência.

No espaço de tempo compreendido entre 1915 e 1935, foram realizadas as demarcações de oito postos indígenas que ainda existem na região, sendo que os limites de algumas dessas áreas foram impostos pelo Serviço de Proteção ao Índio - SPI.

Em 1925, foi fundado o Posto Indígena de Dourados, com a doação feita por meio do Decreto 401, de 03/09/1915, de um lote de terras de 3.600 ha. As terras da atual área tiveram seu título definitivo de propriedade expedido em 26/10/1985 e foram legalizados em 14/12/1985, com 3.539 ha. Da doação original, 61 ha foram perdidos para proprietários circunvizinhos.

Um grupo com ideologia igualitária, como a nação Guarani, não permite diferenciação social e cria mecanismos próprios para eliminar as possibilidades de que ela se estabeleça.

A terra é para o Kaiowá sustentáculo de sua identificação étnica, constituindo um elemento básico para sua vida. Em decorrência de tal concepção, o uso da terra tem um sentido comunitário e não especulativo. Assim sendo, justifica-se o sistema de cultivo rotativo, que permite a uma mesma comunidade permanecer por várias gerações dentro de um mesmo perímetro relativamente reduzido e desenvolver uma economia de reciprocidade não acumulativa.

A terra é o centro de suas necessidades e está dividida em três regiões distintas: da casa e terreiro, de plantio, e de perambulação, caça e pesca.

O nome kaiowá quer dizer “filho da floresta”, o que significa que, sem uma relação imediata com o meio que a define, não se pode considerar a vida dessa comunidade (WENCESLAU, 1994, p. 8).

A área indígena de Dourados está superpopulosa, o que dificulta a unidade dos índios Kaiowá. Mesmo assim, eles resistem às pressões e preservam parte de sua cultura, conseguindo, os mais velhos, transmitir seus ensinamentos a um grande número de jovens, que têm como responsabilidade a manutenção dessa cultura. Seu projeto de vida é chegar ao *Teko Marangatú* (jeito de ser sagrado, primordial), onde nenhuma esfera do cotidiano está desvinculada do sagrado. Eles agem e interagem em relação aos problemas concretos a partir dessa visão de mundo.

Para eles, o *Tekohá*¹ tem características físicas geográficas específicas. Não é qualquer terra. Ele se apresenta nitidamente no espaço físico, é limitado por colinas, matas e campos. É algo divino, oferecido pelo Deus criador somente para eles. Os Kaiowá sabem, têm consciência de seu *Ñande Retã* (território global para o seu povo), sentem seu habitat mutilado e seus princípios étnicos deixando de existir. Eles buscam, por meio de uma luta incessante, os recursos míticos fundamentados nos *Teko Marangatu*, fazendo os *Aty Guaçu* (reuniões grandes) para discutir suas principais questões. Essas reuniões acontecem periodicamente e duram vários dias. Seus membros são líderes políticos, como caciques e *Ñanderu* (líder religioso), que nessa ocasião cantam e dançam, com a importante função de articular a etnia como um todo e levar seus participantes à conscientização da ameaça que sua identidade étnica vem sofrendo (WENCESLAU, 1994, p. 9-10).

Internamente, a aldeia de Dourados enfrenta dificuldades intransponíveis. É pequena, seu território é exíguo, prensado entre a área urbana e a rural. Isolados dos outros grupos e subgrupos, os índios enfrentam essa situação desfavorável desde a época do ciclo da erva-mate, quando foram colocados nas áreas exploradas, em função do critério simplista da observação do montante populacional, da aparência física e do modo de vida.

As condições de vida da população Guarani (kaiowá, ñandeva) e Aruaque (terena) apresentam um desafio em busca de compreensão e soluções. São índios adultos, recrutados por “gatos” e transportados em caminhões para serem explorados em jornadas brutais de trabalho. São índias com seus filhos pendurados nas mamas a perambular pela cidade, mendigando nas portas das casas, bancos, supermercados, ou revirando latas de lixo. A aldeia, muito próxima à cidade, é cortada por uma rodovia, que é utilizada imprudentemente pelos brancos.

A pé, os índios vão e vêm pelo acostamento, bêbados, são ou doentes, em busca de remédio, pinga e pão. As crianças menores, fincadas nas ancas das maiores, vão assimilando, inocentemente, esse jeito marginal de ser. Quando ficam jovens, sem ter em que se escorar, muitos se suicidam, enforcando-se. Os mais privilegiados possuem uma carrocinha e vão à cidade vender mandioca e milho e comprar produtos de mercearia como pilha, gás, sabão, café. Oriundas de troca por mandioca e milho, as roupas

1 *TEKO* pode ser entendido como ser, jeito de ser, estado de vida, hábito, costume, a maneira de viver específica dos kaiowá, o lugar onde se vive conforme os próprios costumes (MONTROYA, 1876, p. 37). *HÁ* significa instrumento com o qual se faz as coisas, lugar, intento. *TEKOHÁ* pode ser entendido como um lugar onde se realiza o *TEKO*, o lugar onde se vive conforme os próprios costumes (MELIÁ, 1980, p. 47). Para o guarani, o *TEKOHÁ* tem características físicas e geográficas específicas. É algo divino, oferecido pelo Deus criador a eles.

não sofrem seleção. São índias com calça de braguilha e índios de tênis, calção e colar. Descaracterizados, só lhes restaram de genuínas a aparência física (herança genética) e a língua (herança cultural).

Enquanto a aparência física constitui uma barreira social (índio não consegue emprego que não seja braçal), a língua é sua trincheira cultural. É por meio dela que mantêm sua unidade e, por que não dizer, sua identidade. Entre si, comunicam-se apenas em seu próprio idioma, independentemente do lugar em que estejam e da presença do branco. Essa atitude representa uma deliberada ostentação de poder, pois a ambientação lingüística delimita o campo de atuação de seus falantes, fazendo deles um grupo fechado e impenetrável. Além de neutralizar a atuação do grupo circundante de idioma diverso, fragiliza-o em sua presença, quer pelo isolamento em que o coloca, quer pela incontestável invulnerabilidade que sua atitude representa. Aprendem a língua portuguesa apenas quando vão à escola e só fazem uso dela para se comunicar com brancos. A imposição de uma segunda língua sobre a língua materna extrapola o âmbito léxico-gramatical e atinge o âmbito ideológico, posto que, enquanto outro código de significação, ela consiste em outro sistema de representação.

No limiar dessas formas, na abstração delas, o conteúdo se manifesta: é o discurso.

A Lingüística, por meio da análise semiótica, encontra, no discurso indígena, terreno fértil para a busca do entendimento dos processos de contato cultural e dos fenômenos de sincretismo semântico e ideológico em situações de atrito ou de acomodação.

Aspectos conjunturais e teóricos

A Área Indígena de Dourados, como já foi dito, está em contigüidade com o perímetro urbano do município de Dourados, com limites adjacentes, cortada longitudinalmente por uma rodovia que liga Dourados ao município de Itaporã, posição geográfica que favorece o contato constante e próximo entre os índios e não-índios, quer pelas idas constantes à cidade, quer pelo envolvimento com posseiros que circundam a Área.

Partindo do fato de que, favorecido pela espacialização, o contato cultural é intenso, pode-se afirmar que o período mais delicado e suscetível a essa exposição é a fase não adulta, em que o ser humano está ainda em formação.

Os adultos também sofrem as conseqüências do confronto cultural, porém os valores mais arraigados e internalizados apresentam uma

resistência um pouco maior, sem deixar de receber abalos nos alicerces de suas convicções e infiltrações de valores novos e antagônicos.

Toda essa situação de relação entre sujeitos (índios e brancos) configura-se como uma relação destinador-destinatário, sendo que o sujeito que doa os valores modais (que modalizam, que marcam o modo de ser) é o destinador (o branco) e o sujeito que os recebe (o índio) é o destinatário, que, por sua vez, vai colocar-se como sujeito da ação. Em Semiótica, toda comunicação é uma manipulação. Então, entre o destinador e destinatário, temos um percurso de manipulação (de ação). O papel do destinador é *factivo: fazer-fazer*, antes *fazer-ser*. É próprio do destinador exercer um *fazer persuasivo*, assim como é próprio do destinatário exercer um fazer interpretativo. O *fazer persuasivo* é a proposição de um contrato, que, no caso, implica um novo modo de ser.

A manipulação se dá em duas fases: na primeira, fiduciária, dos valores semânticos, o destinador leva o índio a acreditar nele, mostrando poder cumprir o contrato de encaminhá-lo para uma vida melhor através do trabalho, do estudo, de uma nova religião, fazendo o destinatário acreditar nisso como valor; na segunda, o destinador coloca o índio numa situação de escolha forçada, de obediência e altera sua competência.

Os tipos de manipulação (propostas de contratos) oscilam entre a abordagem de valores positivos, que levam o destinatário a *querer fazer*; e a abordagem de valores negativos, que levam o destinatário a *dever fazer*. Se o destinador propõe ao destinatário uma recompensa, ou seja, um objeto de valor positivo, com a finalidade de levá-lo a fazer alguma coisa, ocorre uma *tentação*. Quando ele leva a fazer manifestando um juízo positivo sobre a competência do destinatário, dá-se uma *sedução*. Se ele faz fazer por meio de ameaças, há uma *intimidação*. Quando o destinador impele à ação, exprimindo um juízo negativo a respeito da competência do destinatário, acontece uma *provocação*.

No caso da relação branco/índio, as manipulações mais frequentes são a *tentação*, quando um valor positivo (geralmente bens materiais como rádio-gravadores, roupas, televisores) é oferecido, sob forma de exposição, para que o índio seja levado a *querer fazer* (entrar em *conjunção* com o objeto); e a *intimidação*, quando o destinador priva o destinatário de um valor positivo (terras, etc.) ou oferece algo que ele não quer (arderá no fogo do inferno se não se converter à religião) para que seja levado a *dever fazer*.

Considerando a complexidade da relação entre *querer fazer* e *dever fazer*, pode-se ter um mascaramento do *dever* sob forma de *querer*. Isso ocorre quando o *dever*, que é o querer imposto pelo destinador, é tomado como *querer*, que é o *dever* imposto pelo próprio destinatário (BARROS,

1990, p. 33). Assim, ele partilha o *querer* do destinador sem assumi-lo, sugerindo uma combinatória intermediária de modalidades: *querer querer* e *dever querer*, cujo grau de manipulação tão mais agressivo é quanto seja sua sutileza. Explicando: *querer querer* é uma modalidade que resulta de uma manipulação violenta, intensa, porque é tão sutil a ponto de não parecer manipulação, parece partir do próprio destinatário; *dever querer* é uma manipulação menos violenta porque coloca o destinador em cena, revelado pela situação de dever (obrigação), o que o torna passível de enfrentamento.

A reação do destinatário é interpretar (para Semiótica, *modalizar veridictoriamente*) com base nos seus saberes, valores e crenças, avaliando o que *parece ser*, passando do *parecer* ao *ser*, tornando-o um valor verdadeiro. Para se deixar manipular, é preciso incorporar os valores que são propostos, isto é, *crer*, pois não ocorre manipulação quando manipulador e destinatário não partilham os mesmos valores (BARROS, 1990, p. 45-46).

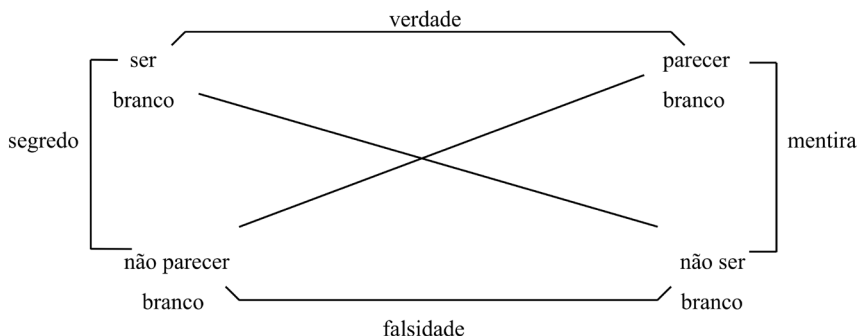
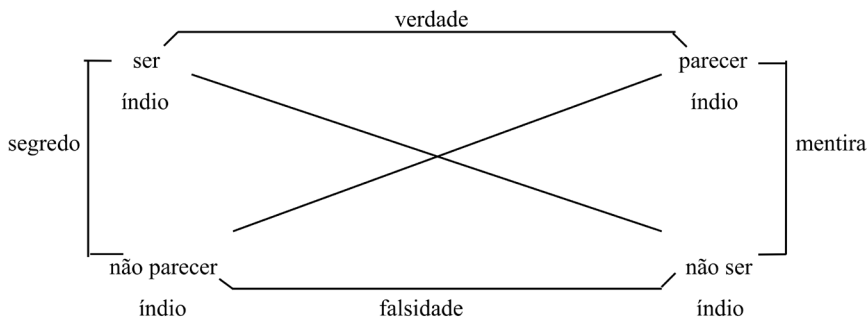
Toda essa exposição à cultura não-índia faz com que os índios sofram uma alteração em sua identidade, perdendo muitos dos caracteres que, num conjunto, realizam o reconhecimento de sua individualidade e ganhando outros que, isolados e opostos, neutralizam o sentido de seus traços distintivos.

O confronto cultural apresenta um novo mundo que não é o deles, com sentido totalmente diverso que se opõe ao deles. Alterando seus valores de ordem existencial, tímica ou estética, torna ridículo o que era sagrado, vergonha o que era orgulho, sobrevida o que era vida.

A consciência coletiva, que pairava contemplando sujeitos espelhados, é agora arena de disputa entre o “eu” e o “outro”. “A imagem que o outro tem de mim” não é mais aquela refletida no espelho, familiar, aprovada. Surge um “outro outro” (o branco), a cuja oposição os “outros” (índios) se reduzem a um “eu coletivo”, um “nós”, portador de todo um complexo conjunto de características comuns a que chamamos identidade. Se antes ela era plenamente manifesta sem questionamentos, hoje ela se apresenta como um bem (?) ameaçado. Somente a partir da presença e oposição de outra forma de identidade (do branco) a identidade kaiowá se revelou como tal e passou a ser discursivizada e refletida. Ela exteriorizou-se através do discurso para estabelecer-se como objeto de manipulação a ser barganhado entre destinadores opostos (o índio e o branco). Hoje ela se tingiu de anilina nas penas dos arcos vendidos na estrada, veste-se de calção Adidas e sandálias havaianas, vende-se nos instantâneos das “Polaróides” dos turistas, nega-se atrás da troca pela identidade paraguaia (muitos índios, por vergonha, medo do preconceito, mentem que são paraguaios,

favorecidos pela semelhança dos traços físicos). São as manifestações da identidade que foram coisificadas, revestidas de estranhamento.

No quadrado semiótico, teríamos a identidade assim representada:



No primeiro quadrado, o índio pode ser classificado como *mentira*, pois com todo esse processo de aculturação, *parece* índio, mas já *não* o é mais, pelo menos integralmente no conjunto de suas características.

No segundo quadrado, o índio, por apresentar-se pleno de caracteres do homem branco, que vão desde a indumentária à ideologia, pode ser classificado como falso homem branco, pois *nem parece* homem branco, *nem* o é.

Os enunciados de estado, que definem a existência do sujeito, sobrepõem-se, resultando numa ambigüidade, pois ao mesmo tempo em que esse homem *quer* ou *deve ser* índio, *quer* ou *deve ser* branco, submetido, então, a manipulações de dois destinadores contraditórios: cultura branca, cultura índia. Esse sujeito *virtual*, que *quer* ou *deve ser*, não se torna um sujeito atual, pois não *pode* nem *sabe ser*, tampouco um sujeito *real*, realizador da *performance* (ação ou conjunto de ações, realizações). Os efeitos de sentido passionais provocados por tais arranjos são de valor

negativo, ou seja, depressão, amargura, decepção, que em variados graus de intensidade podem manifestar-se sob diversas formas de comportamento: retração, timidez excessiva, insegurança, alcoolismo, embriaguez constante e, em casos extremos, suicídio.

A relação de completo estranhamento que se trava entre o índio e o branco faz de cada um estrangeiro para o outro e, com o decorrer do tempo, à medida que o índio vai assimilando os valores do outro, vai-se tornando pouco a pouco estrangeiro para si mesmo. Sua visão pessoal muda de foco, o objeto da imagem que ele faz de si mesmo vai-se distanciando e provocando um esvaziamento.

No interior de uma dada cultura, cada sujeito se apropria do discurso e põe a língua em funcionamento. São sujeitos históricos, culturais, ideológicos, que têm uma interpretação renovada do mundo toda vez que fazem uso da língua. No contato entre a cultura indígena e a cultura branca, enquanto o branco tem um discurso autoritário, que tenta apagar outras vozes, o índio, quando usa o português, instaura outra voz em seu discurso, fazendo da assimilação uma admissão. Essa ambigüidade discursiva vem acompanhada da interferência das características pessoais na linguagem durante a situação de interação.

No discurso, essa ambigüidade se manifesta através da existência de duas vozes conflitantes: a voz do índio e a voz do branco.

CAPÍTULO I

REFLEXÕES TEÓRICAS

As Vozes no Discurso

A iminência do sujeito

Especialmente neste livro, que trata de um sujeito com características culturais específicas ameaçadas de transformação, é preciso proceder com bastante critério e cuidado para não incorrer, ao caracterizá-lo, na concepção simplista do sujeito cristalizado como uma imagem formada fora e independentemente do discurso.

A visão do índio como um estereótipo nega essa condição do sujeito iminente, prestes a ser, em latência, ao mesmo tempo em que neutraliza a relação entre identidade e alteridade, contida nos processos discursivos. Embora ocorram necessariamente no sujeito, tais processos não se originam nele, o que provoca, de certo modo, um estranhamento durante o ato enunciativo, do enunciador em relação a si mesmo.

O conjunto de possibilidades que a condição de sujeito encerra não pode ser tomado como um arquétipo de realizações excludentes, estanques (ORLANDI, 1983, p. 8). E é justamente sob essa perspectiva que o discurso indígena aponta para um sujeito desaculturado, com a identidade opaca, porque qualquer característica sua que não tenha sido acionada no momento enunciativo, é considerada inexistente, perdida, como se o sujeito fosse sempre uma coisa acabada, completa, inteira, que já é antes do momento do discurso.

Não obstante se tenha uma forte tendência a concordar com isso, é preciso ter-se em mente que a manifestação do sujeito durante o processo enunciativo é uma das possibilidades que se está realizando, enquanto tantas outras permanecem em latência. Visto assim, sob esse aspecto, após ter-se o sujeito iminente realizado, tem-se um sujeito incompleto.

As considerações aqui tecidas dizem respeito ao sujeito em relação ao discurso, mais especificamente do índio enquanto sujeito no domínio do discurso. Mais do que um sujeito iminente, sob esta perspectiva o sujeito pode ser visto como instável.

A escolha dessa abordagem teórica do sujeito parte da existência de duas vozes no discurso indígena: a voz do índio e a voz do branco.

Nesse aspecto, o sujeito é construído no momento da enunciação, com os elementos que o discurso dá, com a face que a voz revela. A detecção da identidade dá-se exatamente aí, quando os contornos da face apresentam homologação com todas as outras formas de linguagem do sujeito: crenças, costumes, história, ideologia.

É essa propriedade de alternância de vozes que o discurso contém que dá ao sujeito instabilidade, e à identidade, opacidade.

O discurso extrapola seu próprio âmbito, o campo de sua realização oral ou escrita. Ele transborda porque contém outros discursos, contaminando-se de seu ambiente e de sua própria forma de realização.

Ao pronunciar-se, o sujeito não se manifesta apenas a si mesmo, mas manifesta as regras de pronunciamento que o próprio pronunciamento tem. Subjaz todo um conjunto ideológico que delinea essa manifestação, que desloca o sujeito de sua condição central e o submete à condição de um dos elementos da enunciação. Sem perder de vista que não há discurso sem sujeito, sobrepõe-se à sua soberania a função de elemento agregador de ideologias. Tudo recai sobre o sujeito (BAKHTIN, 1986, p. 92).

Com essa função quase que servil em relação ao discurso, pois somente nele o sujeito pode se realizar, este veicula enunciações que chegam a causar-lhe estranhamento.

Reside aí, nessa possibilidade de estranhamento, a manifestação da identidade, que é, ao mesmo tempo, uma relação de ligação (quando não há estranhamento e os elementos se identificam) e uma relação de cisão (há o estranhamento e os elementos se distinguem), caracterizando a alteridade.

No discurso, essas marcas de identidade e alteridade são reconhecidas pela presença de outras vozes, identificáveis pela consonância ou dissonância com o tom ideológico em curso (BAKHTIN, 1970, p. 31).

Os modos de manifestação

Os modos de manifestação da identidade ou da alteridade do sujeito se acoplam à sua própria forma de manifestação. No que diz respeito à manifestação da alteridade, apresenta-se uma opacidade das marcas tanto discursivas quanto ideológicas do próprio sujeito, resultado de uma rejeição inconsciente a seu modo de produzir o sentido, em benefício de uma apropriação do discurso do outro, dentro do qual sua própria forma de representação revela sua alteridade. Por ser inconsciente, essa transposição do sujeito para o discurso do outro ocorre de maneira imperceptível, de

modo a provocar-lhe a sensação de propriedade, não de apropriação. Esse modo de manifestação, esse mecanismo de apropriação inconsciente é essencialmente ideológico.

É importante enfatizar, contudo, que em se tratando de interação entre sujeitos de culturas diferentes, conseqüentemente de línguas e ideologias diferentes, esse procedimento de apropriação, mais do que inevitável, é necessário à realização dessa interação (BAKHTIN, 1986, p. 31).

Na manifestação da identidade, não ocorre uma substituição inconsciente de discursos, mas sim uma “seleção”, no interior do próprio discurso, do que vai ser dito e como vai ser dito. Tais “escolhas” são reveladoras, pois, tanto as formas discursivas eleitas quanto as excluídas são as marcas de sua subjetividade e, conseqüentemente, de sua identidade. Essas marcas são combinatórias de “escolhas” feitas pelo sujeito social que revelam seu modo de representar a realidade, a qual, da mesma forma, ele conforma de maneira própria e individual. Assim se delinea a identidade: pelo conjunto de características discursivas próprias, que formam um conjunto de “escolhas” que significa tanto quanto o que se enuncia.

O trato com a linguagem revela, além da identidade ou da alteridade do sujeito, todo o percurso de sua construção da realidade e os determinantes das escolhas de suas construções discursivas.

Existe um processo espelhado na produção do discurso, pois o sujeito é, ao mesmo tempo, produtor e coisa produzida. E o sujeito refletido não paira sobre tudo isso como algo absoluto: ele está arraigado completamente no interior de sua cultura, de sua formação ideológica.

Tudo isso gera uma latência entre os dois modos de manifestação do sujeito, criando um campo de *tensividade* entre eles e regulando sua realização, de modo que ela não se polarize unilateralmente nem no “sujeito sujeito” (senhor) do discurso, nem no “sujeito sujeito” (à mercê) do discurso.

O grande perigo de considerar-se apenas um dos pólos como realização preponderante é a perda que essa unilateralidade pressupõe. A idéia centrada no sujeito produtor (senhor) do discurso potencializa sua condição, excluindo de seu discurso outros elementos constitutivos da significação, que estão na exterioridade. O foco no sujeito produzido (assujeitado) pelo discurso, por sua vez, negligencia sua inventividade.

Parece-me que estas noções estão **de fato**, necessariamente ancoradas no exterior da lingüística trazendo - de modo ingênuo ou teórico - concepções do sujeito e de sua relação com a linguagem; e que é inadequado para a lingüística não **explicitar** sua relação com este exterior, pois quaisquer que sejam as precauções tomadas para delimitar um campo autonomamente lingüístico, num domínio como o da enunciação, o exterior inevitavelmente retorna implicitamente ao interior da descrição e isto sob a forma “natural”

de reprodução, na análise, das evidências vivenciadas pelos sujeitos falantes quanto a sua atividade de linguagem. (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 25)

Esta polarização em apenas dois pontos extremos ignora a existência de um sujeito multifacetado, esférico, digerido e alimentado pelo discurso, inserido dinamicamente em um contexto social, preenchendo uma multiplicidade de papéis hierarquizados.

A reversibilidade do sujeito não precisa, necessariamente, constituir-se no trânsito entre os sujeitos, mas pelo menos na existência virtual do outro para que se engendre a possibilidade desse trânsito. O discurso não pode realizar-se sem essa condição.

Nessa condição dinâmica de translação, a identidade se mostra como em um desenho tridimensional: cada perspectiva que o olho assume, enxerga uma imagem; analogamente, a cada segmento dessa trajetória que o sujeito ocupa, refaz-se a imagem de sua identidade. Os segmentos não são estanques, não há uma linha divisória entre eles, nem eles possuem dimensão definida. Essa imprecisão impede que se divise o limite entre o sujeito e o outro, ao mesmo tempo em que possibilita que, dado o posicionamento do sujeito na trajetória, ele possa preencher vários papéis, na medida em que pode abranger, de uma só vez, mais de um segmento. Sob essa perspectiva, pode-se inferir que os sujeitos estão contidos uns nos outros, que eles podem ser um e outro ao mesmo tempo.

Desconsiderar o valor da propriedade reversível do sujeito é engessar sua posição no eu ou no outro, absolutamente. É esse o risco que se corre ao sondar a identidade do sujeito ou que ele mesmo corre ao tentar mostrá-la e definir-se, centrando-se em uma posição absoluta que pode conter mais lacunas do que as teria, preenchidas, em posição de reversibilidade. Porque há momentos em que se é o outro para ser mais completamente a si mesmo, porque o *eu* é essa coisa globalizante, porosa, aberta.

Parece existir até certa incoerência nas considerações anteriores, mas esta parece ser uma decorrência da própria condição existencial do sujeito.

Discurso e sujeito se interpenetram numa relação de dependência mútua, fazendo com que a concepção de sujeito se expanda, descentralizando seu foco numa realização única, para abranger e considerar todas as formas de realização em possibilidade. A posição cambiante do sujeito do discurso indígena, objeto de nossa análise, e a existência de duas vozes em alternância levam-nos a essa reflexão e a depreender essas considerações.

O discurso revela o ponto de vista do enunciador em relação a um determinado tema. Ao mesmo tempo, contudo, é capaz de apontar a presença de um outro ponto de vista em sua própria enunciação, ou seja, um

sujeito detendo um discurso que não é o dele. A idéia bakhtiniana a respeito do caráter dialógico da linguagem pode explicar essas manifestações discursivas. Um sujeito enunciador, ao instituir-se como *eu*, estabelece, mediante sua posição em seu contexto lingüístico, político e social, um parâmetro de possibilidades de realização, que por sua vez delimita o tipo de construção discursiva com que ele pode operar. O que se situa fora dessas balizas caracteriza-se como discurso “*do outro*”. Tanto a apropriação deliberada quanto a manifestação inconsciente por parte do sujeito em relação a esse discurso alheio não se encaixam na modalidade do discurso direto ou do discurso indireto. Quer seja pelas escolhas sintagmáticas e semânticas, quer seja pela abordagem paradigmática do tema, pode-se notar nitidamente a modalidade da relação sujeito-discurso.

Toda a essência da apreensão apreciativa de enunciação de outrem, tudo o que pode ser ideologicamente significativo tem sua expressão no discurso interior. Aquele que apreende a enunciação de outrem não é um ser mudo, privado da palavra, mas ao contrário um ser cheio de palavras interiores. Toda a sua atividade mental, o que se pode chamar o ‘fundo perceptivo’, é mediatizado para ele pelo discurso interior e é por aí que se opera a junção com o discurso apreendido do exterior. A palavra vai à palavra. (BAKHTIN, 1986, p. 147)

Eu sou eu mais as minhas circunstâncias

O aspecto dinâmico da relação *sujeito - discurso* — *o outro* tende a cristalizar as posições polarizadas com uma certa rigidez, mascarando a condição de existência circunstancial, que cada um desses elementos tem.

Em se focalizando especialmente a identidade, a fixação das posições e da forma de existência do *sujeito*, do *discurso* e do *outro* apresenta uma rigidez maior porque existe uma idéia de imutabilidade implícita no conceito de identidade, principalmente em se tratando da identidade do índio.

Os textos que contêm as falas dos índios Albino e Ireno, apresentados, respectivamente, nos capítulos II e III, enfocam particularmente o *eu*, muitas vezes colocado em 3ª pessoa, o que conota o estranhamento inerente ao exercício da subjetividade. A questão, a princípio, foi enunciada pelo fato de o sujeito, nos dois textos, passar durante todo o tempo entre a 1ª e a 3ª pessoas para falar de si mesmo. Vários caminhos poderiam proporcionar uma abordagem bastante interessante sobre a questão, como o da psicanálise, o da antropologia, o da sociologia, ou o da história, entretanto elegemos a teoria semiótica como o farol do que se poderia chamar de “*a captura desse sujeito camaleônico*” (LANDOWSKI, 1997, p. 8).

Entenda-se por isso a circunscrição de um ambiente teórico com a intenção de, ao mesmo tempo, controlar a interpretação dos dados e dilatar a abrangência dessa interpretação, posto ser a Semiótica capaz de trilhar todos os outros caminhos teóricos citados sem sair de seu campo de atuação: a significação.

O ponto de partida da análise que segue é apontado pela existência de um sujeito (índio) cuja produção discursiva é exposta a um *outro* outro (branco), que se opõe a ele para defini-lo como índio, ao mesmo tempo em que desencadeia um processo de anulação de sua condição existencial de *ser* índio. Esse processo pauta-se pelas alterações provocadas no conjunto de características próprias do modo de *ser* do índio, a que se chama identidade. O ponto crucial desse processo parece ser a transcodificação idiomática que seu discurso sofre, refletindo nas demais alterações em cascata, partindo da visão de mundo e da construção da realidade que a linguagem proporciona a partir de um código lingüístico.

Existem vários pontos que devem ser levados especialmente em consideração ao se proceder à análise.

O primeiro deles é a refração que a visão da realidade sofre com a mudança de idioma e com o próprio contato intercultural. Ao enunciar-se, expor sua situação, o índio aponta os passos do processo aculturativo e seus autores. Sob o ponto de vista lingüístico, enunciar-se a si mesmo é a oportunidade de construir-se como sujeito e de compor sua própria identidade, a despeito de causar, no próprio sujeito, algum estranhamento. Homologar ou rejeitar esse sujeito que se configura externamente pelo ato enunciativo é uma forma de tecer, implicitamente, uma alusão à autoria desse processo, bem como de legitimar sua existência.

Enunciar-se é ainda uma alternativa de “des-repressão”, porque o “calar-se” é uma forma de ser oprimido. O índio, sujeito enunciativo do discurso objeto de nossa análise, fora desse contexto enunciativo permanece a maior parte do tempo calado, ouvindo mais do que falando, tendo suas ações e pensamento modalizados pelo discurso autoritário do branco, conforme ele próprio declara em sua fala: “*Eles chegaram por aqui e me aconselharam muito... “Ireno, você é homem bom e honesto; marca a terra dos índios porque o governo mandou e isso vai ser bom para vocês todos kaiowá... essa terra é do índio e só dele!...”Falaram para a gente guardar a aldeia e fazer tudo para proteger a terra... Rondon falou que devíamos plantar e não deixar os brancos tomarem nossa roça, nossa casa, nossa fazendinha e nossas coisas... Ele disse que o governo tinha garantido as terras da aldeia para nós e que o índio tinha que defendê-la de todos os brancos... falou para a gente não sair daqui de jeito nenhum... “não saiam daqui de jeito nenhum”, viu?...”* (Ireno, parágrafo 17) (grifos nossos). “Eu

guardei tudo o que ele disse... aprendi...” (Ireno, parágrafo 19) (grifos nossos). Observe-se, a partir dos grifos, o modo imperativo do verbo *sair*, em “*não saiam*”; o autoritarismo implícito semanticamente em “*mandou*” e “*isso vai ser bom*”; a modalização do *dever fazer* em “*devíamos plantar e não deixar*” e “*tinha que defendê-la*”; a passividade silenciosa do destinatário em “*guardei*”, “*aprendi*”.

A discursivização que o índio faz do processo aculturativo, organizado cronologicamente e disposto passo a passo na enunciação, é a oportunidade de o sujeito mostrar-se a si mesmo e, independentemente de reconhecer-se ou estranhar-se, demarcando esse processo e visualizando-o com o distanciamento necessário à focalização de seus danos e da necessidade de denúncia.

O segundo ponto a ser considerado é a posição da identidade em xeque mediante a exposição constante ao processo aculturativo.

O distanciamento que o ato de falar proporciona, além de permitir que a identidade seja avaliada pelo próprio sujeito, oferece a ele a oportunidade de detectar as relações avariadas, dando maior mobilidade a seu ponto de vista, condição única, a meu ver, para a busca do restabelecimento da ordem na própria relação. O ato do enunciador, de colocar-se no discurso, é uma auto-referencialização. Na discursivização, o *eu* é um produto de si mesmo e assume essa autoria. O exercício da enunciação pode revelar os mecanismos alienantes do processo aculturativo.

O terceiro ponto a ser considerado é a notoriedade a que as condições de publicação e o interesse da opinião pública expõem o enunciador.

O ‘dialogismo’ do círculo de Bakhtin, como se sabe, não tem como preocupação central o diálogo face a face, mas constitui, através de uma reflexão multiforme, semiótica e literária, uma teoria da **dialogização interna do discurso**. As palavras são, sempre e inevitavelmente, ‘as palavras dos outros’: esta intuição atravessa as análises do plurilingüismo e dos jogos de fronteiras constitutivas dos ‘falares sociais’, das formas lingüísticas e discursivas do hibridismo, da bivalocidade que permitem a representação no discurso do discurso do outro [...]. (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 27)

Após a enumeração desses pontos norteadores da análise, pode-se inferir que o sujeito constitui-se como seu próprio objeto, que ele parte de si em direção a si mesmo por um caminho sem retorno, porque muitas vezes ele se encontra no *outro*.

É o sujeito em busca de sua complementação, que na verdade nunca chega a termo.

O mosaico ideológico

Em todos os pontos abordados, existe a ênfase do *eu* por parte do sujeito. Quer em 1ª pessoa, quer em 3ª pessoa, seja centrado no *eu* ou no *outro*, o que o sujeito faz o tempo todo é discursivizar-se, buscando compor-se. O discurso passa a ser o próprio sujeito, anulando-se as fronteiras entre o “*quem*” diz e “*o que é dito*”.

Pequenos episódios vão sendo narrados como se fossem peças de um mosaico, cuja representação dá a medida da significação de cada uma delas. Há uma releitura dos pequenos atos cotidianos, que isoladamente não teriam o mesmo sentido. A relação de umas peças com as outras e de cada uma com o todo estabelece esse sentido. Cada ato contido na formação discursiva se reveste de uma significação ideológica porque é narrado e, assim, compõe a identidade.

Muitas vezes, a legitimidade desses atos, enquanto indícios de identidade, é questionada. Entretanto, como o mosaico (discurso) é visto como um bloco único, é tomado como um todo significativo. O que emerge dele como uma dissidência da significação são as duas vozes em alternância, que, como uma chave, vão estabelecendo escalas de sentido. Todas as nuances de conotações que vão se acumulando em camadas dão origem a outra formação multifacetada, o discurso aculturado, que é o discurso em que duas vozes, provenientes de culturas distintas, mesclam-se. Essa é a questão mais importante: o discurso aculturado é um discurso com duas vozes.

A identificação da manifestação da outra voz se faz basicamente de duas maneiras: por meio de pontos fragmentários de constituição diferente na regularidade da seqüência discursiva e por meio da alteridade a que esses pontos aludem. As características formadoras dessa alteridade apresentam-se mais ou menos precisas, de acordo com o campo temático e o contexto lingüístico em que se encontram inseridas. Por outro lado, todo o restante da seqüência enunciativa que não apresenta essas características de alteridade considera-se, por oposição, como sendo a voz própria do sujeito da enunciação. A proporção em que uma e outra voz se manifesta varia em relação aos fatores temáticos e lingüísticos, ressaltando-se, no discurso indígena, a situação de enunciação em uma outra língua, o que potencializa a capacidade de inserção da outra voz, se não invertendo, pelo menos alterando a proporção direta entre a voz do índio, do próprio sujeito, em relação ao predomínio de presença no discurso e a voz do outro, do branco, em relação à menor incidência durante a enunciação.

A presença de outra voz no discurso é bastante sutil, posto não apresentar marcas externas de qualquer ordem, exceto se fosse discurso

direto ou indireto, o que não é o caso em destaque na análise por ocorrer em proporção pequena. Por apresentar-se assim, tão implicitamente, a detecção da outra voz fica por conta da interpretação, da apreensão do sentido produzido de modo diferente, da elaboração operada para produzi-lo e do ambiente ideológico a que ele pertence (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 32).

Outras observações interessantes podem-se depreender dessas ocorrências.

Existe uma transposição de pessoas para traduzir cada uma delas: a 1ª pessoa pode ser colocada para falar da 3ª, do mesmo modo que a 3ª pode estar representando a 1ª, ou ainda, a 1ª pessoa referindo-se francamente a si mesma. Dependendo do efeito de sentido a ser criado, com a erupção do sujeito, o discurso veicula essas combinações sem que fique claro qual delas está sendo privilegiada. Nos depoimentos de Ireno e Albino, muitos são os momentos em que isso acontece. Um deles é o momento em que a morte é abordada, diluída em desentendimentos e incoerências entre motivos e práticas, além de incoerências entre identidades. O que se tem é sempre o mesmo acontecimento vivenciado por vários sujeitos diferentes. Ao ser discursivizado, o sujeito se relativiza entre os *eus* e os *outros*.

Pode-se ainda ter a abordagem da identidade de maneira quase inversa, numa versão meio “cubista” de sua própria imagem: “... *O índio teve que aprender a viver como o branco sem ser branco e também lutar para não deixar de ser índio... Índio quer ser índio, não quer ser branco... ah! Não quer não... mas não dá para voltar...*” (Ireno, parágrafo 15). A narração em 3ª pessoa projeta o enunciador no outro, o índio no branco. Ao dizer que “... *não dá para voltar...*”, o sujeito tenta retornar à 1ª pessoa, retomar o *eu*, a identidade índia.

A identidade pode, porém, ser vista sob uma outra perspectiva. Antes de conhecer o homem branco, o índio não se sabia índio, não se percebia como índio. Somente a partir do momento em que conheceu o homem branco, estabeleceu-se uma relação de oposição, fazendo com que suas características passassem a significar características e o conjunto delas passasse a conformar sua identidade. A identidade do índio o é por oposição à identidade do branco. E antes, o que era? Todo o sentido da vida anterior ao contato com o branco é dado pela oposição que o contato cultural estabelece: “*Como existia muita terra, nós índios podíamos viver mais livres... ah!... aqui era uma mata só... e nós um punhadinho de famílias... Naquele tempo o índio podia ir solto por aí... andar de lá para cá... era tão diferente!*” Os conceitos de quantidade de terra, de número de famílias, de liberdade, de mobilidade, foram todos formados a partir das modificações que as coisas sofreram, fazendo-as parecer, antes de diferentes, as coisas que são (ou eram). Sendo assim, o sujeito, para saber-se, precisa saber o *outro*.

Investigar o sujeito é, portanto, investigá-lo no interior das circunstâncias. Investigar sua identidade é investigar as circunstâncias em seu interior.

Sobre Identidade

“Melhor jeito que achei para me reconhecer foi fazendo o contrário.”

(Manuel de Barros)

Considerações semânticas

Identidade - [Do lat. escolástico *identitate*] *s.f.* 1. Qualidade de idêntico: *Há entre as concepções dos dois perfeita i d e n t i d a d e*. 2. Conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa: nome, idade, estado, profissão, sexo, defeitos físicos, impressões digitais, etc. 3. Reconhecimento de que um indivíduo morto ou vivo é o próprio. 4. Carteira de identidade. 5. *Mat.* Relação de igualdade válida para todos os valores das variáveis envolvidas.

Identificação - *s.f.* 1. Ato ou efeito de identificar (-se). 2. Reconhecimento duma coisa ou dum indivíduo como os próprios.

Identificar - [Do lat. *Identicu* + *-ficar*] *V.t.d.* 1. Tornar idêntico, igual: *A individualidade é tão forte que é impossível i d e n t i f i c a r duas pessoas*. 2. Determinar a identidade (2) de: *Tentava-se i d e n t i f i c a r os acidentados*. 3. Fazer de (várias coisas) uma só: *Um raciocínio rigoroso não pode i d e n t i f i c a r categorias diferentes. T.d.e.i.* 4. Tornar idênticos: *Sua atuação o i d e n t i f i c a aos desonestos* P. 5. Tomar o caráter de. 6. Confundir o que é seu com o alheio; compenetrar-se do que outrem sente ou pensa. 7. Conformer-se, afazer-se, ajustar-se.

Identificável - *Adj.* 2. g. Que pode ser identificado.

Muito interessantes as relações de contraste semântico entre os significados dessas palavras. Ao mesmo tempo em que idêntico significa “perfeitamente igual”, identidade é sinônimo de “2. conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa: nome, idade, estado, profissão, sexo, defeitos físicos, impressões digitais, etc ou 5. *Mat.* Relação de igualdade válida para todos os valores das variáveis envolvidas”.

Guardadas as condições contextuais em que tais vocábulos são empregados, ainda assim, por se tratar de um termo tão marcadamente empregado para designar individualidade (curiosamente gerada pela coletividade) e diferenciação, torna-se, no mínimo, estranho que a palavra

identificar possa significar “ P. 5. *Tomar o caráter de* 6. *Confundir o que é seu com o alheio; compenetrar-se do que outrem sente ou pensa.* 7. *Conformar-se, afazer-se, ajustar-se*”. É como se as próprias palavras perdessem a identidade para identificarem-se com as situações de uso, como se o contexto fosse o meio social e a significação fosse a identidade.

Interessante, no entanto, é notar que a construção de identidade (enquanto conjunto de caracteres próprios e exclusivos) se dá através da identificação (enquanto P. 5. *Tomar o caráter de* 6. *Confundir...*) grupal que, intensificada, assume proporções tais que identidade passa a ser um traço comum .

É exatamente essa forma de identidade que será abordada, mais exatamente a discursivização da perda desse conjunto de características que distingue o agrupamento humano que vive na Reserva Indígena de Dourados como povo kaiowá. Esse conjunto de características constitui um traço distintivo em relação a outras comunidades e, por oposição, um traço comum entre os elementos da própria comunidade kaiowá.

Os conceitos de identidade começam a se delinear no interior de cada grupo étnico: significados 5 e 6 do dicionário, quais sejam, 5. *Tomar o caráter de.* 6. *Confundir o que é seu com o alheio; compenetrar-se do que outrem sente ou pensa.* Existem fortes traços pertinentes, de toda ordem, físicos ou culturais, a tal ponto que o uso do artigo definido para designar índio perde seu valor restritivo para adquirir um caráter globalizante e grupal, ou seja, todo e qualquer elemento do grupo é designado por ele da mesma maneira que é designado pelo artigo indefinido. O referente de índio é uma figura única e bem definida, que qualquer elemento daquele grupo étnico pode preencher. Haja vista as falas de Ireno em que a palavra “índio” nem vem precedida de artigo: “Índio não tem medo de morrer...” (48).

Podemos conceber o termo identidade dividido em dois conjuntos: o conjunto das similaridades e o conjunto das diferenças.

Identidade e cultura

Em primeiro lugar, é importante observar que, em se tratando de identidade relacionada à cultura, lida-se simultaneamente com dois sujeitos: um sujeito individual, um homem, um exemplar unitário do grupo (Ireno, Albino, e cada um dos outros membros da tribo); e um sujeito coletivo, o Kaiowá, que mais que uma pessoa é um conceito, um simulacro que deve ser preenchido por cada um dos membros do grupo.

As estratégias de que esses membros lançam mão para configurar sua identidade individual são baseadas em escolhas (*querer*) enquanto

aquelas que configuram sua identidade kaiowá, coletiva, baseia-se em imposições (*dever*).

No primeiro caso, o índio conduz-se por um comportamento relativamente universal, de que cada ser humano se serve toda vez que, em presença do *outro*, destaca algumas de suas características, formando um bloco identificador de sua personalidade, de seu modo próprio de ser que, por sua vez, deverá pontuar a sua relação com o outro e vice-versa.

No segundo caso, o da identidade coletiva, existe uma conduta pré-estabelecida, a ser seguida como uma norma. Algumas particularidades, entretanto, desautorizam, hoje, tanto a conduta quanto a norma.

Explicando: a formação do conjunto de princípios que configuram o padrão do modo de ser kaiowá deu-se no seio da comunidade e, durante séculos, foi acatado por seus membros e reforçado pela prática por parte de cada um deles. A partir do momento em que travaram contato com a cultura branca, de padrão cultural muito diferente, a posição de contrariedade produziu em seus hábitos e costumes e no universo filosófico-religioso um sentido de exotismo que, mediante a exposição contínua e prolongada aos hábitos e costumes e ao universo em oposição, foi ganhando aos poucos conotações pejorativas.

A partir dessa situação, o padrão do modo de ser kaiowá começa a sofrer desacato por parte de seus membros e, ao invés de ser praticado, passa apenas a ser reproduzido de maneira acentuadamente artificial. Desse modo, sua indumentária, suas danças, seus rituais, seus mitos e crenças e suas histórias passam a ser o texto da cultura cujo código se perdeu, um texto sem língua (LANDOWSKI, 1997, p. 1-2). O sujeito erigido coletivamente perde seu referencial, deixa de ser definido por ele para ser definido pelo *outro*. Antes, o *outro* para ele era seu espelho, com quem ele se identificava (conjunto de similaridades), hoje o *outro* “**é outro**”, seu oposto contraditório, que golpeia, com o conjunto das diferenças, sua identidade kaiowá que aquele outro define por oposição.

Essas relações intersubjetivas de identidade manifestam-se essencialmente no discurso, onde tiveram sua origem, pois ele representa o acesso às especificidades, à identidade, porque a palavra é a materialização desse processo, que se espelha no próprio discurso. Então se tem um discurso em português, que mesmo em situação de especificidade, onde o sujeito é portador de outra língua materna e se dirige ao portador da língua em que ele está enunciando, mesmo assim, contendo esse fator limitante, estão presentes duas vozes, a voz do índio e a voz do branco, que particularizam o modo de significação desse discurso, transcendendo seu modo de funcionamento ao sincretizar formações ideológicas e referenciais culturais diferentes.

Observar como o índio apresenta a identidade kaiowá nos discursos para o branco é um dos meios de poder-se aquilatar o grau de comprometimento em que ela se encontra e a partir daí fazer relações com a manifestação das duas vozes nos referidos discursos.

As marcas da identidade

Não se pode falar de identidade sem falar de relações, do mesmo modo que não se pode falar de relações sem falar de papéis sociais. O contato entre os indivíduos estabelece uma relação de injunção mútua, não restrita à individualidade, demarcando um campo de referências, como um tabuleiro de xadrez. À medida que essas demarcações configuram campos de referências diferentes, os indivíduos, que são naturalmente sujeitos e metaforicamente “peças do jogo”, vão adquirindo valores, papéis e limitações diferentes, de acordo com a formação ideológica em que estejam inseridos (“regras do jogo”). Analogamente, o conjunto de peças de cada tipo de jogo pode ser considerado um grupo cultural diferente, com ideologia e valores próprios.

A partir do contato intercultural, a identidade passa a possuir vários tipos de assimetrias: étnicas, sociais, políticas, que se hierarquizam segundo seu grau de legitimidade. Um processo de remessa de valores e pontos de vista desencadeia-se em mão dupla, transportando significações e recortes, que vão sendo internalizados pelos grupos em diferentes proporções. O patrimônio cultural de cada grupo coloca-os, um em relação ao outro, em posição de resistência e defesa a partir de um pré-julgamento que tende a desqualificar os valores do outro em benefício da constituição de um padrão ideal a partir de si mesmo. Não considerando que a outra interação da mesma maneira, cada formação social reserva-se o direito exclusivo de permanecer autêntica, sem qualquer forma de interferência, o que vai se acentuando e definindo, por meio desse jogo de forças entre o grupo dominador e o grupo dominado. Paralelamente ao programa de dominação, que é um programa de manipulação constante, um processo de estranhamento desenvolve-se em graus crescentes, de modo a configurar aos olhos de ambos os grupos uma visão ridicularizada do grupo dominado e uma visão de padrão exemplar do grupo dominador (LANDOWSKI, 1997, p. 2).

As identidades, postas em oposição, revelam-se, uma à outra, evidenciando seus traços característicos, que passam a ser distintivos. O conjunto de estereótipos que cada identidade encerra determina, ao mesmo tempo, o modo de ser do “*um*” (portador da referida identidade) e do “*outro*” (sujeito que se opõe a ela), transformando-se num referencial. Considerando-

se, contudo, que semioticamente toda relação implica uma manipulação, observa-se o estabelecimento de uma assimetria desencadeada por uma situação econômica, política e social dispar, em que a própria condição privilegiada cultua e alimenta, de um lado, um padrão de vida ideal a ser seguido e, de outro lado, um *modus vivendi* que tão mais negativamente será avaliado quanto mais se afastar do eixo de normalidade estabelecido a partir do referencial oponente.

Não se pode deixar de observar, entretanto, que o grupo discriminado por sua alteridade, manipulado para reproduzir o padrão do dominador, não deixa de repudiá-lo ao internalizá-lo. Então, isso que a princípio pode parecer uma contradição passa a ser interpretado como a gênese de um processo de adaptação que se justifica pelo que se poderia chamar de “instinto de preservação da cultura”, ou seja, é preciso aceitar e adotar alguns novos hábitos para não sucumbir. “*Para que tudo permaneça é preciso que tudo mude.*” (LAMPEDUSA, 2003, p. 11).

Um dos fatores sobre o qual ele se alicerça é a posse do território, que legitima sua presença e sua origem e coloca o “*outro*” na incômoda e desfavorável posição de intruso. Além disso, cada um dos caracteres de sua identidade forma um patrimônio de valor inestimável, capaz de suportar a pressão exercida pelas disparidades já citadas entre as situações políticas, econômicas e sociais. O processo histórico em que tudo isso se deu criou um ambiente de coesão grupal, em que cada elemento compõe e vê com os demais uma realidade praticamente imutável. Essa é a força de resistência que mantém a voz do índio na superfície do discurso, quebrada, eventual, porém sistematicamente pela força de penetração da voz do branco. Essa força mantém, ainda, a identidade como um todo na superfície, na exterioridade (origem genética e territorial), porque é mantida na interioridade pelos elementos básicos de sua formação: o idioma e a ideologia.

Toda essa manifestação exterior, que abrange desde o aspecto físico até as múltiplas formas de comportamento mediante as variadas situações, foi engendrada no interior da convivência, por um processo de espelhamentos e ressonâncias, de modo que cada um representa para os outros o que representa para si mesmo. Assim, pelo princípio de alteridade, um índio tão mais evidentemente parecerá índio aos outros quanto se aproximar de seus iguais. Existe um padrão, como uma caricatura, cristalizado no ideário da sociedade circundante a partir dos primeiros contatos, que controla esse quadro de referências e a que o próprio índio recorre ao sentir seu reconhecimento ameaçado. A identidade é um simulacro que cada um faz a si mesmo a partir do outro e vice-versa. A identidade é um jogo de simulacros (LANDOWSKI, 1997, p. 1).

CAPÍTULO II

A FALA DE CAPITÃO IRENO

“Não dá mais pra ser o que era antes...”

“A primeira entrevista foi feita com o capitão Ireno. O simpático velho surpreendeu pela lucidez e calma. De certa maneira, ele fez 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”*, de José Carlos Sebe Bom Meihy (São Paulo : Loyola, 1991), é a fala do Capitão Ireno, velho cacique de 92 anos, falecido em 1992. O texto se estende da página 39 à página 49.

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 Guarani²... 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.... (parágrafo 1)

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.

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

Pode-se dizer que esse primeiro parágrafo é o início da construção do 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.... (parágrafo 2)

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 seu grau de fertilidade e localização - por uma outra extensão de terra, localizada em lugar menos valorizado pelo branco). 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. Em oposição ao *modus vivendi* tribal da cultura índia, essa prática apresenta-se como 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?*”. (parágrafo 5)

Considerando a estrutura fundamental, que 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 posicionando. A narrativa de Ireneo é o simulacro de sua relação com o mundo, de sua ação no 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 guaranis para cá... (parágrafo 3)

A ambigüidade começa a se delinear no momento em que Capitão Ireneo 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... depois vieram alguns Guarani para cá...!!*” 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, em entrevista a nós concedida,

Uma das grandes dúvidas que se tem quanto aos Kaiowá reporta-se à 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 impregnado do 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 guaranis.

O sujeito da situação inicial (índio de um só bando do Paraguai) encontrava-se em conjunção (de posse de) com o objeto valor (terra em território Paraguai). 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, o sujeito índio passa a estar em conjunção com outro objeto valor (outro pedaço de terra em território brasileiro).

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

1. Programa de privação — resultado do PN é sujeito em disjunção (desprovido de, sem) com um objeto de valor.

Este programa compreende o trecho do discurso em que Ireno relata a partida do bando, ou seja, o sujeito ficou em estado disjunto por *privação* (privação é o estado do sujeito que se encontra em *disjunção* de um objeto de valor por meio de ação ou iniciativa dele próprio, $(S_{1(\text{sujeito que age})} = S_{2(\text{sujeito que recebe a ação})})$, tem-se apenas um ator (S^1 é S^2), que é o próprio índio).

2. Programa de aquisição — resultado do PN é sujeito em conjunção (de posse de, com) com um objeto de valor.).

Este programa compreende o trecho do discurso em que Ireño relata a vinda do bando para o Brasil, ou seja, o sujeito ficou em estado conjunto com o objeto de valo (terras, lugar para viver) por *apropriação*, ou seja, ação ou iniciativa dele próprio, ($S_{1(\text{sujeito que age})} = S_{2(\text{sujeito que recebe a ação})}$), tem-se apenas um ator (S^1 é S^2), 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... (parágrafo 4)

Até o parágrafo quarto, Ireño 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 todo o 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. Acontece que toda essa situação estampada pelo capitão precede o contato inter-étnico, o que o protege de outras manipulações 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 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* (de quem atua, age) passa a ter papéis *temáticos* (de representações metafóricas) (“*Somos filhos de Ñanderú e Ñandesi*” = tradição, “*Ñanderamoué 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...*”, Ireno está recobrando os *temas* (conceitos abstratos, metafóricos) com *figuras* (elementos concretos), 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, 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 guaranis e kaiowás 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.... (parágrafo 5)

Ao abordar os hábitos alimentares de seu povo, Ireno cita os dois elementos básicos desse traço cultural: o milho e o tereré, que é uma bebida semelhante ao chimarrão, cuja diferença consiste no tipo de erva e na temperatura da água (fria ou gelada). 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... índio vive com o tereré na mão...” (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...”) (parágrafo 12). 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...” (parágrafo 5).

Um ciclo de vida religiosa,... um como que ‘ano eclesíástico’, que acompanha as diversas atividades de subsistência, em especial as diferentes fases da cultura do milho.

(...)

Assim, entre os Kaiowá e os Ñandéva do Sul do Mato Grosso, a lavoura do milho segue, em linhas gerais, o seguinte calendário: em maio, a roçada; de maio a junho, a derrubada da mata virgem; em agosto, a queima; de agosto a outubro, o plantio; de março em diante, a quebra. Isto vale para o milho duro, destinado à venda. O milho mole, *saboró*, já se colhe desde o princípio do ano; esta é a época do ‘mantimento novo’.

(...)

O Guarani tem plena consciência da distinção entre o milho *saboró* como elemento cultural tradicional e o milho duro, recebido de fora em época mais ou menos recente e que não foi possível rejeitar, uma vez que havia necessidade de produzir para o comércio, a fim de obter dinheiro. Ao milho *saboró*, de grão mole, que frutifica de dois a três e amadurece em quatro meses, inere caráter sagrado; considerado a principal dádiva dos seres míticos chamados Djakayrá (isto entre os Kaiowá), é também o que melhor se presta para a fabricação de chicha. (SCHADEN, 1974, p. 39-40).

Dos vivos, acho que sou o índio mais velho da Reserva... por vontade do general Rondon, sou capitão da aldeia até hoje... Antes o chefe era chamado cacique, mas depois a coisa mudou, mudou para capitão³... virei capitão!... cacique é palavra de índio puro; capitão é coisa nova... A capitania só passou a existir depois que os brancos chegaram... hoje em dia tanto faz: cacique e capitão é tudo a mesma coisa... Antes não havia necessidade de chamar cacique de capitão, cacique só bastava e todos respeitavam... o tempo foi passando, o povo daqui foi perdendo o costume e agora é capitão para cá, capitão para lá... cacique virou coisa dos antigos.... (parágrafo 6)

3 Termo introduzido pelo SPI, pois tinha uma ligação com a hierarquia do exército por meio dos administradores do órgão tutelar.

No parágrafo sexto, as palavras “cacique” e “capitão”⁴ aparecem disputando o *campo semântico*, procurando estabilidade na escala de valores do universo kaiowá. Capitão Ireno, antes cacique Ireno, afirma ter “virado” capitão. Virar significa tornar-se, passar a ser, opera uma mudança de estado. Ao dizer que cacique é palavra de índio puro, Ireno se atém apenas ao termo “palavra”, diferentemente de quando se refere à designação capitão, quando emprega o termo coisa, que significa fato, acontecimento. É como se ele mencionasse cacique apenas como *significante* (parte material do signo, a palavra) e capitão como *significante* mais *significado* (parte abstrata do signo, o conceito).²

O adjetivo “puro” em “*índio puro*” opõe-se a miscigenado, não genuíno, não autêntico. Como no texto aparece a palavra “nova” como oposição, podemos interpretar que a coisa “nova” contém esses componentes alterando o estado do índio “puro” e estabelecendo as ligações velho/puro, novo/misturado. Após admitir que “*a capitania só passou a existir depois que os brancos chegaram*”, afirma que “*capitão e cacique é tudo a mesma coisa*”, revelando uma dubiedade causada pela internalização dos novos valores. “Antes”, quando “*não havia necessidade de chamar cacique de capitão, cacique só bastava e todos respeitavam*”, havia uma tensão mais ou menos estável entre os valores, externalizada pelo sincretismo habilmente empregado como alternativa de resistência cultural. Tal sincretismo, ou seja, a equivalência atribuída a cacique e capitão estabeleceu-se como um contrato de aceitação do novo valor por parte do índio, com a condição de conservar o reconhecimento de um valor seu; cacique. A relação entre *significante* (cacique) e seu *significado* incorporou um terceiro elemento cambiável (termo capitão), que passou a sobrepor-se como *significante*, sem, no entanto, conseguir penetrar no *significado* cristalizado de cacique, um referente praticamente inabalável na concepção de poder. Com o passar do tempo, o discurso começou a engendrar-se de modo a polarizar antagonicamente os destinatários em dois tipos de sujeitos: os assimiladores (índios) e os excludentes (brancos). O discurso de exclusão é um gesto acintoso de negação do outro, enquanto o discurso de assimilação é uma constante sustentação de uma imagem criada de um *nós* hipotético a ser preservado na sua integridade. Duas forças são geradas a partir dessa prática discursiva intercultural: uma centrípeta, de visão assimilativa, que aproxima e inclui os interlocutores; outra centrífuga, que marginaliza e exclui os destinatários. O que acontece é a estandardização e ingestão do “mesmo”, e a triagem e eliminação do “outro” ou qualquer coisa que não seja identificável no sentido de tornar idêntico, igual (LANDOWSKI, 1997,

4 “*O signo lingüístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica.*” (SAUSSURE, 1977, p.80)

p. 7). Talvez seja por isso que o índio tente passar a ser o “mesmo” para o branco e o “outro” para si mesmo. *“O tempo foi passando, o povo daqui foi perdendo o costume...”*. Nesta fala Ireño enuncia de maneira bastante clara a gradação lenta do processo de assimilação de um novo paradigma. E quando usa a expressão “para cá e para lá” em *“agora é capitão para cá, capitão para lá...”* não consegue esconder um travo de contrariedade e auto-comiseração, principalmente ao dizer: *“...cacique virou coisa dos antigos...”*, entre os quais se inclui.

Ainda quanto a isso, ao classificar o Capitão Ireño como capitão, reconhecido como tal desde o tempo de Rondon, é possível estabelecer a hipótese de que, talvez ele mesmo tenha passado por uma situação como essa. O cargo de capitão de aldeia foi criado pelo próprio Rondon, com evidente motivação integracionista. Tratava-se, no início, de uma função semelhante à de intérprete, isto é, ele era o responsável pela comunicação entre o grupo e as autoridades (SPI e FUNAI). O capitão era selecionado pela sua capacidade no uso da língua portuguesa. Isso, no início. Depois, como era de se esperar, passou a ser utilizado como um meio de intervir na política interna do grupo. O capitão era favorecido pela sua possibilidade de definir a maneira como as relações do grupo com as autoridades ocorreriam. Tudo passava por suas mãos, ou boca e ouvidos, dando-lhe um poder contra o qual nem o cacique poderia competir. O poder passava do uso da língua guarani para o uso da língua portuguesa. O domínio do grupo se fazia de fora. Essa é a política contra a qual se tem insurgido nos trabalhos atuais de educação indígena. (FERREIRA NETO, 1997, p. 8)

Sou irmão de Emílio Isnard, que foi cacique antes do General Rondon passar por aqui... depois que ele saiu, o Joaquim ficou como encarregado no seu lugar... Nunca deixei de ser capitão, mas houve épocas em que dividi a capitania com outros índios... eu sempre fui responsável pelo lado do Bororó, e eles pelo lado de lá... primeiro dividi com o índio Narciso Daniel, depois com o Ramão... Ramão é terena, e ele era encarregado do pessoal da Figueira, no Jaguapiru... Depois tiraram o Ramão e no lugar dele entrou o Biguá... do lado de cá, no Bororó, o Carlito, que era meu genro, também se encarregou do trabalho... Além dos capitães existiam os conselheiros... os conselheiros existem até hoje e são ajudantes da capitania... são os auxiliares dos capitães... é gente escolhida por alguns índios, para tomar conta de uma porção deles... são eles que conversam com os índios quando estes têm problemas... são eles que discutem as coisas importantes e se reúnem com o capitão para acertar tudo... então, de dentro da Reserva, mandando mesmo têm os capitães e os conselheiros... Tirando o índio, ainda tem outros que mandam aqui... o chefe do Posto da FUNAI; o pessoal de fora da Reserva como o chefe da polícia federal, o prefeito, as pessoas da missão... todos querendo ajudar a aldeia.... (parágrafo 7)

No parágrafo sétimo, Ireño segue discorrendo sobre a evolução das relações de poder entre os membros da tribo, ainda operando com os termos

cacique e capitão: “*Sou irmão de Emílio Isnard, que foi cacique antes do General Rondon passar por aqui...*” “*Nunca deixei de ser capitão...*”. O termo cacique é empregado quando Ireno se refere ao período anterior à chegada do General Rondon, conforme ele próprio afirma. Ao mencionar o período pós-chegada do General Rondon, emprega o termo capitão, enfatizando que nunca deixou de sê-lo, ou seja, que seu mandato é vitalício, conotando um arraigamento da função de cacique que parece extrapolar o marco temporal que se estabeleceu quando foi nomeado capitão. O termo “nunca” significa “em momento nenhum”, o que pode levar à interpretação de que ele sempre foi capitão, mesmo antes de passar a sê-lo institucionalmente. Era e não sabia. E se nunca deixou de ser capitão, era também capitão. Hoje é capitão Ireno, mas também é cacique Ireno. Há uma coexistência de “seres”, cuja ambigüidade, só não fica mais evidente por haver, em seu discurso, uma congruência entre eles. Capitão é um valor dado e cacique é um valor construído. Aí reside a diferença fundamental entre elementos aparentemente correspondentes. A grande dificuldade que o índio tem em encontrar a fronteira que delimita o espaço de sua alteridade é justamente o fato de esses limites não serem rígidos, por abarcarem traços partilhados. Uma outra face de sua própria identidade se distingue como uma figura do *outro* no interior de si mesmo. Ele se reconhece no *outro*, ou se descobre a si mesmo como *outro*. Na tentativa de estreitar a rigidez dos limites de sua identidade, lidando ao mesmo tempo com valores tão distintos, esse sujeito realiza uma remodelagem de seu conceito de realidade por meio de mecanismos de reparo e expulsão de elementos de difícil assimilação, percorrendo o caminho em que sua memória foi construída e reconstruída como parte de sua consciência. Os componentes míticos de sua vida, expostos às estocadas da razão branca, sofrem uma desvalorização, ou mesmo um alijamento, perturbando seu equilíbrio interno. No final do parágrafo, ainda abordando a hierarquia de poder que se estabeleceu dentro da aldeia após a chegada de Rondon, Ireno enumera as autoridades da seguinte forma: “*Tirando o índio, ainda tem outros que mandam aqui... o chefe do Posto da FUNAI; o pessoal de fora da Reserva como o chefe da polícia federal, o prefeito, as pessoas da missão... todos querendo ajudar a aldeia...*”. Ao empregar o verbo “tirar” que significa subtrair, pôr fora, Ireno coloca os índios na situação de excluídos. Ainda que ele não usasse essa palavra que isola tão marcadamente o primeiro termo (os índios) dos demais constantes na enumeração, essa cisão ficaria evidente pela própria natureza das instituições elencadas, que são todas pertencentes à cultura branca, concebidas sob preceitos e valores totalmente diferentes. O poder exercido por essas instituições e pelos índios, apesar de não serem excludentes, desqualifica-se, neutralizando-se por não reconhecerem, uns

nos outros, a autoridade que o código de valores de cada um constrói. Evidentemente esse “desacato” é velado, pois mesmo classificando a todos de maneira generalizada como “*o pessoal de fora*”, que é uma expressão que denota intromissão, aproximação indesejada, autoridade não autorizada, logo a seguir ele se coloca como crítico e insatisfeito dizendo “... *todos querendo ajudar a aldeia...*”, sintomaticamente após uma pausa, que o sinal dado pelos três pontos das reticências não revela se foi longa ou breve. Interessante é notar que Ireno cita a exclusão dos índios em 3ª pessoa, como se não fosse um deles, como se não tivesse sido atingido, como um espectador. Essa prática vai se estender ao longo de toda a sua fala.

A fala entre os Guarani é o resultado de um processo de formação individual que necessita ser tomado desde o ponto de vista dos próprios Guarani. A habilidade no uso das palavras e dos conceitos das palavras é adquirida da passagem para estágios diversos e sucessivos da formação de pessoas. Não há, entre os Guarani, uma educação de pajés; eles se formam cumprindo esses estágios. A capacidade de realizar curas, por exemplo, vincula-se diretamente à capacidade de prolongar seu pensamento em análises detalhadas da realidade circunstancial, que vai desde o conhecimento das plantas e dos animais até a origem das almas e das relações sociais. Sensibilidade, lucidez, sabedoria são qualidades presentes em todos os indivíduos; sua manifestação, entretanto, é permitida apenas àqueles que tenham adquirido o grau necessário para tanto. Há vários casos de indivíduos não-índios que optam por uma nova identidade étnica, guarani no caso, e, saltando as etapas necessárias para sua formação como pessoa, assumem liderança e se tornam porta-voz do grupo. Não há quem os reprima, pois isso não faz parte da cultura guarani, mas tampouco há quem acredite neles. A função de cacique é, via de regra, hereditária, a de pajé é construída e a de capitão definida de fora para dentro. Aliás, nem mesmo o termo ‘cacique’ é de origem guarani, eles usam expressões como *ore rekoa ruvixá*, *ore ramõi*, *ore rekoa ramõi*, dentre outras, significando ‘o maior de nossa aldeia’, ‘nosso protetor’ e ‘protetor de nossa aldeia’, respectivamente. (O que nos permite acrescentar a palavra ‘chefe’, ‘comandante’, ‘presidente’ ou qualquer outro nome de posição dirigente, ao rol das palavras inexistentes na língua guarani). (FERREIRA NETO, 1997, p. 8)

Agora sou um capitão velho, mas todos me respeitam pela idade... só que tem os outros dois que mandam junto com os conselheiros... esses estão com a força, enquanto eu estou com a sabedoria... são eles que se encarregam dos trabalhos, e mesmo sendo índios, tem um que é funcionário e recebe da FUNAI... Junto com eles tem também o chefe do posto da FUNAI, mas este não é índio... este faz a ligação entre as autoridades de fora e o povo da aldeia... Tanto os capitães como os conselheiros de hoje trabalham de um jeito diferente do nosso... Antes o conselho era formado de poucas pessoas... os capitães guardavam mais a aldeia... Agora está tudo diferente... hoje em dia tudo é mais complicado... Não dá mais para voltar a ser o que era antes:

tem muito índio na Reserva, muita gente... e existem até brancos morando por aqui..... (parágrafo 8)

A abordagem que Ireneo faz de sua posição em relação “*aos outros dois que mandam*” e em relação ao jogo de poder que se forma entre eles (“... *esses estão com a força, enquanto eu estou com a sabedoria...*”) revela a relatividade dos valores em função do tempo. Ao dizer: “*Agora sou um capitão velho, mas todos me respeitam pela idade...*”, Ireneo emprega o adjetivo “velho” após o substantivo, posição que encerra o sentido de “desusado”, “antiquado”. A conjunção adversativa *mas* inaugura uma expressão que processa a restauração dessa afirmação depreciativa, ao mesmo tempo em que demonstra o papel do tempo em relação à escala de valores da cultura guarani. Na primeira oração desse primeiro período do parágrafo, “*o tempo é tido como uma força de destruição, que arruína tudo que é tido como eufórico*” (FIORIN, 1996, p. 128). Na segunda oração do mesmo período, o respeito pela idade imprime uma nova conotação à ação do tempo, substituindo seu aspecto precívil pelo aspecto dignificante, e sua função de esvaziamento pela função de preenchimento, tão bem traduzida pelo capitão, mais adiante, pela palavra sabedoria em: “...*esses estão com a força*” (que o tempo arrefece), “*enquanto eu estou com a sabedoria...*” (que o tempo amalha). Além do mais, ainda na primeira oração, a fala do capitão: “*Agora sou um capitão velho*” contém o pressuposto, por conta do advérbio de tempo *agora*, de que ocorreu uma transformação, de que em um outro momento que não *agora*, em um *antes*, ele não era um capitão *velho*, mas sim o *capitão*, livre do adjetivo *velho* e de todas as suas implicações semânticas. Vale acrescentar a essa observação sobre o advérbio *agora* o emprego de uma seqüência de verbos no presente que estampa uma situação a que se poderia chamar desfavorável e que ele classifica eufemisticamente como “*diferente*”. Quando enuncia “*hoje trabalham de um jeito diferente do nosso...*”, a neutralidade que o adjetivo “diferente” a princípio parece conter dissipa-se na oração seguinte, em que a expressão “*guardavam mais a aldeia*” se opõe a ele, pressupondo o significado “*guardam menos a aldeia*”. A seqüência das duas orações seguintes: “... *Agora está tudo diferente... hoje em dia tudo é mais complicado*” coloca os adjetivos “diferente” e “complicado” em paralelo, em uma situação sinonímica, o que constitui uma reiteração da postura crítica em relação à situação atual do capitano. Todo esse contexto que precede o enunciado: “*Não dá mais para voltar a ser o que era antes*” permite que ele seja interpretado como uma lamentação. O que Ireneo demonstra não saber, no entanto, e que os motivos apresentados por ele (“*tem muito índio na Reserva, muita gente... e existem até brancos morando por aqui*”) não são a real justificativa para a

impossibilidade de retorno à situação anterior. Afinal, elas são, de alguma forma, reversíveis, ou seja, a população indígena da Reserva pode diminuir, bem como os brancos podem deixar de morar por lá. Entretanto, mesmo que isso chegue a acontecer, “*Não dá mais para voltar a ser o que era antes*”, porque é irremediável a irreversibilidade do tempo, porque o que “*era*” não é mais, é o passado; “*voltar a ser*” é tentar resgatar o presente que não permaneceu. É “*o ser e o não ser do tempo e a medida do que não é*” (FIORIN, 1996, p.129).

Vou contar um pouco como era a vida naquele tempo... etá!... a vida era bonita mesmo... índio trabalhava plantando mandioca, batata, cana, banana, amendoim... usava a terra para plantar alimentos... não para outras coisas!... 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.... (parágrafo 9)

Ao propor-se a “*contar como era a vida naquele tempo*”, Ireno estabelece um marco temporal, um antes e um agora, um pretérito e um presente, sem declarar explicitamente o ponto de referência tomado por ele para delimitar essa decisão cronológica, ou seja, a partir de quando o “*antes*” passou a ser “*agora*”. Nota-se a interrupção de uma situação inicial favorável, que, por meio de verbos no pretérito imperfeito, o Capitão vai compondo em oposição à situação atual, de “*agora*” assim configurada: “*a vida era bonita mesmo...*”, “*... usava a terra para plantar alimentos... não para outras coisas!...*”, “*o índio era rico, porque tinha muito bicho do mato por aqui...*”, “*... naquele tempo tinha tudo, não é?...*”. Implícitas na seqüência de afirmações, as pressuposições dão o perfil da situação atual, que, por oposição, seria: “*a vida é feia mesmo...*”, “*... usa-se a terra para outras coisas... não para plantar alimentos!...*”, “*o índio é pobre, porque tem pouco bicho do mato por aqui...*”, “*... nesse tempo não tem nada, não!...*”. Por sua vez, a narração do panorama da situação atual: “*mas, agora acabou, porque nem o passarinho tem mais, né?...*” (“*... mas agora...*” precedido por “*naquele tempo tinha tudo, não é?...*”) ratifica essa oposição, gerando novas pressuposições: “*antes não tinha acabado, tinha até passarinho, né?...*”, “*naquele tempo tinha tudo.*” As duas afirmativas: “*... hoje, no lugar do passarinho, a gente tem que criar galinha, pato e porco...*” e “*... então, precisa trabalhar, plantar, vender, comprar vaca para dar leite...*” revelam, também por oposição, que *antes* a relação do índio com o seu meio ambiente era harmonioso, espontâneo e livre, com o usufruto natural dos meios de subsistência por meio da coleta e da caça, atividades

essencialmente extrativistas e despojadas de qualquer tipo de imposição ou preocupação. O emprego da expressão *tem que* para definir essa imposição de atividades denuncia o desagrado com que elas são desenvolvidas, que por sua vez revela o antagonismo travado no interior da cultura guarani, por conta da necessidade de adotar novos hábitos e costumes tão díspares e tão rejeitados. Se assim não fosse, em lugar do verbo *ter* Ireno poderia ter empregado um outro verbo, de valor semântico que representasse maior aceitação e adaptação em relação às atividades, como, por exemplo, o verbo *poder*, que conotaria, além da aceitação, a realização de um desejo, de uma necessidade: “... a gente pode criar galinha...”; “... então, pode trabalhar, plantar...”. Contrariamente, o verbo *ter* indica contrariedade em relação ao desejo do índio e suas necessidades. Ao mesmo tempo em que gera um conflito interior, o desempenho contrariado das novas funções produz obviamente um resultado insatisfatório que, em cadeia, produz uma imagem negativa do índio, de indolência e incompetência.

Antigamente a vida também era difícil... mas para o índio a vida nunca foi fácil... antes não tinha todas essas coisas do branco que tem hoje... índio plantava para comer... e conseguia as coisas que precisava por aí... A terra era grande... tudo isto aí era do índio e ele podia pegar o que quisesse dela.... (parágrafo 10)

A narração implica a memória.

Por conseguinte, quando contamos, o que sai de nossa memória não é a realidade mesma (res ipsae), que não é mais, mas palavras nascidas das imagens que formamos dessas realidades (verba concepta ex imaginibus earum), que, atravessando nosso espírito, deixaram traços (vestigia) de sua passagem (Agostinho, XVIII, 23). (FIORIN, 1996, p. 132)

Ireno, neste décimo parágrafo, opera um prolongamento da oposição instaurada a partir do parágrafo 8, entre o antes e o depois, entre o passado e o presente. Todos esses fatos passados que ele vai presentificando por meio da linguagem vão se instalando em um “*presente alargado*” (FIORIN, 1996, p. 132), capaz de conter a manifestação de todas as suas impressões de espírito. Seus 92 anos dão autoridade à sua fala, porque essa grande extensão de tempo dotou-o de mais elementos para fazer uma avaliação mais abrangente da situação do índio. Entretanto, a dicotomia que ele colocou tão bem marcada no parágrafo anterior, entre vida boa no passado/vida ruim no presente, parece diluir-se na incoerência entre as partes desse parágrafo. Ele começa afirmando que “*Antigamente a vida também era difícil...*”, que “*para o índio a vida nunca foi fácil...*”, tais afirmações neutralizam a oposição entre “*antigamente*” e “*hoje*”. O advérbio “*nunca*” ratifica essa neutralização e estende as dificuldades do índio a todo e

qualquer tempo, isto é, “nunca”, em tempo algum a vida foi fácil para o índio. A terceira oração: “... antes não tinha todas essas coisas do branco que tem hoje...” é uma justificativa para as dificuldades de antigamente, ou seja, a vida do índio era difícil porque não contava com as facilidades de “essas coisas do branco que tem hoje...”. Ao mesmo tempo, ela precede uma série de fatos que ilustram a vida do índio “antes” de chegarem “essas coisas do branco que tem hoje...”, conduzindo a uma interpretação oposta, em que afirmativas como “índio plantava para comer... e conseguia as coisas que precisava por aí...” pintam o panorama de uma vida simples e descomplicada, ou seja, fácil. A incoerência que parece conter o enunciado, se na verdade é a manifestação de um grande paradoxo: antigamente a vida era difícil porque “não tinha todas essas coisas do branco que tem hoje”, ou seja, as facilidades tecnológicas e dos produtos industrializados; hoje a vida é difícil porque, “todas essas coisas do branco que tem hoje” não é possível “plantar apenas para comer”, é preciso plantar para vender também, o excedente; não é possível “conseguir as coisas que precisam por aí”, é preciso ter valores (dinheiro) para obter “outros valores” em trocas; “A terra, que era grande” tornou-se terra pequena; “tudo isso aí”, que “era do índio”, deixou de sê-lo; e se “ele podia pegar o que quisesse dela”, hoje ele não pode mais. A grande dificuldade do passado era não ter recursos em uma forma de vida simples. A grande dificuldade hoje é a obtenção desses recursos, que impossibilita a manutenção da vida simples.

Com a chegada dos primeiros fazendeiros, os índios começaram a aprender o gosto de outras coisas: sal, café, carne, sabão... estas coisas nós aprendemos depressa, coisas boas, não é?!... Havia uns poucos fazendeiros por perto e a gente se dava bem... eles davam alguma coisa que a gente precisava... foi bom enquanto eles ficaram para lá, e nós para cá... Mas, tenho que dizer que com os brancos também vieram muitos problemas... não foram só coisas boas que aconteceram, não!... (parágrafo 11)

O velho capitão estabelece um marco a partir do qual os índios começaram a alterar o seu saber: “com a chegada dos primeiros fazendeiros”. “Aprender o gosto”, que Ireno declara “nós aprendemos depressa” por serem “coisas boas, não é?!...”, na verdade tem uma dimensão muito maior do que a rapidez que o capitão menciona, porque o “gosto” abrange o campo cognitivo, o campo passional e o campo físico-fisiológico. “Aprender o gosto” é passar a saber. Até aqui o ponto de vista de Ireno deteve-se nas relações intra-culturais, partindo dos próprios índios e de suas ações. Considerando-se, porém, que em semiótica toda comunicação é uma manipulação, um outro programa se delinea “com a chegada dos

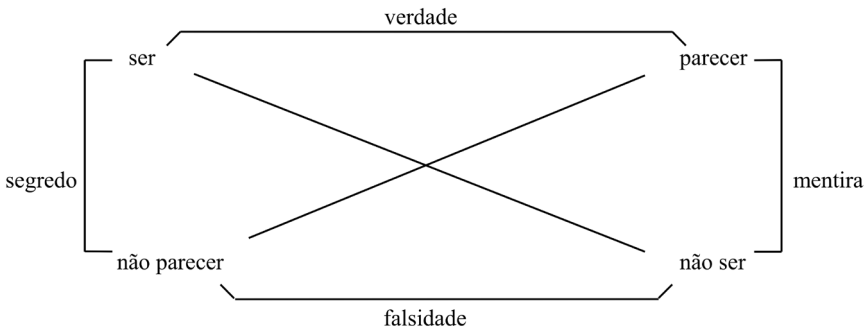
primeiros fazendeiros”: essa nova relação entre sujeitos passa a tratar de outro par actancial — destinador e destinatário.

$$\begin{array}{ccc} S_1 & \rightarrow & (S_2 \cup O \rightarrow S_2 \cap O) \\ \text{(fazendeiro)} & & \text{(índio)} \end{array}$$

O Sujeito que doou valores modais (que modificam o modo de ser) é o destinador (“*eles davam alguma coisa que a gente precisava*”).

O Sujeito que recebeu valores modais é o destinatário, o que significa que ele passa a se colocar como sujeito da ação.

O papel do destinador, por mais despojado que possa parecer, é um papel factitivo, isto é, *faz saber*, antes *faz ser* (“*os índios começaram a aprender o gosto de outras coisas: sal, café, carne, sabão...*”). Exercendo um *fazer* persuasivo, o destinador propõe ao destinatário um contrato, que ele pode aceitar ou não a partir de seu fazer interpretativo. A manipulação realiza-se, assim, em duas fases; na primeira, fiduciária, o destinador faz o destinatário acreditar no objeto como valor (“*coisas boas, não é?!*”); na segunda, o destinador coloca o destinatário em situação de escolha forçada e altera sua competência (“*eles davam alguma coisa que a gente precisava*”). Note-se que até então os índios não precisavam de “*sal, café, carne, sabão*”, aliás, nem conheciam. A reação do destinatário, nesse momento, é interpretação, o que em semiótica significa *modalizar veridictoriamente*, ou seja, com base nos seus saberes, valores e crenças, avalia o que *parece ser*, o que pode tornar-se verdadeiro, passando do *parecer* ao *ser*, da *aparência* para a *imanência*.



Dessa forma, a relação inicial que se coloca como boa: “*Havia uns poucos fazendeiros, por perto e a gente se dava bem...*” é considerada

verdadeira (“*foi bom enquanto eles ficaram para lá, e nós para cá...*”), ou seja, *era* e *parecia*; passou a ser mentirosa a partir do momento em que passou apenas a *parecer* e a *não ser* (“*mas, tenho que dizer que com os brancos também vieram muitos problemas...*”); até chegar a ser *falsa* (“*Não foram só coisas boas que aconteceram, não!...*”): *não parecia* e *não era*.

Como existia muita terra, nós índios podíamos viver mais livres... ah!... aqui era uma mata só... e nós um punhadinho de famílias... Naquele tempo o índio podia ir solto por aí... andar de lá para cá... era tão diferente!... Tinha coisa boa, apesar da gente não ter o sal, o sabão... mas a comida não faltava enquanto a gente estivesse trabalhando na terra... Índio precisa de terra... de terra grande, viu?... O índio gosta de terra com mato, com árvores, com bichos, com frutas: isso sim é coisa de índio... é assim que o índio gosta de viver na natureza... Não dá mais para voltar a ser o que era antes... Tudo mudou bastante... os índios cresceram muito e os brancos também... os brancos começaram a vir para a terra dos índios e houve muito problema... problema para o índio... então havia vantagens e desvantagens... Nós gostamos dos brancos bons, eles fazem coisas para ajudar os índios, mas mesmo assim o índio está pobre... hoje precisamos do branco e da cidade para tudo... não dá mais para viver sem sal, sem café, sem a comida do branco... até o tereré dos índios vem dos brancos... o índio precisa de roupa, porque não pode mais andar como antes, e então tudo depende do branco... não é como antes... ah!, não é não!... (parágrafo 12)

O parágrafo doze contém os três estados do índio, a saber: um estado inicial, pré-contato com a cultura branca; estado de contato formal e um estado pós-contato, de perene convívio.

A narração de Ireno a respeito do estado inicial do Kaiowá abre o parágrafo com períodos com verbos no pretérito, retratando uma situação privilegiada da tribo: “*Como existia muita terra, nós índios podíamos viver mais livres... ah!... aqui era uma mata só e nós um punhadinho de famílias... Naquele tempo o índio podia ir solto por aí... andar de lá para cá...*”. O período seguinte, “*... era tão diferente!*”, estabelece uma oposição que pressupõe uma situação contraditória em outro tempo, o presente. Então, contraditoriamente a essa situação inicial, no passado, hoje se tem: “*Como não existe muita terra, nós índios não podemos viver livres... ah!... aqui não é uma mata só... e nós não somos um punhadinho de famílias... Hoje o índio não pode ir solto por aí... andar de lá para cá...*”. A seguir, Ireno enuncia: “*Tinha coisa boa, apesar da gente não ter o sal, o sabão...*” estabelecendo um marco, por meio dos dois tempos verbais, entre as coisas de agora (“*apesar da gente não ter o sal, o sabão...*”) e de então (“*Tinha coisa boa...*”), mostrando haver entre elas uma relação de exclusão recíproca, ou seja, “*tinha coisa boa, mas não tinha o sal, o sabão*”, tem o sal e o sabão, mas não tem mais coisa boa. A afirmação seguinte: “*mas a comida não*

faltava enquanto a gente estivesse trabalhando na terra...”, parece apontar a preferência pela situação anterior, entre as duas excludentes. A seqüência de períodos a seguir é uma sucessão significativamente empregada com a função de representar a condição atemporal e inabalável do índio em relação ao seu universo cultural: “... *Índio precisa de terra... de terra grande, viu?... O índio gosta de terra com mato, com árvores, com bichos, com frutas: isso sim é coisa de índio... é assim que o índio gosta de viver na natureza...*”. O emprego da expressão “o índio” como sujeito, ao mesmo tempo em que lhe empresta uma conotação de indeterminação, contém um significado abrangente, que inclui todo e qualquer representante da tribo kaiowá. O período “*não dá mais para voltar a ser o que era antes...*” encerra a narrativa do estado inicial do índio, enquanto os cinco períodos seguintes configuram a situação de contato formal: “... *Tudo mudou bastante... os índios cresceram muito e os brancos também... os brancos começaram a vir para a terra dos índios e houve muito problema... problema para índio...*” Os verbos “mudou”, “cresceram”, “começaram a vir” e “houve”, encerram semanticamente uma mudança de estado. Os períodos seguintes e finais do parágrafo dizem respeito ao período pós-contato, de convívio contínuo. Os verbos no presente traduzem um momento de referência mais longo do que o momento da enunciação. O advérbio “*hoje*” traduz essa extensão da temporalidade dos fatos, com o sentido de atualidade. A expressão comparativa em “... *não pode mais andar como antes*” é outra marca do presente de continuidade.

Nesse parágrafo, ao narrar as mudanças porque passaram os kaiowá, Ireño incorre em uma descrição, porque se detém menos na ação e mais no estado do índio, destacando, assim, o valor que atribui a ele, ao mesmo tempo em que consegue cristalizar uma imagem aos olhos do interlocutor. Ora para se enaltecer, ora para se fragilizar, o capitão traça um perfil do Kaiowá impregnado de valores e características da cultura branca, principalmente o trabalho. Até mesmo ao referir-se ao passado, quando ainda nem tinha contato com o branco, deixa transparecer esses valores, como a posse da terra, como se tivessem efeito retroativo. Essa voz do branco que se instala em duas falas, além de apropriar-se desse sujeito, passa a funcionar como novo código de leitura e apreensão do mundo e dos valores. “... *A terra era grande... tudo isso aí era do índio e ele podia pegar o que quisesse dela...*” (parágrafo 10). Esse tipo de pensamento passa a existir somente após o contato com o branco e a perda de grande parte do território. Na época, a terra para ele não tinha tamanho, nem valor como propriedade e fonte de bens.

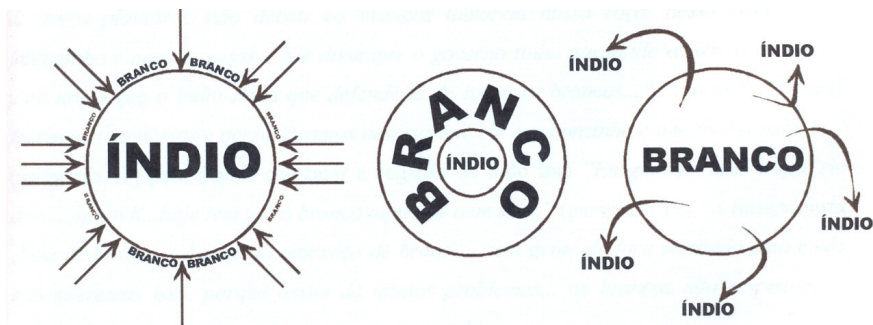
Agora, esse pouquinho que se vê aí é tudo o que o índio tem... A Reserva é um lugar apertado para tanto índio e para a família dele... tem muita gente... tem até gente que não é índio!... Hoje, a vida do índio é a rocinha, uma criaçãozinha... e só!... tem que cuidar desse pouquinho que restou... isso para aquele que tem, né?... O índio deveria ficar por aqui tomando conta do que é seu e pronto... mas nem isso os índios querem fazer!... não é como antes... tem coisas boas do branco que o índio quer, mas tem coisas ruins dos brancos que atrapalham muito a vida da família do índio.... (parágrafo 13)

A partir dos advérbios “*agora*” e “*hoje*”, Ireno tenta retratar a situação do índio em um aspecto mais pontual, imprimindo nela um sentido de resultado, quase que de consequência, considerando-se o ponto de vista negativo que ele toma em sua fala. Os termos no diminutivo, “*pouquinho*”, “*rocinha*”, “*criaçãozinha*”, assinalam o grau da expliação que o Kaiowá sofreu a partir do contato, ou seja, do desapossamento. O que parece mais relevante, no entanto, é a maneira como o cacique enuncia o índio como *sujeito de estado*: “*O índio devia ficar por aqui tomando conta do que é seu e pronto... mas nem isso os índios querem fazer!... não é como antes... tem coisas boas do branco que o índio quer, mas tem coisas ruins...*”. Analisando: o índio não é um *sujeito real* (que realiza ações) porque não realiza a *performance* (conjunto de ações); tampouco é um *sujeito atual* (não possui as qualificações modais (competências) para fazê-lo) porque não *sabe* nem *pode* realizar a *performance* (“*tomar conta do que é seu*”, “*isso para aquele que tem, né?...*”), pois não possui os elementos necessários para manter a própria soberania sobre seu território e lidar com as situações novas que se apresentam periodicamente em relação à posse da terra a partir do contato com o branco. Resta-lhe a condição de *sujeito virtual*, considerando-se que ele *deve* ficar tomando conta do que é “*seu*”. Neste momento apresenta-se um conflito, porque *dever* é o *querer* imposto em relação ao objeto terra, de cujo valor investido pelo homem branco ele não compartilha. Por isso ele não realiza a *performance*, porque ele não incorpora os valores que lhe são propostos, isto é, ele *não crê*. Por outro lado, ele “*quer as coisas boas do branco*”, sem passar de ser um *sujeito virtual*, porque ele apenas *quer*, não *pode* nem *sabe* como entrar em conjunção com seu objeto valor (“*coisas boas do branco*”), ou seja, não é um *sujeito atual, atualizado*. Sendo assim, não chega a ser um sujeito realizado, um *sujeito real*, isto é, o sujeito que realiza a *performance*. Esse estado do *sujeito virtual* é importante porque, ao mesmo tempo em que aponta o insucesso do programa de *performance* e, conseqüentemente, do programa de *competência*, coloca o índio apenas como uma possibilidade em relação à cultura branca.

O índio acabou sem muito do que gostava e também sem as coisas do branco... Hoje estamos mal, mas poderia ser ainda pior... Primeiro tudo era difícil, mas índio tinha liberdade... depois chegaram os brancos, e aí tudo se complicou... depois chegou mais índio, a gente foi se apertando na aldeia e tudo ficou mais difícil ainda... Antes de demarcar as terras, tinha algum problema, porque como têm brancos bons tem também cada um!... e um branco mau faz tanto estrago!... mas enquanto era pouquinho dava para todo mundo... Depois os fazendeiros foram chegando cada vez mais e a gente teve que sair... a terra foi encolhendo até que o índio decidiu arrumar trabalho nas fazendas para poder comprar comida... comprar sal, carne... (parágrafo 14)

O sentido de resultado que Ireneo conseguiu dar ao retratar a situação do índio no parágrafo anterior parece mais claro agora nesse parágrafo, ao empregar o verbo “*acabou*” em “*o índio acabou*”. É o sujeito em disjunção com o objeto, resultado do programa de privação, que se situa hierarquicamente dentro do programa narrativo.

Ninguém se apropria de nada sem que outro sujeito seja desapossado disso. Os valores circulam num universo fechado e se deslocam. Quando Ireneo enuncia que “*O índio acabou sem muito do que gostava e também sem as coisas do branco...*”, está buscando uma maneira muito própria de descrever o programa de desapossamento que o índio sofreu. Além desse programa, um outro, de aquisição (ainda que frustrado), delineia-se nas últimas palavras do período: “*e também sem as coisas do branco...*”. A seguir Ireneo declara objetivamente o estado do sujeito: “*... Hoje estamos mal*”, que é o resultado do arranjo de modalizações que esse sujeito sofreu. Por ter dito anteriormente que “*acabou sem muito do que gostava e também sem as coisas do branco...*”, deduz-se que o conjunto das paixões que o acomete em “*Hoje estamos mal*” é o resultado de uma relação polêmica, em que sujeito e anti-sujeito disputam o mesmo objeto. Considerando-se que os objetos são valores e, ainda, que os valores se distinguem por serem descritivos ou modais, ou seja, aqueles são buscados como valores finais e estes são buscados como meio de obter os valores descritivos, identifica-se nitidamente, além do antagonismo entre os sujeitos, uma discrepância não menos polêmica entre a concepção de valor do índio e do branco: para este, a terra tem valor modal, para aquele, a terra tem valor descritivo. Além do esquema organizado das relações actanciais, sobrepõe-se um jogo de modalizações contínuo e crescente, tão bem metaforizado por Ireneo em: “*A terra foi encolhendo até que o índio decidiu arrumar trabalho nas fazendas para poder comprar comida...*”. O período: “*Depois os fazendeiros foram chegando cada vez mais e a gente teve que sair...*” imprime, juntamente com a metáfora, tamanha plasticidade ao processo de contato cultural, que poderia ser assim representado graficamente.



Depois que se acertou a linha da Reserva, melhorou um pouco, mas mesmo assim o branco não deixa os índios em paz na sua terra... A grande dificuldade do índio é viver da rocinha e saber que se sair da aldeia tudo vai piorar e ele não tem para onde ir... a lavoura do índio, o punhadinho de coisa que ele planta, o faz ficar no mesmo lugar e sem recurso para progredir... se o índio sai da Reserva para ir fazer a xanga, ir trabalhar nas fazendas ou usinas dos brancos, ele tem que deixar a mulher e os filhos tomando conta da casa e da rocinha... não é a mesma coisa... A mulher tem que olhar os filhos e não dá para plantar... e os filhos têm que ir para a escola... então se ele vai para a xanga, a rocinha se perde... O índio teve que aprender a viver como o branco sem ser branco e também lutar para não deixar de ser índio... Índio quer ser índio, não quer ser branco... ah! não quer não... mas não dá para voltar... (parágrafo 15)

No final do parágrafo, Ireno descreve a seu modo os enunciados de estado em que se encontram os índios: *“O índio teve que aprender a viver como branco (dever ser branco) sem ser branco e também lutar para não deixar de ser índio... (não querer não ser índio) Índio quer ser índio, (querer ser índio) não quer ser branco... (não querer ser branco) Ah! Não quer não... mas não dá para voltar... (não poder ser índio).*

Tem-se um percurso de manipulação, cujos arranjos de modalidade produzem efeitos de sentido que definem a existência de um sujeito *patêmico*.

O primeiro efeito de sentido que começa a se delinear é a decepção, pois em um primeiro momento temos um sujeito que confiou, acreditou, esperou: *“Rondon falou que devíamos plantar e não deixar os brancos tomarem nossa roça, nossa casa, nossa fazendinha e nossas coisas... Ele disse que o governo tinha garantido as terras da aldeia para nós e que o índio tinha que defendê-la de todos os brancos...” “... o que o general falava nós ouvíamos e acreditávamos nele porque ele era bonzinho e amigo dos índios...”* (parágrafo 17) para depois constatar a negação de tudo isso *“Eu guardei tudo o que ele disse... aprendi... hoje tem tanto branco aqui que*

nem sei...” (parágrafo 19) “*A Reserva está cheia de branco... Aqui e ali tem roça de branco... tem gente de fora morando aqui e nós não queremos isso, porque assim dá muitos problemas... os brancos não respeitam os índios...*” ou seja, continua a querer mas não acredita.

A relação intersubjetiva de manipulação entre destinador e destinatário dá a medida da competência do sujeito, na medida em que *modaliza* sua capacidade de operar, ou seja, de fazer. Ao mesmo tempo, suscita efeitos de sentido “afetivos” ou “passionais” de qualificações modais que modificam o próprio sujeito, produzidos pelas relações modais e suas combinações sintagmáticas. As fronteiras entre o *patêmico* e *não-patêmico* dependem da cultura, da época, da história, cada formação social delineando suas configurações *patêmicas* (GREIMAS, 1983, p. 16). Considerando que as relações actanciais entre o índio e o branco colocam em confronto duas formações sociais bastante diferentes e que existe uma assimetria entre elas que orienta o fluxo da manipulação unilateralmente, ou seja, o papel do destinador é preenchido mais freqüentemente pelo branco que pelo índio, o sujeito cujo discurso é objeto de nossa análise é submetido a uma sucessão de estados passionais lexicalizados como paixões diferentes em línguas diferentes. Como se não bastassem os componentes naturais das configurações patêmicas produzidas pelo choque cultural, a diferença entre as línguas constitui um elemento anarquizante enquanto outro código de representação, que reinventa valores e crenças, revisita comportamentos e inaugura novos estados de alma. Haja vista o vocábulo *suicídio*, do léxico português, que não encontra correspondente na língua guarani, mas que conseguiu instaurar-se como referente dos estados passionais depressivos resultantes de arranjos nunca experimentados.

A idéia de que a língua portuguesa consiste em outro sistema de representação ratifica a concepção da forma lingüística como marcador de identidade. Além de não haver um equivalente à palavra *suicídio* na língua guarani, saliente-se que também não há uma palavra única que corresponde ao vocábulo *matar*: *juka* tanto pode ter o sentido de *machucar* quanto o de *matar*.

Ireno tece uma crítica sutil ao envolvimento da sociedade branca com o índio, colocando-a como desencadeadora do flagelo físico e moral em que se encontram. É o caso do alto índice de desagregação de famílias causado pela necessidade de o homem (pai, marido, chefe) ir para a *changa*, que é o trabalho braçal em fazendas e destilarias da região, sob regime de empreita, em que os índios são recrutados pelos *gatos* (empreiteiros) e transportados em caminhões para os locais de trabalho onde permanecem

por até quatro meses sem voltar ao lar. Quando retornam, não raro encontram a mulher com novo companheiro.

Acontece que, na sociedade guarani, as mulheres não podem viver sozinhas: ou têm de viver com seus pais ou com outro companheiro. Quando o homem sai para a *changa*, já sabe o risco que corre. Mas não é um risco, porque a união homem-mulher não é igual à do branco. Na maioria das vezes é uma união indiferente. Isso também ocorre com a relação entre pais e filhos. É comum o casal viajar e deixar os filhos para trás. Trata-se da mesma relação que se notou existir com a vida, no parágrafo 40, em que Ireneo demonstra uma aparente indiferença (ótica branca) em relação ao suicídio e a maneira simples com que cita seu próprio filho como exemplo de ato tão chocante (ótica branca, também).

Os laços conjugais não resistem à distância, as mulheres não conseguem enfrentar sozinhas a responsabilidade de chefiar a família por determinado período. Sua noção de temporalidade não lhes permite projetar para um outro tempo - no caso, o futuro - a solução de seu problema imediato, que resultaria na espera, no sentimento de esperança; também não consideram a fidelidade e o próprio marido um valor capaz de justificar essa espera. Decepcionados, os regressados começam a beber ou simplesmente dão continuidade ao vício adquirido no período solitário e duro da *changa*. Desorientados, os filhos reproduzem, na primeira oportunidade, o comportamento dos pais.

Instala-se aí um ciclo de completa desagregação familiar e degradação pessoal do índio kaiowá. “... *se o índio sai da Reserva para ir fazer a changa, ir trabalhar nas fazendas ou usinas dos brancos, ele tem que deixar a mulher e os filhos tomando conta da casa e da rocinha... não é a mesma coisa...*” (parágrafo 15) “...*hoje precisamos do branco e da cidade para tudo...*” (parágrafo 12).

Antes aqui era só mato, era sertão puro... tinha tanta onça, ih!... se tinha onça!... tinha muito mais bichos, mas agora todos morreram... não tem mais nada daquela mataria bonita... não tem nada não... Sinto falta, viu?... Eu gostava de matar onça... onça é um bicho danado que come índio, e então tem que se vingar: mata onça.... (parágrafo 16)

O discurso de Ireneo se reporta ao espaço exterior, ao ambiente que o cercava: “*Antes aqui era só mato, era sertão puro... tinha tanta onça, ih!... se tinha onça!...*”. A composição que ele faz do espaço com elementos como “*só mato, sertão puro*”, “*tanta onça*”, “*muito mais bicho*”, e, logo em seguida, a declaração da conseqüente devastação que o referido espaço sofreu (“*não tem mais nada daquela mataria bonita...*”), são a homologação do processo de espoliação sofrido pelo índio, conforme o enunciado do

parágrafo 14: “*O índio acabou sem muito do que gostava e também sem as coisas do branco*”.

Considerando-se sua afirmativa do parágrafo 4, que diz: “*Somos filhos de Ñanderu 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...*”, pode-se ver potencializada a gravidade do estado do kaiowá, por ela dar a dimensão da relação índio/terra. “*Kaiowá é a natureza...*” é uma definição que o coloca como um dos elementos que a compõem, como a mata, os bichos, e, de fato, como em uma propriedade distributiva, cada elemento é a natureza. Essa é uma concepção, de certa forma, partilhada pela cultura branca, porém, a diferença fundamental é que o homem branco não se coloca em tamanha condição de igualdade com os outros elementos quanto o Kaiowá.

Apesar de considerar-se parte da natureza, sua racionalidade lhe permite colocar-se na condição de tutor, de preservador da natureza, que de uma certa forma estabelece uma relação de superioridade. Com o Kaiowá essa assimetria não ocorre, porque ele é a natureza, como a mata, os bichos, a onça. Haja vista a expressão que Ireno emprega para explicar seu gosto por matar onça: vingança, “*...onça é um bicho danado que come índio, é então índio tem que se vingar: mata onça...*”.

A condição de elemento da natureza é tão natural, e por isso tão intensa para a ótica branca, que o índio se coloca no mesmo nível do animal onça, como se fizessem parte da mesma cadeia alimentar e a onça fosse seu predador, o que faz de seu ato de matar a manifestação de seu instinto de preservação da espécie. Até a estrutura sintagmática desse último período parece remeter a fala do índio à outra identidade, com a omissão do artigo “*e então índio tem*”, e o emprego do verbo matar no presente do indicativo sem o sujeito expreso: “*mata onça*”.

Por outro lado, uma outra vez esse verbo se manifesta no mesmo enunciado, dando uma outra conotação ao ato de matar onça, esta já mais próxima do conceito de caçada da cultura branca: “*Sinto falta, viu? ... Eu gostava de matar onça...*”.

Fui eu quem mediu as terras da Reserva, junto com o general Cândido Rondon... gosto de contar isso, gosto muito... A história foi assim: um dia veio o general, veio lá de Corumbá... veio junto com seu companheiro, Horta Barbosa... Eles chegaram por aqui e me aconselharam muito... ‘Ireno, você é homem bom e honesto; marca a terra dos índios porque o governo mandou e isso vai ser bom para vocês todos kaiowá... essa terra é do índio e só dele!...’ Falaram para a gente guardar a aldeia e fazer tudo para proteger a terra... Rondon falou que devíamos plantar e não deixar os brancos tomarem nossa roça, nossa casa, nossa fazendinha e nossas coisas... Ele disse que o governo tinha garantido as terras da aldeia para nós e que o índio tinha que defendê-la

de todos os brancos... falou para a gente não sair daqui de jeito nenhum... ‘não saiam daqui de jeito nenhum’ viu?... O general morreu com 93 anos e eu já estou com 92... eu gostei muito do general... homem bom ele era... (parágrafo 17)

Os três parágrafos, 17, 18 e 19 delinham a infiltração gradual que os Kaiowá sofreram por parte dos brancos.

A história foi assim: um dia veio o general, veio lá de Corumbá... veio com seu companheiro, Horta Barbosa... Eles chegaram por aqui e me aconselharam muito... (parágrafo 17).

Antes éramos só os Kaiowá por esta região e tudo era nosso... era tudo kaiowá... o que o general falava nós ouvíamos e acreditávamos nele porque ele era bonzinho e amigo dos índios... O general Rondon conheceu meu pai, ficou seu amigo, e aconselhou bem a gente... Eu aprendi com ele a falar português; ele mesmo me ensinou... Quando ele passou por aqui, trouxe uns terena para cá, mas não queria que misturasse... (parágrafo 18).

... hoje tem tanto branco aqui que nem sei..., mas eu repito para todos o que o general me ensinou: terra de índio é terra de índio... (parágrafo 19).

Na primeira noite
eles se aproximam
e colhem uma flor
de nosso jardim.
E não dizemos nada.
Na segunda noite,
já não se escondem:
pisam as flores,
matam nosso cão,
e não dizemos nada.
Até que um dia,
o mais frágil deles
entra sozinho em nossa casa,
rouba-nos a lua e,
conhecendo nosso medo,
arranca-nos a voz da garganta.
E porque não dissemos nada,
já não podemos dizer nada.

(Maiakóvski)

No poema de Maiakóvski, ocorre uma figurativização por meio do pronome “*eles*”, da violência exercida por inimigos invisíveis, que representam o poder do sistema, abstrato e velado. A pluralização do pronome no poema e a nomeação que decresce de uma pessoa ilustre (Rondon) a qualquer branco (“*tanto branco aqui que nem sei*”) remetem

à sutileza da pressão velada, crescente e contínua que indicam uma ação exercida sistemática e não individualmente. Da mesma forma que o grau de violência das ações “*colher uma flor*” e “*arrancar a voz da garganta*” metaforizam a infiltração delicada e eficaz do homem branco na vida do Kaiowá (“*um dia veio o general*”, “*hoje tem tanto branco que nem sei*”).

A repetição da idéia de que “*não dizemos nada*” produz o mesmo efeito de sentido de inexpressão e nulidade obtido com “*... mas eu repito para todos o que o general me ensinou: terra de índio é terra de índio...*”. A omissão, repetida e uniforme, enfrentando atitudes cada vez mais violentas, reitera paulatinamente o aspecto nulo da oposição (tanto que não se altera nem mesmo quando “*o general Rondon*” é substituído por *qualquer branco*). Não se opor a agressões sutis implica vulnerabilidade a choques mais diretos e violentos e a despojar-se, para sempre, da capacidade de reagir (“*arranca-nos a voz da garganta*”: antes calavam a voz que possuíam, agora não a têm mais). Considerados os efeitos dessa forma de violência, pode-se dizer que ela é a mais perigosa, porque é reforçada pela própria reação (ou falta dela, omissão) das vítimas. Tem mãos ocultas, não é perceptível, por isso gera e alimenta a omissão.

Antes éramos só os Kaiowá por esta região e tudo era nosso... era tudo kaiowá... o que o general falava nós ouvíamos e acreditávamos nele porque ele era bonzinho e amigo dos índios... O general Rondon conheceu meu pai, ficou seu amigo, e aconselhou bem a gente... Eu aprendi com ele a falar português; ele mesmo me ensinou... Quanto ele passou por aqui, trouxe uns terena para cá, mas não queria que misturasse... ele falou... ‘índio kaiowá tem que casar com kaiowá!’...e a mesma coisa com os outros: terena é terena, e guarani é guarani... Sabe por quê?... porque índio fica bravo quando mistura... não pode... Depois, quando veio mais terena, aí já foi mais difícil, mas mesmo assim eles também são índios... índio diferente, mas índio é índio... (parágrafo 18)

As relações travadas entre o índio e o branco, desde os primeiros contatos articularam um conjunto de manipulações que provocaram uma série de estados de alma no sujeito índio, decorrentes de um complexo feixe de programas narrativos (PN). O primeiro estado, que coincidiu com os primeiros contatos com o homem branco, mais especificamente com Rondon, o índio, então sujeito de uma espera, passa a desejar estar em conjunção com o objeto de valor, a terra: “*Eu guardei tudo o que ele disse... aprendi... hoje tem tanto branco aqui que nem sei... mas eu repito para todos o que o general me ensinou: terra de índio é terra de índio...*”. (parágrafo 19)

Num segundo momento, esse estado se transforma, a espera do sujeito é preenchida por duas possibilidades: manter com o outro sujeito,

o branco, uma relação de confiança, atribuindo a ele a incumbência de realizar seu desejo ou direito; ou manter consigo mesmo essa relação, ou seja, crer-se capaz de concretizar seus planos. Dessa forma, o sujeito da ação tanto pode ser o outro, o branco, quanto pode ser o próprio índio.

Dada a natureza da relação estabelecida entre Rondon e Ireno, pode-se dizer que os programas narrativos desenvolvidos foram: a) S_1 , Ireno, quer (ele mesmo) ser capaz de desempenhar a *performance*, e crê (ele mesmo) dever realizar o esperado, ou seja, entrar em conjunção com o objeto de valor - terra. Na superfície do texto, esses programas são estabelecidos pelas seguintes falas: Rondon: *“Ireno, você é homem bom e honesto; marca a terra dos índios porque o governo mandou e isso vai ser bom para vocês todos kaiowás... essa terra é do índio e só dele!...”* (parágrafo 17). Ireno: *“Falaram para a gente guardar a aldeia e fazer tudo para proteger a terra... Rondon falou que devíamos plantar e não deixar os brancos tomarem nossa roça, nossa casa, nossa fazendinha e nossas coisas... Ele disse que o governo tinha garantido as terras da aldeia para nós e que o índio tinha que defendê-la de todos os brancos... falou para a gente não sair daqui de jeito nenhum...”*. (parágrafo 17) *“... o que o general falava nós ouvíamos e acreditávamos nele porque ele era bonzinho e amigo dos índios...”* (parágrafo 18).

Ireno opera um *insight* dos primórdios do contato índio/branco refratando o percurso do programa narrativo, sobremodalizando a espera. O tempo decorrido pôde contemplar o sujeito índio em estados de tristeza, alegria, pesar, felicidade, tormento, contentamento, tortura, angústia, aflição, variações passionais sofridas pelo sujeito e reveladas pela veracidade ou falsidade de sua relação com o objeto.

Gradativamente o índio foi tomando consciência e atravessando os diferentes estados passionais e suas variações de *tensividade*: experimentou, a princípio, a felicidade, quando sabia possível a conjunção desejada, sabia poder “*ser*”, poder fazer, realizar. *“Fui eu quem mediu as terras da Reserva, junto com o general Cândido Rondon... gosto de contar isso, gosto muito... A história foi assim: um dia veio o general, veio lá de Corumbá... veio junto com seu companheiro, Horta Barbosa... Eles chegaram por aqui e me aconselharam muito... ‘Ireno, você é homem bom e honesto; marca a terra dos índios porque o governo mandou e isso vai ser bom para vocês todos kaiowás... essa terra é do índio e só dele!...’ Falaram para a gente guardar a aldeia e fazer tudo para proteger a terra... Rondon falou que devíamos plantar e não deixar os brancos tomarem nossa roça, nossa casa, nossa fazendinha e nossas coisas... Ele disse que o governo tinha garantido as terras da aldeia para nós e que o índio tinha que defendê-la de todos os brancos... falou para a gente não sair daqui de jeito nenhum... ‘não saiam*

daqui de jeito nenhum' viu?... O general morreu com 93 anos e eu já estou com 92... eu gostei muito do general... homem bom ele era..." (parágrafo 17). *"Antes éramos só os Kaiowá por esta região e tudo era nosso... era tudo kaiowá... o que o general falava nós ouvíamos e acreditávamos nele porque ele era bonzinho e amigos dos índios..."* (parágrafo 18). Depois passou pela aflição, ao saber duvidosa e insegura tal conjunção, sabia não poder "ser". *"... Agora está tudo diferente... hoje em dia tudo é mais complicado... Não dá mais para voltar a ser o que era antes: tem muito índio na Reserva, muita gente... e existem até brancos morando por aqui..."* (parágrafo 8).

O general dizia que índio tinha que aprender a língua do branco para se defender... Ele sempre repetia para mim... 'Ireno, não deixe os brancos tomarem a terra de vocês... um dia vocês vão precisar delas... a terra do índio é do índio! ', ele dizia... Eu guardei tudo o que ele disse... aprendi... hoje tem tanto branco aqui que nem sei... mas eu repito para todos o que o general me ensinou: terra de índio é terra de índio... (parágrafo 19)

Hoje, o estado em que se encontra é infelicidade, ao saber impossível a conjunção desejada, por saber não poder "ser". *"O índio acabou sem muito do que gostava e também sem as coisas do branco... Hoje estamos mal, mas poderia ser ainda pior... Primeiro tudo era difícil, mas índio tinha liberdade... depois chegaram os brancos, e aí tudo se complicou... depois chegou mais índio, a gente foi se apertando na aldeia e tudo ficou mais difícil ainda... Antes de demarcar as terras, tinha algum problema, porque como têm brancos bons tem também cada um!... e um branco mau faz tanto estrago!... mas enquanto era pouquinho dava para todo mundo... Depois os fazendeiros foram chegando cada vez mais e a gente teve que sair... a terra foi encolhendo até que o índio decidiu arrumar trabalho nas fazendas para poder comprar comida... comprar sal, carne..."* (parágrafo 14). A esperança resiste a esse estado profundo de tensão e impulsiona o sujeito em busca do estado de distensão, alívio em que ele saberá certa, inevitável a conjunção desejada, saberá não poder não "ser".

É Cristo que manda no mundo... é ele que resolve as coisas... nós estamos de passagem por aqui... de passagem... um dia a gente volta... foi Jesus que disse... vai chegar uma hora em que todos vão falar a mesma língua e então não vai haver diferença entre índio e branco... um dia todos vão se entender... Vai surgir outro mundo, um mundo novo, com terra nova... Todos vão falar a mesma língua: índios e brancos... todos vão falar a língua de Jesus Cristo... então, todos vão ficar muito bem... (parágrafo 46).

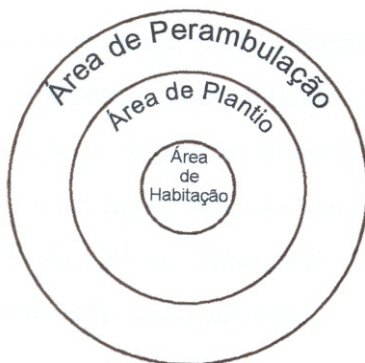
A relação entre o índio e o branco, que partiu da espera, suscita paixões que resultam das relações contratuais de confiança estabelecidas

entre os sujeitos. Esses tipos de relações, de acordo com a variação de tensidade, podem resultar, paralelamente à infelicidade, em frustração ou decepção. A decepção é um estado de alma que vem acompanhado de tristeza, indignação, revolta, desânimo e insegurança. No texto, esse efeito de sentido passional, que parece estar atribuído exclusivamente ao homem branco como seu desencadeador, esboça-se também partindo do índio em relação a si mesmo, na medida em que ele confiou, acreditou e esperou poder exercer o poder delegado a ele por Rondon. Houve um programa de manipulação por sedução, em que foram trabalhados valores modais por parte de Rondon (destinador), construindo uma imagem positiva do índio (destinatário), levou a crer-se capaz e competente, a crer que podia fazer. Este, com base nos seus valores, saberes e crenças, avaliou o que *parecia ser* e passou a *crer*, sendo definida, assim, sua competência de *querer, saber e poder fazer* (marcar a terra dos índios, guardar a aldeia, não deixar os brancos entrarem, não sair de jeito nenhum). No momento em que ele se flagrou incompetente para realizar a *performance* e constatou que aquilo que parecia ser e em que ele tinha acreditado não era (ser competente para realizar a *performance*, ser digno de respeito), o sentimento de decepção surge em relação a ele mesmo, fato que potencializa o sentimento. Para culminar o estado depressivo da decepção, a incompetência extrapola o âmbito das modalidades do *fazer* para atingir as modalidades do *ser*, ou seja, além de não conseguir desempenhar as tarefas propostas por Rondon, de preservar sua terra e seus direitos como cidadão, o índio vê-se impossibilitado de manter seu modo próprio de ser, de ser ele mesmo, genuína e autenticamente índio, desprovido de qualquer componente comportamental alheio ao seu conjunto de características, pois o simples ato de lutar para se manter autêntico, a própria luta já se constituiria no primeiro componente. “*O índio teve que aprender a viver como o branco sem ser branco e também lutar para não deixar de ser índio...*” (parágrafo 15). Lutar para não deixar de ser índio é um conjunto de ações que não fazem parte de seu modo de ser. Ser índio puramente não pressupõe luta nenhuma por não pressupor nenhum oponente a isso. Ser índio ou ser qualquer outra coisa não é lutar para sê-lo, mas sê-lo simplesmente.

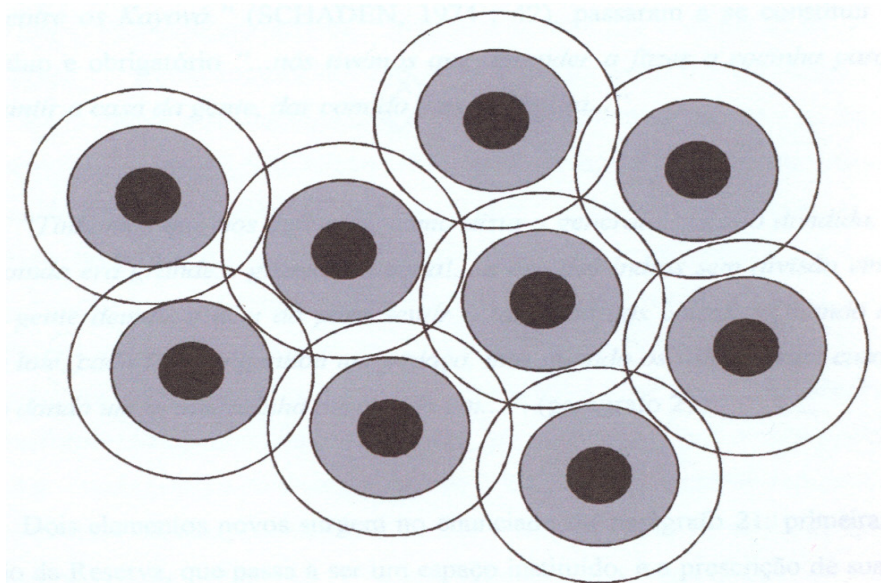
Por aquele tempo, antes da Reserva existir, havia umas dez famílias de índios... era pouca gente e nós vivíamos distantes um do outro, distantes, mas do jeito que índio gosta... longe, mas um sabia onde o outro estava... índio kaiowá não tinha cavalo, só andava a pé, mas conhecia isso aí tudo... Depois fomos nos juntando por causa da linha da Reserva... nós tivemos que aprender a fazer a rocinha para poder ficar aqui e garantir a casa da gente, dar comida para a família.... (parágrafo 20)

Portadores de cultura característica de região florestal, em que as atividades de subsistência incluem as lides de caça em combinação com o amanho da terra, os Guaraní se estabelecem, sempre que possível, no solo da mata, evitando a paisagem aberta dos campos. As suas aldeias, longe de se constituírem conglomerados compactos de habitações, consistem em casas isoladas mais ou menos distantes umas das outras, espalhando-se pelas clareiras abertas na floresta. (SCHADEN, 1974, p. 25)

Ao relatar as condições espaciais em que viviam os Kaiowá antes do contato intercultural, Ireno revela as modificações que sua relação com o espaço sofreu. O fato de eles serem apenas “*umas dez famílias*” e a terra não ter nenhuma demarcação limitante permitia que eles vivessem “*distantes um do outro*”. Ao enunciar “*distantes*”, Ireno, percebendo o alcance da significação do termo, que pode ser interpretado como desunidos, faz uma restauração, explicando o jeito kaiowá de viver: “*longe, mas um sabia onde o outro estava...*”. O distanciamento era meramente espacial, com a finalidade de garantir a cada família os três espaços essenciais à sua existência: a área de habitação, a área de plantio e a área de perambulação, a que eles chamavam, no conjunto, de *teko-há*, que quer dizer “*jeito de ser*”.



“Era pouca gente e nós vivíamos distantes um do outro, distantes, mas do jeito que índio gosta... longe, mas um sabia onde o outro estava... índio kaiowá não tinha cavalo, só andava a pé, mas conhecia isso aí tudo...”



A distância a que Ireno se refere, na verdade era o resguardo das áreas determinadas a cada família. Na área da habitação, ficava localizada a moradia, em torno da qual os Kaiowá desenvolviam atividades de plantio do milho, principalmente, e da mandioca.

A área de perambulação, que, por intersecção, torna-se uma área comum, era destinada à coleta de frutos e abate de animais para alimentação, e ainda coleta de outros produtos da natureza como cabaças, cipós, sementes, ramagens e ervas, utilizados na confecção de adornos, utensílios e preparo de chás e curativos. Além dessa função de fonte de recursos, a área de perambulação desempenhava outro papel extremamente importante para o Kaiowá: servir-lhe como espacialidade a ser explorada, possibilitando o deslocamento voluntário, a satisfação da necessidade de buscar o novo e exercer domínio sobre o conhecido “...índio kaiowá não tinha cavalo, só andava a pé, mas conhecia isso aí tudo...”. Talvez seja nesse ponto que Ireno esteja explicando o sentido da palavra “liberdade”, quando a citou no parágrafo 14: “... Primeiro tudo era difícil, mas índio tinha liberdade...”. Certamente ele se referia à prática da perambulação, que se alterou, dando origem ao seu confinamento: “... Depois fomos nos juntando por causa da linha da Reserva...”.

Como se não bastasse, a área de plantio também foi atingida, se não em extensão territorial, na natureza de suas atividades, que, antes mais ligadas às práticas religiosas, “Todas as atividades que se referem à produção do

milho constituem ou podem constituir ensejo para cerimônias religiosas, mormente entre os Kayová.” (SCHADEN, 1974, p. 42), passaram a se constituir em um trabalho árduo e obrigatório “...*nós tivemos que aprender a fazer a rocinha para poder ficar e garantir a casa da gente, dar comida para a família...*”.

Tínhamos que nos defender, como dizia o general... mesmo dividida, a terra da aldeia ainda era grande... grande e bonita!... e era dos índios sem divisão em lotes... agora tem gente demais e nem dá para sentir o tamanho das coisas... Quando se fez a divisão em lotes, cada família ganhou um pedaço, mas quando os filhos foram casando, os pais foram dando um quinhãozinho para cada um.... (parágrafo 21)

Dois elementos novos surgem no enunciado do parágrafo 21: primeiramente a demarcação da Reserva, que passa a ser um espaço instituído; e a prescrição de sua defesa, que nada mais é do que uma proposta de um contrato de oposição entre sujeitos, disputando o mesmo objeto. A narrativa parece irromper-se daí, origem de uma sucessão de estados e de suas conseqüentes transformações. “*Tínhamos que nos defender, como dizia o general...*” é a primeira manipulação exercida pelo branco (general) em relação ao índio, levando-o a *fazer* algo, no caso, defender-se. Dois *actantes* instalam-se, então, na narrativa: o destinador (branco) e o destinatário (índio), realizando uma sucessão de estabelecimentos e de rupturas de contratos, abrindo caminho para novas relações: a) “...*e era dos índios todos sem divisão em lotes...*”, b) “...*agora tem gente demais e nem dá para sentir o tamanho das coisas...*”, c) “*Quando se fez a divisão em lotes, cada família ganhou um pedaço*”.

A primeira manipulação que o índio sofreu por parte do branco, “*Tínhamos que nos defender, como dizia o general... mesmo dividida, a terra da aldeia ainda era grande... grande e bonita!... e era dos índios todos sem divisão em lotes...*”, levou-o facilmente a realizar a *performance* porque seu *fazer interpretativo* viu na divisão (demarcação da área total da Reserva) uma garantia de posse e não uma limitação de seus domínios territoriais pelos quais ele deveria passar a lutar dali em diante). Além do mais, o simples fato de o general dizer que ele deveria defender-se dotou-o de *poder* e *saber* realizar a ação, principalmente porque, nesse primeiro momento do contrato, não houve nenhuma forma de ameaça que se pudesse opor, e de certa forma testar, a *competência* do destinatário (o índio). Então ele recebeu a *sanção*, ou seja, a recompensa: “...*mesmo dividida, a terra da aldeia era grande... grande e bonita!... e era dos índios todos sem divisão em lotes...*”. Como ruptura desse contrato e estabelecimento de outro, “*se fez a divisão em lotes*”.

Nessa nova *manipulação* o destinador (branco) propõe ao destinatário (índio) uma nova forma de distribuição do espaço territorial da Reserva, assim como institui uma outra relação entre o índio e a terra: posse; e uma outra relação entre o índio e o índio: individualidade, ou seja, a defesa que ele realizava em relação aos brancos passa a realizar também em relação a seus iguais. Novamente seu *fazer interpretativo* leva-o a realizar a *performance*, ou seja, tomar posse de seu lote e defendê-lo porque ele passa a *crer* nele como um valor, partilhando esse valor com o destinatário.

Esse valor é incorporado pelo índio de uma forma tão extraordinariamente nova que o mesmo objeto é visto por ele como se fosse outro: “*cada família ganhou um pedaço*”. Na verdade, a *sanção* representada pela *doação* dos lotes às famílias nada mais é do que a redistribuição do território que eles já ocupavam, sob uma ótica capitalista. “*Mas quando os filhos foram casando, os pais foram dando um quinhãozinho para cada um...*” — somente a partir da expansão da população o Kaiowá foi capaz de perceber o aspecto limitante que a demarcação, que garante sua posse sobre o lote, contém. O espaço, que possuía uma dimensão pragmática, adquire agora uma dimensão cognitiva, com cuja estrutura o Kaiowá não consegue lidar: “*... agora tem gente demais e nem dá para sentir o tamanho das coisas...*”.

O Ñanderú falava para eu aconselhar, ele mandava eu benzer as pessoas e era eu quem casava e quem dirigia a comunidade... eu é que ensinava a todos e que cantava as músicas indígenas... o general é que me fez chefe, mas era chefe e rezador.... (parágrafo 22)

Após ter enfatizado veementemente o papel de destinatário no parágrafo anterior, Ireno dá uma guinada no curso da narrativa e, apesar de ainda permanecer como destinatário (“*O Ñanderú falava para eu aconselhar, ele mandava eu benzer*”, “*o general é que me fez chefe*”), ao realizar a *performance* predomina seu papel de destinador: “*e era eu quem casava e quem dirigia a comunidade... eu é que ensinava a todos e que cantava as músicas indígenas.*” São programas narrativos que se interpõem em uma hierarquia.

Ao revestir-se da função de conselheiro e benzedor, Ireno refere-se ao “*Ñanderú*” de modo bastante informal, próximo, o que se manifesta pelo emprego do artigo “o” antes de “*Ñanderú*” — “*O Ñanderú*” — produzindo um efeito de sentido de superioridade, ou seja, não são todas as pessoas que se comunicam com *Ñanderú* e recebem missões dele, é preciso ser alguém

especial. Tanto que o próprio rezador passa a ser chamado de “Ñanderú”. A explicação dessa denominação é registrada por SCHADEN:

Parece-me ser o nome Ñanderú, dado ‘rezador’ ou chefe religioso, simples transferência da designação do chefe da família-grande (‘nosso-pai’), embora eu tenha ouvido, da parte de um ñandeva, a explicação de que deriva do fato de o rezador em sonhos se comunicar com koarahy, divindade solar, também chamada Ñanderú (1974, p. 95)

Nesse parágrafo, especialmente, as duas vozes, do branco e do índio, manifestam-se em contraponto. Primeiramente soa a voz do índio, com que Ireno se institui chefe religioso veladamente, narrando o processo por meio de uma grande perífrase, que é uma hábil maneira de legitimar sua autoridade, ou seja, ele não se tornou rezador da noite para o dia: “*O Ñanderú falava para eu aconselhar, ele mandava eu benzer as pessoas e era eu quem casava e quem dirigia a comunidade... eu é que ensinava a todos e que cantava as músicas indígenas*”. Depois se sobrepe a voz do branco: “*o general é que me fez chefe*”. O sentido de nomeação que o verbo fazer traz nesse período é notadamente de característica da cultura branca, considerando-se seu aspecto de coisa instituída, de deliberação arbitrária, de domínio sobre a representação, de fabricação da realidade. “... *até lhe cabe a proclamação do cacique (capitão), de poder mais nominal que real escolhido de preferência em atenção a suas qualidades físicas, coragem, generosidade, talento de comando e de orador, e mantido no cargo enquanto não aborreça a comunidade.*” (SCHADEN, 1974, p. 96)

A voz do índio não faria uma enunciação desse tipo porque os elementos da cultura guarani percorrem um outro caminho para construir a figura do capitão (e não institucionalizá-la), que se consolida em níveis de sustentação insubstituíveis, como a hereditariedade, a aptidão e a sabedoria adquirida com o passar do tempo. Tanto que Albino, quando fala no parágrafo 44 assumindo a voz do índio, diz: “*A família dos Fernandes já fez dois capitães nesta Reserva: meu avô e meu tio... O Ireno tinha ficado, na época, no cargo sob as ordens de Rondon...*”. Mais do que tentar desqualificar Ireno, Albino desqualifica o processo de instituição de cargos e valores da cultura branca ao mesmo tempo em que revela os seus próprios valores, confirmados por SCHADEN em apontamentos referentes à chefia da comunidade guarani:

Havia, sem dúvida um princípio de chefia hereditária. Montoya escreve: ‘Para a posição de chefe é de ordinário designado aquele que pertence à família de algum chefe falecido’. Nimuendajú se refere ao capitão ‘legítimo’, que herdou o cargo; a tábua da família Honório, organizada por

esse autor, revela claramente a sucessão hereditária da dignidade de capitão em concomitância com a chefia da família-grande. (1974, p. 96)

O que Ireno busca na afirmativa que faz de sua nomeação de chefe por Rondon é *parecer competente* aos olhos de seu interlocutor branco, de cultura branca, pois, para ter sido escolhido, demonstrou reunir qualidades pertencentes àquela escala de valores, a qual, de certa forma, sua comunidade tenta absorver: “*Para ser considerado competente, ou seja, para conseguir o prestígio de seus súditos, deve o capitão ser enérgico, ter poder persuasivo sobre os companheiros, não ser dado à embriaguez, falar o idioma nacional e ser hábil e astuto no trato com autoridades brasileiras.*” (SCHADEN, 1974, p. 97)

A alternância das duas vozes poderia ser considerada inconsciente, por meio de uma apropriação de discurso involuntária, não fosse a clara demonstração de conhecimento do fato que Ireno demonstra ter ao jogar com as duas vozes, lançando mão de uma ou de outra para configurar sua intenção de sentido. Prova disso é a última oração do parágrafo, “*mas era chefe e rezador*”, cuja conjunção adversativa indica admissão da relatividade da autoridade expressa na oração anterior, “*o general é que me fez chefe*”, em relação à sua cultura. O ponto crucial do período, no entanto, repousa no hibridismo das vozes contido em “*era chefe e rezador...*”, pois revela o reconhecimento da desqualificação recíproca entre as duas culturas: de um lado, o índio, que não reconhece a autoridade do capitão; de outro, o branco, que institui uma chefia para atender a suas próprias necessidades (intermediar suas relações à sua maneira), sem levar em consideração a chefia já existente na comunidade, pois, se assim não o fosse, ele as faria coincidir.

Acrescentar a função de rezador à função de chefe homologa sua autoridade, ao mesmo tempo em que demonstra o reconhecimento da fragilidade do cargo de capitão em relação à sua cultura. Do mesmo modo, o fato de qualificar-se como capitão, além de rezador, homologa sua autoridade em relação à cultura branca, demonstrando reconhecer o estranhamento que o cargo de rezador adquire aos olhos dela. O trecho a seguir, do livro de Egon Schaden, ratifica essa afirmativa:

O seu poder não repousa em patente conferida por nenhum funcionário do Serviço de Proteção aos Índios, mas em seus conhecimentos religiosos, em sua faculdade de prever o futuro e no exercício de práticas que afastem os males do presente e previnam os do futuro. É por isso que Pedro Pires me dizia: Mbaêkuaá é o rezador, porque ele sabe tudo. Bem diferente é a situação do capitão de aldeia. A instituição não se originou no seio da cultura guarani: foi-lhe imposta de fora. (1974, p. 97)

O período “... *o general é que me fez chefe, mas era chefe e rezador...*” torna-se um ícone da polifonia do discurso de Ireño, como uma melodia cantada em duas vozes. Ele representa, de maneira sucinta, a sobreposição de vozes, que, por sua vez, representa a sobreposição de valores culturais e o movimento que eles descrevem na dinâmica da interlocução. Falar das funções de chefia e de rezador já pressupõe estabelecimento de conflitos, dadas a origem e a natureza distintas das representações. Que se pode dizer, então, quando elas se manifestam no mesmo sujeito, como é o caso de Ireño? Sabe-se que não há espaço para que as manifestações ocorram concomitantemente, então se estabelece uma alternância altamente competitiva, insuflada pela necessidade de cultivar bons contatos com o branco e preservar o respeito e o reconhecimento de seus iguais.

Em geral o capitão ocupa o cargo enquanto não seja demitido pelo funcionário encarregado da administração do posto. Ao passo que ele precisa de apoiar-se nos poderes do funcionário, o Ñanderú ou pai pode exercer a sua autoridade até contra o encarregado do posto. Apesar da coexistência pacífica dos dois poderes, o temporal e o espiritual, esse estado de coisas tende, assim, a gerar um clima de permanente tensão social, que se manifesta através das relações entre o grupo e o funcionário do Serviço de Proteção aos Índios. Para o Ñanderú convergem as manifestações de crítica e descontentamento relativas ao encarregado, que, por sua vez, encara o Ñanderú como principal obstáculo ao bom desempenho de sua missão. De outro lado, o capitão é a mão direita do encarregado e representa, por assim dizer, o ponto de vista ‘oficial’. Na medida em que lhe cabe representar e defender os interesses materiais do grupo sempre ameaçados pelo homem branco, e servir de ponte de ligação entre os índios e o encarregado, o grupo já não pode dispensar a sua cooperação. Surge daí aquele estado de tensão que revela nitidamente não estar ainda integrada na cultura guarani a instituição do capitão ou chefe civil. Na realidade, há duas noções de chefia em luta virtual: a religiosa, de fundo essencialmente carismático, autoridade que pode estender-se à aldeia toda, se para tanto for suficiente o prestígio do indivíduo, mas também limitar-se ao grupo familiar (havendo sempre a possibilidade de se entenderem, como vimos, em reuniões consultivas de discussão informal, os diferentes chefes de família, quando estejam em jogo interesses gerais de grupo local), e a civil, nas mãos do capitão, chefe mais ou menos despótico de toda a aldeia, tentando influir em tudo, menos no que é realmente essencial para o Guarani, isto é, na orientação religiosa da comunidade. Embora em conflito latente, as duas chefias podem, por isso, na realidade coexistir pacificamente. (SCHADEN, 1974, p. 98)

Em alguns momentos, contudo, essa tensão relativamente estável entre esses dois pólos, talvez pelo fato de estarem contidos em um só sujeito, parece desequilibrar-se, irrompendo a assunção unilateral de uma das partes, em detrimento da outra. “*Em geral, o próprio capitão, não menos*

imbuído de mentalidade guarani do que os seus súditos, tem dificuldade em dar ao cargo que ocupa sentido correspondente à intenção com que foi criado". (SCHADEN, 1974, p. 99). Com outras palavras, Albino, no parágrafo 44 de sua fala, aponta na atitude de Ireneo esse esvaziamento de significação: "... *O Ireneo tinha ficado, na época, no cargo sob as ordens de Rondon... ficou, ficou, mas não fazia reivindicações para nós como deveria e foi deixando a aldeia cada vez mais em dificuldades...*".

Os índios sempre viveram bem entre si... índio kaiowá sempre combinou com outros kaiowás, nunca havia briga, nunca, nunca... Os Guarani são parentes dos Kaiowá... Guarani e Kaiowá são irmãos... os Guarani são parentes que vêm lá do Paraguai... então tudo era a mesma coisa, como uma família... tudo índio... A terenada é um pouco diferente, mas dá para ir vivendo com eles... índio é índio, não é?... (parágrafo 23)

Ireneo se mostra bastante cauteloso nesse parágrafo. Entre eufemismos, "*A terenada é um pouco diferente, mas dá para ir vivendo com eles...*", e argumentos quase lógicos, "índio é índio, não é?", ele traz o assunto "terena" à tona. Ao iniciar a enunciação, o capitão faz uma afirmativa: "*Os índios sempre viveram bem entre si, índio sempre combinou com outro kaiowá*", seguida de uma negação: "*nunca havia briga, nunca, nunca..*". A oposição entre os advérbios "*sempre/nunca*" e entre os tempos pretéritos dos verbos "*viveram/havia*", respectivamente perfeito e imperfeito, encerra, pelo menos, duas pressuposições: se ele afirma que "*Os índios sempre viveram bem entre si... índio kaiowá sempre combinou com outros kaiowás*", há o pressuposto de que os índios hoje não vivem bem entre si, de que índio kaiowá já não combina com outros kaiowás; da mesma forma, se ele diz que "*nunca havia briga, nunca, nunca...*", há o pressuposto de que agora há briga. A seguir ele justifica essa harmonia: "*Os Guarani são parentes dos Kaiowá... Guarani e Kaiowá são irmãos... os Guarani são parentes que vêm do Paraguai... então tudo era a mesma coisa, como uma família... tudo índio...*". A divisão territorial em países, no caso a fronteira entre Brasil e Paraguai, é uma convenção da cultura branca que coincide com a localização do deslocamento espacial dos Guarani. O fato de os Guarani terem vindo do Paraguai não significa que seja uma outra nação indígena, pelo contrário, o próprio Ireneo afirma, no parágrafo 3, no início da entrevista, que "*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*" ou seja, dos Guarani, que se localizam na região dos *chacos*, um grupo se dispôs a sair ao encontro da "terra sem males", um mito, que estaria localizada além-mar, motivo pelo

qual o referido grupo se deslocou em direção ao litoral, tendo parado na região do Brasil Meridional.

Das fontes bibliográficas existentes depreende-se que outrora, isto é, há vários decênios, os Kayovás também empreenderam migrações em direção da costa atlântica. Para época recente não há indicações neste sentido. (SCHADEN, 1974, p.173).

Os Guarani do Brasil Meridional podem ser divididos em três grandes grupos: os Ñandéva, Mby'a e os Kayová. Estes últimos são os únicos que hoje em dia não usam, em face de estranhos, a autodenominação Guarani. (SCHADEN, 1974, p. 2).

No final de sua justificativa, Ireno emprega a expressão “*tudo índio*”, que é uma forma de abrandar a introdução dos Terena no assunto, a quem ele se refere eufemisticamente como “*um pouco diferente*”. A construção do verbo “*dar*” juntamente com a locução verbal *ir + verbo principal no gerúndio* (“*dá para ir vivendo*”) conota um certo grau de tolerância, de condescendência, situação bastante diferente da inicial, quando os Kaiowá “*sempre viveram bem entre si*”, “*sempre combinou com outros kaiowá... nunca havia briga*”. A condescendência é tamanha que chega a valer-se de um argumento quase lógico: “*índio é índio*”, que, apesar de aparentar, não contém nenhuma justificativa para essa convivência indesejada e desconfortável. Por outro lado, o argumento encerra um conceito equivocado e globalizante que não considera a diversidade de traços culturais entre os povos indígenas.

Antes de os Terena chegarem, os Kaiowá eram mais felizes, ah!... isso era... mais alegres, mais faladores... Kaiowá gosta de uma conversinha!... índio adora contar casos... O Kaiowá era muito amigo um do outro e dos guarani também... todos dançavam a chicha, cantavam, brincavam, contavam histórias... a gente lutava junto... tínhamos dificuldades, mas a luta era de todo mundo.... (parágrafo 24)

O tom globalizante que Ireno imprime à sua fala no parágrafo anterior revela um traço de união nesse parágrafo, motivada pelo enfrentamento das dificuldades em conjunto: “*... a gente lutava junto... tínhamos dificuldades, mas a luta era de todo mundo...*”. O fato de o capitão colocar a chegada dos terena como um marco temporal e situar o estado de felicidade dos Kaiowá anteriormente a esse marco, representa uma acusação de responsabilidade daqueles índios pelos estados *disfóricos* que os elementos de sua tribo passaram a experimentar.

Esses estados estão pressupostos nas afirmativas que Ireño faz no pretérito imperfeito: se “*antes dos Terena chegarem, os Kaiowá eram mais felizes, mais alegres, mais faladores*”, pressupõe-se que, depois que os terena chegaram, tornaram-se menos felizes, menos alegres, menos faladores; em “*o Kaiowá era muito amigo um do outro e dos Guarani também*”, há o pressuposto de que o Kaiowá é menos amigo um do outro e dos guarani também; se antes “*todos dançavam a chicha, cantavam, brincava, contavam histórias*”, pode-se pressupor que nem todos dançam a *chicha*, cantam, brincam, contam histórias; se antes “*a gente lutava junto.. tínhamos dificuldades, mas a luta era de todo mundo...*”, depreende-se que a luta partiu-se em blocos, as dificuldades permanecem, e a luta é de cada um.

As duas únicas frases no presente apontam traços considerados imutáveis na personalidade kaiowá, portanto inabalados com a chegada dos terena: “*Kaiowá gosta de uma conversinha... índio adora contar casos...*”. Pelas pressuposições contidas nas afirmações de Ireño, podem-se avaliar as proporções dos danos causados a seu povo com a vinda dos Terena. Há que se considerar, entretanto, outros componentes desse processo de mudança: a fundação da Reserva e a demarcação (delimitação) do território e o percurso de manipulação de que os Kaiowá foram destinatários. Para que se possa perceber o papel dos Terena dentro de toda essa problemática, é preciso recorrer a outros parágrafos de Ireño e também de Albino, remontando o percurso da manipulação: “*um dia veio general, veio lá de Corumbá...*” (Ireño, parágrafo 7) — o contato estabelecido, a comunicação, já é uma manipulação. Então se tem Rondon como *destinador* e Ireño como destinatário.

O papel do destinador é factitivo, relacionado ao *fazer*, antes *fazer ser*: “*...Eles chegaram por aqui e me aconselharam muito...*” “*Ireño, você é homem bom e honesto; marca a terra do índio porque governo mandou e isso vai ser bom para vocês todos kaiowá... essa terra é do índio e só dele!...*” (Ireño, parágrafo 17). O destinador propõe, então, ao destinatário, um contrato, que ele pode aceitar ou não: “*Falaram para a gente guardar a aldeia e fazer tudo para proteger a terra... Rondon falou que devíamos plantar e não deixar os brancos tomarem nossa roça, nossa casa, nossa fazendinha e nossas coisas... Ele disse que o governo tinha garantido as terras da aldeia para nós e que o índio tinha que defendê-la de todos os brancos... falou para a gente não sair daqui de jeito nenhum...*” (Ireño, parágrafo 17). O destinador, Rondon, exerce um *fazer persuasivo*, que corresponde à fase fiduciária da manipulação, dos valores semânticos, em que ele deve fazer o índio acreditar nele e nos valores que ele apresenta, mostrar poder cumprir sua palavra. O destinatário, então, passa a exercer um *fazer interpretativo*: “*...o que o general falava nós ouvíamos e acreditávamos nele porque ele era bonzinho e amigo dos índios...*”, “*Quando ele passou*

por aqui, trouxe uns terena para cá, mas não queria que misturasse...” (Albino, parágrafo 37). O destinador coloca o destinatário em uma situação de escolha forçada, de obediência e altera a competência do índio. “*O general Rondon conheceu meu pai, ficou seu amigo, e aconselhou bem a gente... Eu aprendi com ele a falar português; ele mesmo me ensinou...*” (Ireno, parágrafo 18), “*Ele sempre repetia para mim...*”, “*Eu guardei tudo o que ele disse... aprendi...*”, “*... mas eu repito para todos o que o general me ensinou*”. (Ireno, parágrafo 19). Rondon exerceu uma manipulação por intimidação, ou seja, colocou o destinador em situação de ameaça de ser privado de seu valor positivo (terra): “*Ireno, não deixe os brancos tomarem a terra de vocês... um dia vocês vão precisar dela... a terra do índio é do índio!*” (Ireno, parágrafo 19).

No tempo decorrido a partir do marco temporal “*Chegada dos Terena*”, muitas coisas foram acontecendo, modalizando os estados do sujeito (kaiowá): “*Depois, quando veio mais terena, aí já foi mais difícil*” (Ireno, parágrafo 18), “*... hoje tem tanto branco aqui que nem sei...*” (Ireno, parágrafo 19), “*De terena só tinham três famílias que vieram com o Rondon, trabalhando...*”, “*... mas depois começaram a vir os parentes dos terena e o espaço foi apertando cada vez mais... até que Ireno resolveu dividir a capitania...*” (Albino, parágrafo 37). Todos esses fatos levaram o destinatário a uma reação, a uma nova interpretação mediada pelo tempo decorrido, a uma modalização veridictória entre o *ser* e o *parecer*. Com base em seus saberes, valores e crenças, ele avalia o que *parece ser*, constata a imanência dos valores. Então constata uma grande mentira, ou seja, ele *confiou, acreditou* nas palavras de Rondon, *esperou* pelo cumprimento do contrato, pela sanção, mas apenas conheceu a negação de tudo: “*Ele disse que o governo tinha garantido as terras da aldeia para nós e que o índio tinha que defendê-la de todos os brancos...*” (aparência); “*... hoje tem tanto branco aqui que nem sei... (imanência) mas eu repito para todos o que o general me ensinou: terra de índio é terra de índio...*” (continua a *querer*, mas não *crê*). Além do esquema organizado das relações actanciais, sobrepõe-se um jogo de modalizações que define a existência do sujeito, por isso os Kaiowá estão menos felizes, menos alegres, menos falantes, são pouco amigos uns dos outros e dos Guarani também, poucos dançam a chicha, cantam, brincam, contam histórias, já não lutam juntos, a luta é de cada um.

Nós Kaiowá acreditamos que a terra foi dada por Deus para nós e agradecemos a ele... para isso dançamos a chicha⁵... antes a chicha era

5 Chicha: bebida fermentada feita à base de milho. Dança da chicha: ritual religioso comemorativo, que envolve a ingestão da bebida, acompanhado de uma dança com coreografia especial.

coisa boa... agora não é mais... Antigamente a chicha era um jeito de rezar, de falar com Deus... hoje não é mais assim... agora a chicha é uma dança igual à dos brancos... tem até pinga quando se dança a chicha de agora... (parágrafo 25)

Ireno desloca o foco das mudanças para um de seus componentes culturais: o ritual religioso. Entre “antes a *chicha* era coisa boa... agora não é mais”, “Antigamente a *chicha* era um jeito de rezar, de falar com Deus...”, “agora a *chicha* é uma dança igual à dos brancos...”, muitas alterações ocorreram, contudo, a que parece mais grave é a desreferencialização do sagrado, reduzindo o que antes era “um jeito de rezar, de falar com Deus” a dança e pinga. Para se ter noção da proporção dessa gravidade, reportemo-nos aos apontamentos de Egon Schaden, que consegue aquilatar o papel do sobrenatural na vida do guarani:

É pequeno, por certo, o número de tribos indígenas da América em cuja vida a preocupação com os problemas do destino sobrenatural do homem tenha alcançado o relevo que lhe cabe entre os Guarani. Para estes não vale apenas a corriqueira afirmação de que nas culturas primitivas todos os fatos são “totais” e de que na vida tribal as preocupações econômicas, como outros quaisquer, são ao mesmo tempo religiosas. O que se nota é um predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura, inclusive na economia, a ponto de as atividades econômicas aparecerem, não raro, como simples pretexto para a realização de cerimônias de contacto com o sobrenatural e controle dos poderes pessoais que se julgam ter influência no destino dos homens. Quer seja um puxirão, a colheita dos produtos na roça, a partida para uma viagem, o aparecimento de qualquer fenômeno inesperado ou invulgar — tudo, enfim, pode ser motivo para rezas e danças rituais.(1974, p. 38)

Ao mesmo tempo em que o notável pesquisador realça o grupo guarani entre os demais grupos por sua relação diferenciada com o sobrenatural, avalia o papel de outras atividades não-religiosas como secundárias. É o caso do último período da citação, em que se têm alguns elementos enumerados como motivos para rezas e danças. “Um puxirão, a colheita dos produtos da roça, a partida para uma viagem, o aparecimento de qualquer fenômeno inesperado ou invulgar — tudo, enfim”, mais do que fazer parte da vida do Kaiowá, era a própria manifestação de seu modo de ser, e por isso cada fato, cada episódio era tão especialmente vivenciado a ponto de envolver uma celebração, com rezas e danças. As palavras de Ireno, entretanto, apontam para a inversão desses valores, pois, em um momento em que todo esse conjunto de ações e fatos vem sendo banalizado, em que cada atitude vai tornando-se mecânica, esvaziada de referentes míticos para ter uma finalidade prática e objetiva, o que era razão de rituais como a

dança da *chicha* tornou-se mero pretexto para danças alienadas do sagrado e o consumo exagerado de pinga.

O trabalho se transforma em jogo. Entre os Kayová a ligação entre festas de chicha e puxirão é tão estreita que não há como acentuar a função econômica das festas. Segundo o padrão tradicional dos Kayová, o ‘dono da chicha’, como eles dizem, não oferece comida, apenas a chicha; é verdade que os participantes podem tirar algum mantimento da roça do ‘dono’. O período da manhã é dedicado ao trabalho, a tarde a noite à bebedeira e às danças. Entre os Ñandevá de Dourados, onde o puxirão parece ter perdido em grande parte a função primordial de manifestação de solidariedade do grupo, há a tendência de substituí-lo por padrões mais racionais — ou mais vantajosos e eficientes do ponto de vista econômico. Se alguém dispõe de quantia suficiente para organizar um puxirão, prefere empregá-la para empreitar a roça a um parente ou companheiro; assim evita os dissabores decorrentes das bebedeiras. E puxirão sem bebida dificilmente se realizaria. (SCHADEN, 1974, p. 51)

Antes tinha alguns brancos bons e que não perturbavam muito... Uma vez eu troquei uma novilha com os brancos... e eles ensinaram a cuidar dela... dei milho, uma porção de milho e eles deram uma vaquinha em troca... então tínhamos leite... A gente se dava bem com certos brancos... bem, mas eles lá e nós aqui... conforme o general havia mandado.... (parágrafo 26)

Ireno tenta manter certa continuidade na cronologia dos últimos parágrafos, que produz um efeito de gradação no processo aculturativo. Sempre empregando o advérbio *antes*, ele vai enumerando as fases: pré-contato, “*Os índios sempre viveram bem entre si...*” (parágrafo 23); a chegada dos Terena (contatos iniciais), “*Antes dos Terena chegarem, os Kaiowá eram mais felizes, ah!...*”; reflexão a respeito dos próprios costumes e valores, “*...antes a chicha era coisa boa... agora não é mais...*”; os primeiros contatos com os brancos, “*Antes tinha alguns brancos bons e que não perturbavam muito...*” (parágrafo 26). Cada momento desse é como se fossem pré-condições, uma imagem do sentido anterior à discretização do processo aculturativo. Quando Ireno diz que “*tinha alguns brancos bons*”, revela que, além dos sentidos das modalizações, *Uma vez eu troquei uma novilha com os brancos... e eles ensinaram a cuidar dela... dei milho, uma porção de milho e eles deram uma vaquinha em troca...*, tem-se a sensibilização.

As pré-condições vão dando foco à imagem do sujeito S₁ (branco), de cuja percepção decorre a concepção do sentido de ser índio para S₂ (índio). Tentando explicar: ao perceber o outro como branco, ele se percebe como índio. A estabilidade a que ele se refere em “*... bem, mas eles lá e nós aqui...*” mascara a deflagração do processo aculturativo (“*conforme o*

general havia mandado”), e sua discreta licenciosidade (“*não perturbavam muito*”), porém é nessa estabilidade que repousa a latência dos sentidos. No “antes”, a que Ireneo se reporta o tempo todo, repousam as pré-condições para que a significação do processo aculturativo se manifeste sob a forma de pequenos episódios reveladores: “*Antes dos Terena chegarem, os kaiowá eram mais felizes*” (parágrafo 24), “*então tudo era a mesma coisa, como uma família.. tudo índio...*” (parágrafo 23), “*Por aquele tempo, antes da Reserva existir, havia umas dez famílias de índios...*”(parágrafo 20). A imagem do sentido, anterior à discretização, é um fluxo paralelo, quase uma pressuposição.

A partir do momento em que o processo aculturativo é discretizado, um processo de sensibilização se define, iniciado a partir das pré-condições. O sujeito (índio), que se definia por perceber o processo, passa a *senti-lo*, definindo sua relação de conformidade ou disformidade com ele. Dessa forma, o *sentir* atribui significado às coisas, distinguindo a cultura do índio, seus estados enquanto sujeito. Enquanto seres humanos, o branco e o índio possuem o mesmo significado, ambos naturalmente preenchem esse papel, porém com tensividades diferentes.

Eu ensinei meus filhos a falar kaiowá e em casa só se fala kaiowá, afinal nós somos índios, não é?... Só na escola é que os filhos aprendem português... Meus filhos e netos, todos foram à escola... foram para a escola do Posto que é melhor..., falam o português, mas só fora de casa... aqui nós somos kaiowá e kaiowá fala kaiowá... onde se viu um kaiowá que não sabe a própria língua?... Não é mais índio, não é verdade?. (parágrafo 27)

A língua é, como para Saussure, um fato social, cuja existência se funda nas necessidades de comunicação. (MARINA YAGUELLO, in BAKHTIN, 1988, p. 14)

Ireneo, ao declarar “*Eu ensinei meus filhos a falar kaiowá e em casa só se fala kaiowá, afinal nós somos índios, não é?...*” valoriza sua língua, seu código de representação, e reforça seu caráter ideológico. A língua esta estreita e diretamente ligada à visão de mundo, que, por sua vez, está sempre ligada aos grupos sociais.

“*A comunicação verbal, inseparável das outras formas de comunicação, implica conflitos, relações de dominação e de resistência, adaptação ou resistência à hierarquia, utilização da língua pela classe dominante para reforçar seu poder, etc*”. (MARINA YAGUELLO in BAKHTIN, 1988, p. 14) Então o branco instala uma instituição (escola) na Reserva para exercer esse poder simbólico. Ireneo afirma: “*Só na escola é que os filhos aprendem português... Meus filhos e netos, todos foram a escola... foram para a escola do Posto que é melhor...*”. Toda língua, por sua própria

natureza signica, é ideológica; a ideologia reflete e refrata a organização social. Que se pode dizer então do grupo kaiowá, que convive o tempo todo com dois códigos, duas línguas em paralelo, quando não sobrepostas, com suas visões de mundo distintas? A afirmativa que o cacique faz “*falam o português, mas só fora de casa...*” revela a tentativa de preservar a própria língua, e por extensão, sua ideologia e sua estrutura social.

...a forma lingüística é sempre percebida como um signo mutável. A entonação expressiva, a modalidade apreciativa sem a qual não haveria enunciação, o conteúdo ideológico, o relacionamento com uma situação social determinada, afetam a significação. (MARINA YAGUELLO, in BAKHTIN, 1988, p. 15)

A mutabilidade do signo a que Marina Yaguello se refere na introdução da obra de Bakhtin, pode ficar consideravelmente comprometida quando o kaiowá se comunica em português. Nem sempre sua enunciação conta com sua própria participação na modulação dos valores semânticos porque sua vivência lingüística com o novo código pode ser muitas vezes restrita. Muitos kaiowás não fazem uso do português, eles o reproduzem. Então, a representação que eles fazem com esse código que não é seu pode ter seu sentido comprometido. “*Ele sempre repetia para mim... ‘Ireno, não deixe os brancos tomarem a terra de vocês... um dia vocês vão precisar delas... a terra do índio é do índio!’ , ele dizia... Eu guardei tudo o que ele disse... aprendi... hoje tem tanto branco aqui que nem sei... mas eu repito para todos o que o general me ensinou: terra de índio é terra de índio...*” (parágrafo 19). Nesse exemplo, a reprodução do discurso do branco pelo kaiowá chega ao seu grau máximo: quer pela afirmação textual de que é uma reprodução (“*mas eu repito*”), quer pela consciência de que o enunciado já se encontra completamente desprovido de sentido, sinalizada pela conjunção “*mas*” e pelo período anterior *hoje tem tanto branco aqui que nem sei...*”.

Ireno parece reconhecer essa impessoabilidade que ele tem em relação ao código do branco, tanto que diz: “*aqui nós somos kaiowá e kaiowá fala kaiowá... onde se viu um kaiowá que não sabe a própria língua?... Não é mais índio, não é verdade?*”, ou seja, a existência do sujeito está diretamente ligada à sua subjetividade no discurso. Os verbos *ser* (em “*somos kaiowá*”) e *falar* (em “*kaiowá fala kaiowá*”), em duas orações no mesmo período ligadas pela conjunção aditiva “*e*”, representam a aliança entre a existência (*ser*) e sua representação (*falar a língua*), em uma ligação que não define qual dos elementos é o precedente, qual é o decorrente. Não se sabe se a língua é que constrói a existência ou se a existência que da origem à língua, que a representa. De qualquer maneira, se a língua não

constrói a existência, decididamente a define, molda-a, pois, segundo o próprio Ireno, “... *um kaiowá que não sabe a própria língua?... não é mais índio*”, não se sabe a si mesmo.

Um grande problema para os índios é que agora tem muito branco por estas terras... tem branco por fora e por dentro da aldeia... tem branco demais!... já não dá mais para índio ser índio... e onde tem branco tem pinga e pinga é uma coisa ruim para os índios... pinga para o índio é pior que para o branco... é ruim para os dois, mas para o índio... cachaça amolece o corpo do índio e com ela o índio se perde.... (parágrafo 28)

O problema da presença do branco nas terras indígenas atinge várias esferas da cultura guarani. A primeira delas, talvez a mais importante porque a todas as outras contempla, é a língua: ... “*tem branco por fora e por dentro da aldeia... tem branco demais!...*”. A infiltração da sociedade circundante, que já exercia pressão pela própria posição de circundar, de cercar (e paulatinamente fechar esse cerco), atinge o interior da aldeia (metaforicamente falando). Os brancos estarem instalados lá dentro significa o predomínio de sua língua, pois eles não falam kaiowá. Além do mais, a declaração que Ireno faz no parágrafo anterior a respeito do uso da língua, demonstra existir uma delimitação, que restringe ao lar e às relações familiares o uso da língua materna: “*Eu ensinei meus filhos a falar kaiowá e em casa só se fala kaiowá, afinal nós somos índios, não é?... [...]... falamos o português, mas só fora de casa... aqui nós somos kaiowá e kaiowá fala kaiowá...*”.

Relacione-se a essa situação as considerações de Marina Yaguello (in BAKHTIN, 1988, p. 16): “*O signo e a situação social estão indissoluvelmente ligados*”. Ora, todo signo é ideológico e é, portanto, modelado pela palavra. A palavra é o signo ideológico por excelência; ela registra as menores variações das relações sociais, mas isso não vale só para os sistemas ideológicos constituídos, já que a “*ideologia do cotidiano*”, que se exprime na vida corrente, é o cadinho onde se formam e se renovam as ideologias constituídas. Por isso Ireno diz que “*...já não dá mais para índio ser índio...*”, porque a ideologia que o constitui como tal sofre profunda interferência, metamorfoseando-se, quer pela mudança das relações sociais, quer pela mudança do próprio código que instaura essa ideologia. “*Bakhtin define a língua como expressão das relações e lutas sociais, veiculando e sofrendo o efeito desta luta, servindo, ao mesmo tempo, de instrumento e de material*” (MARINA YAGUELLO, in BAKHTIN, 1988, p. 17). É esse o uso que o índio e o branco fazem dela: o branco para dominar, o índio para resistir.

Se a língua é determinada pela ideologia, a consciência, portanto o pensamento, a ‘atividade mental’, que são condicionados pela linguagem, são modelados pela ideologia” [...] “Na verdade, a distinção essencial que Bakhtin faz é entre ‘a atividade mental do eu’ (não modelada ideologicamente, próxima da reação fisiológica do animal, característica do indivíduo pouco socializado) e a ‘atividade mental do nós’ (forma superior que implica a consciência de classe). O pensamento não existe fora da orientação social desta expressão e do próprio pensamento. (MARINA YAGUELLO, in BAKHTIN, 1988, p. 16-17)

Parece ser esse o mecanismo que leva o índio a consumir pinga, é a “*orientação social*” exercida em seu pensamento, e conseqüentemente em sua ação. A passagem de um comportamento ou de uma atitude a outra não se faz de maneira mecânica, ela implica análise e reformulação completas, acompanhadas de um deslocamento e/ou de um entrecruzamento dos conceitos ideológicos. É nessa medida que o fato de haver muito branco nas terras dos índios é um grande problema para eles: porque sua presença exerce forte injunção social.

Para nós, chefe de kaiowá tem que ser kaiowá, senão nós não queremos... O general me disse: ‘Ireno, não deixa o branco entrar na aldeia, não deixa, não... branco vai querer mudar as leis dos índios e o índio tem que governar o índio’... Eu ainda, sempre, sempre, escuto o general falando... Tem muito branco morando na Reserva, mesmo não tendo documento... nós temos documento para morar aqui... documento dado pela FUNAI... A Reserva está cheia de branco... Aqui e ali tem roça de branco... tem gente de fora morando aqui e nós não queremos isso, porque assim dá muitos problemas... os brancos não respeitam os índios e eles estão sempre xingando a gente... eles nos chamam de bugres e índio não gosta disso... Se tem coisa que aborrece o índio é ser chamado de bugre... Bugre é a pior coisa que pode existir para machucar índio kaiowá!... a gente fica sentido mesmo... Fica difícil para o Kaiowá aceitar os brancos porque muitos dos índios só falam kaiowá e os brancos não entendem e querem forçar a gente a usar a língua deles... Não dá certo viver índio e branco juntos, e além disso o general Rondon disse que a terra do índio é do índio, não é do branco... como é que os outros deixam as coisas acontecerem assim?... branco tem que sair da Reserva.... (parágrafo 29)

No parágrafo 29, num rompante de sinceridade, Ireno deixa escapar a sua fala, livre do hibridismo provocado pela apropriação do discurso do branco: “*os brancos não respeitam os índios e eles estão sempre xingando a gente...*”, “*Fica difícil para o Kaiowá aceitar os brancos...*”. Porém, antes mesmo que o parágrafo termine, emerge a voz do branco em discurso indireto: “*o general Rondon disse que a terra do índio é do índio, não do branco...*”. Desta feita, elevando a ambigüidade ao grau máximo, o

mesmo branco que ele critica e rejeita é eleito como autoridade digna de todo respeito, ou seja, além de vazar no discurso do índio, ainda é citado explicitamente, em discurso indireto, como dono das palavras das quais Ireño se apropria naquele momento.

Não muito longe dali, no final do parágrafo 7, a apropriação cometida por Ireño já não recebe os burilamentos da linguagem: *“Tirando o índio, ainda tem outros que mandam aqui... o chefe do Posto da Funai; o pessoal de fora da Reserva como o chefe da polícia federal, o prefeito, as pessoas da missão... todos querendo ajudar a aldeia...”*(parágrafo 7). Ele enumera os brancos e sua já sabida indesejável intromissão e, a despeito de sua hostilidade interior, declara, após uma relutante reticência, a nobreza de intenções e o despojamento daqueles que exercem o poder.

A invasão territorial praticada pelos brancos se estende à esfera moral e cultural, a ponto de exercerem cargos de chefia, o que incomoda muito os índios: *“Para nós, chefe de kaiowá tem que ser kaiowá, senão nós não queremos...”* Não foi possível a Ireño cumprir o contrato proposto nos primeiros contatos pelo general *“Ireño, não deixa o branco entrar na aldeia, não deixa, não...”*. A manipulação do destinador, o general, foi exercida de duas formas: *por sedução*, quando implicitamente o general atribui competência ao sujeito, o índio, ou seja, leva-o a *crer* ser capaz de cumprir o contrato, de não deixar nenhum branco entrar na Reserva; *por intimidação*, quando o general diz: *“branco vai querer mudar as leis dos índios e o índio tem que governar o índio...”*, isto é, oferece para o sujeito algo que ele não quer. Quando Ireño diz: *“A Reserva está cheia de branco... Aqui e ali tem roça de branco...”* demonstra não ter realizado a *performance*, não ter sido capaz disso.

Em decorrência desse fato, a proposta de contrato que ele recebeu *por intimidação* cumpriu-se como uma sanção, pois há brancos mudando as leis dos índios: *“Tirando o índio, ainda tem outros que mandam aqui... o chefe do Posto da Funai; o pessoal da polícia federal, o prefeito, as pessoas da missão...”* (parágrafo 7). O fato de ele não ter tido competência para cumprir o contrato modaliza-o negativamente, levando-o a estados de alma como frustração, decepção, inconformismo. Como se não bastassem essas, outras modalizações contribuem para agravar o estado do sujeito: *“... os brancos não respeitam os índios e eles estão sempre xingando a gente... eles nos chamam de bugres e índio não gosta disso... Se tem coisa que aborrece o índio é ser chamado de bugre... Bugre é a pior coisa que pode existir para machucar kaiowá... a gente fica sentido mesmo...”*.

Esse *sujeito patêmico*, “sentido” (como o próprio Ireño diz), ainda depara com outro arranjo de modalidades: o branco impondo, dentro de suas próprias terras, seu idioma, que é a forma de dominação mais ostensiva e

eficaz de todas, por disseminar-se no campo ideológico: “*muitos dos índios só falam kaiowá e os brancos não entendem e querem forçar a gente a usar a língua deles...*”.

Ireno atravessa o parágrafo todo exercendo seu *fazer interpretativo* de destinatário, quer seja na constatação de que o que o general disse era *mentira*, ou seja, *parecia* ser verdade, mas *não era* (“*Rondon disse que a terra do índio é do índio, não é do branco... como é que os outros deixam as coisas acontecerem assim?..*”) quer seja em relação ao valor dos papéis (documentos), que, por sua própria condição de documento escrito, deveria ter ainda mais valor, no entanto não têm: “*Tem muito branco morando na Reserva, mesmo não tendo documento... nós temos documento para morar aqui...*”. Antigamente as coisas primeiro *eram*, depois eram representadas; hoje, primeiro representa-se o mundo e as coisas pela palavra, que podem ou não *ser*, ou seja, a verdade *parece ser*.

Antigamente a verdade *era* e a palavra a representava, hoje a palavra não encontra correspondência com a realidade. “*Tem muito branco morando na Reserva, mesmo não tendo documento... nós temos documento para morar aqui...*”(parágrafo 29). Antigamente havia uma representação discursiva que encontrava homologação na realidade e que, dada a fé atribuída a ela, não corria o risco de ser alterada; hoje, há uma representação discursiva documentada de tudo aquilo que não encontra homologação no mundo material.

Os índios têm o documento e moram nas terras; alguns brancos não têm o documento e moram nas terras também. Quando o índio se angustia, se sente irreal, o ego e o mundo surgindo-lhe vagos como um fantasma, é porque ele manipula cada vez mais signos em vez de coisas. Sua sensibilidade é frágil, sua identidade, evanescente. A isso os filósofos chamam desreferencialização do real e dessubstancialização do sujeito, ou seja, o referente (a realidade) se degrada em fantasmagoria e o sujeito (o indivíduo) perde a substância interior, sente-se vazio (SANTOS, 1988, p. 15).

Tenho dois filhos vivos e tive mais dois que morreram... um morreu de doença, porque naquele tempo não tinha a Missão ainda... outro morreu por facada, foi uma coisa triste esta morte!... ah! foi... a coisa não era brincadeira! ... Hoje a família vive toda por perto, somos vizinhos... ali mora o filho, mais para lá os netos e assim por diante: todos por perto... cada um que casa faz um apartado para si e assim vamos arranjando tudo, todos amigos... estão todos em volta.... (parágrafo 30)

Como para vários outros grupos, falar sobre a morte ou sobre os mortos é um tabu. Esta é a razão do modo furtivo de Ireno citar a morte do filho, entre reticências e interjeições, de forma engasgada e dissimulada

(de que o interlocutor só se pode dar conta mais adiante, no parágrafo 40, quando o cacique confessa que seu filho se suicidou: “... *faz tempo, faz bastante tempo que um filho meu quis morrer... tudo aconteceu por causa de uma briga... ele saiu, se desentendeu e depois se matou... foi o tal da faca...*” (parágrafo 40).

Também o suicídio não é exclusividade dos Kaiowá. No entanto, a idéia da morte e do morto manifesta-se lingüisticamente de forma muito diversa daquela que ocorre em nossa sociedade. Muitas vezes, entretanto, ela pode ser manifestada na língua portuguesa. É como se a língua portuguesa não fosse língua/alma; no interior da cultura ela pouco representa além de um meio de obter maiores benefícios, tem apenas uma dimensão pragmática. O que é certo, todavia, é que, na língua portuguesa, o suicídio já se converteu em um signo ideológico, pois é um ato revestido de representação simbólica, possui um sentido que ultrapassa suas próprias particularidades. Levando-se em consideração que “*um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la em um ponto de vista específico, etc.*” (BAKHTIN, 1988). Há que se perceber que, dada a diferença de códigos entre quem pratica o ato (o índio) e quem o interpreta (o branco), ocorre uma avaliação ideológica involuntariamente tendenciosa.

Ireno se propôs, ao abrir o parágrafo, a falar da família, mas foi impossível deixar de mencionar seus filhos mortos, apesar da grande resistência que costumeiramente o Kaiowá apresenta em abordar o assunto *morte*. Interessante é notar que as circunstâncias que envolveram a primeira morte apresentam uma justificativa bastante significativa: “*porque naquele tempo não tinha a Missão ainda...*”. Essa afirmativa contém o pressuposto de que, se houvesse a Missão já se instalado a serviço da aldeia, seu filho não teria morrido de doença porque teria sido tratado em seu hospital. É uma maneira de citar um benefício do contato intercultural, guardadas, obviamente, as condições de troca em que tal benefício é proporcionado: enquanto o branco fazendeiro deseja apropriar-se de suas terras, os brancos missionários tentam apropriar-se de sua consciência e de sua fé. Nessa medida, a injunção social é consideravelmente mais violenta, porque age mais deliberadamente no campo ideológico e com uma manipulação mais eficaz, por tentação, em que um valor positivo (os cuidados médicos e a cura) que o destinatário deseja ou de que necessita muito, é oferecido a ele.

Ireno retoma o assunto *família*: “*hoje a família vive toda por perto, somos vizinhos...*”. O advérbio de tempo *hoje* dá a idéia de oposição a um tempo passado em que as coisas não ocorriam dessa maneira; entretanto, no parágrafo 20, há a confirmação de que esse modo de viver e de se distribuir

no território sempre existiu. Ao observar, porém, os termos “*os filhos*”, “*os netos*”, “*todos por perto*”, “*todos juntos, amigos... estão todos em volta*”, percebe-se que a oposição não reside exatamente na posição territorial ou em seu sistema de distribuição. A oposição se faz em relação à presença de todos os membros da família, pois na época em que os dois filhos morreram não foi assim, foi um período em que já não podiam “*estar todos em volta*”. Ireno define seu estado de alma: “*a coisa não era brincadeira!...*”.

Nós não casamos na mesma família, mas gostamos de casar kaiowá com kaiowá de famílias diferentes... Somos poucas famílias ainda hoje, mas todas as famílias têm bastantes filhos... tem o meu pessoal que é da família Isnard e só de Isnard têm uns cinqüenta... Lá no fundão tem os Gonçalves, para lá tem os Nunes... para casar o índio vai escolhendo, se acertando... Eu me casei com a Ramona... ela era muito bonita, ih!... Como ela era bonita, moça guapa!... hoje ela tem 87 anos, mas quando casamos éramos novinhos... eu tinha 17 e ela uns 12 anos... ela era bonita!... eu também era moço novo e bonito, forte... fiquei casado com ela a vida inteira... Meu pai me aconselhou: se casar é para ir até o último dia... eu segui o conselho... estamos juntos e vamos até o fim juntinhos... Às vezes, gente da família casa, mas sempre vem morar por aqui... meu neto, por exemplo, casou no Paraguai e fez casa aqui, onde ele mora com a mulher, que é guarani... mas guarani é a mesma coisa que kaiowá, então dá tudo certo... Estamos por aqui há quatro gerações. (parágrafo 31)

Ao abordar o tema “casamento e organização familiar”, não diferente das outras enunciações, as vozes do branco e do índio se misturam, sobrepondo-se uma à outra com a intenção de, ora obter adesão do interlocutor por meio de valores partilhados, ora suscitar admiração e conseqüente respeito, com a exposição de práticas e costumes tão diferentes. Além do mais, a enumeração dos aspectos peculiares da cultura indígena é uma maneira de constituí-la como tal aos olhos do branco.

Em “*Nós não casamos na mesma família, mas gostamos de casar kaiowá com kaiowá de famílias diferentes...*”, apresenta-se um hibridismo das vozes, pois na primeira oração aparece um conceito branco de união conjugal, enquanto na segunda manifesta-se um preceito essencialmente tribal, de preservação de caracteres, completamente preterido pela cultura branca. Anotações de Egon Schaden confirmam a segunda afirmação:

No tocante ao casamento preferencial do tio materno com a sobrinha, assinalado para outras tribos da família lingüística Tupi-Guarani, não encontrei dados claros, fidedignos e unívocos entre os Guaraní de qualquer dos três subgrupos. As informações acerca de uma possibilidade eram contraditórias, o que pode ser talvez indicio de padrão outrora existente e hoje abandonado ou em vias de sê-lo. (1974, p. 67)

Na seqüência, a voz do índio soa com bastante eloqüência, enaltecendo veementemente a estruturação familiar guarani: “... *Somos poucas famílias ainda hoje, mas todas as famílias têm bastantes filhos... tem o meu pessoal que é da família Isnard e só de Isnard têm uns cinquenta... Lá no fundão tem os Gonçalves, para lá tem os Nunes...*”. Os valores da cultura guarani se revelam, enaltecidos pela enumeração que Ireneo faz dos grupos familiares, ilustrando uma afirmação de Schaden:

...o grupo local constituiu comunidade econômica em que, de maneira mais ou menos frouxa, estão vinculadas, pela comunhão de interesses, as diferentes unidades de produção e consumo, que tendem a ser, hoje em dia, as famílias elementares. Parentelas constituídas de duas, três ou mais famílias elementares correspondem a unidades econômicas de ordem superior, refletindo bem, em suas manifestações de solidariedade, o estado anterior, pré-aculturativo, em que a família-grande era a unidade econômica propriamente dita.” [...] “De qualquer maneira, porém, a solidariedade do grupo parental continua a sobrepor-se, em todas as comunidades Guaraní; à da aldeia ou grupo local (1974, p. 67).

Ao referir-se às condições em que são formados os casais, Ireneo diz: “... *para casar o índio vai escolhendo, se acertando... Eu me casei com a Ramona... ela era muito bonita, ih!... como ela era bonita, moça guapa!...*”, anunciando uma liberdade de escolha que na verdade não existiu em sua época, pois ele tem 92 anos e tanto a imposição do parceiro pelos familiares quanto a durabilidade da união eram valores praticados em sua juventude. “*Entre os Kayowá, o casamento era mais um problema das duas famílias, que o ajustavam previamente, impondo-o aos jovens; nesse subgrupo, aliás, é um pouco mais precoce do que nos outros dois. Hoje muitos pretendentes já fazem valer a sua vontade*” (SCHADEN, 1974, p. 66). A livre escolha do parceiro é uma retomada da voz do branco que, sabidamente contrária à tal imposição, coloca-se como uma representação a ser incorporada, ou seja, de tanto falar, passa-se a praticar. Não é o caso da idade em que se casam, essa não sofreu alteração nenhuma, tanto agora como antes sempre se uniram para constituir família em idade precoce (ótica branca). O fato de isso não se ter alterado deve-se talvez à falta de perspectiva em que os jovens guarani, especialmente os Kaiowá da Aldeia Indígena de Dourados, encontram-se hoje. Esse hábito só poderia ter sido alterado se eles tivessem os outros elementos-suporte dessa modificação: o acesso ao estudo e ao trabalho, a uma profissão. Contrariamente, o que acontece é a escolarização das crianças na própria aldeia e, quando atingem a fase da adolescência, impossibilitados de dar continuidade aos estudos na cidade e sem outra alternativa de trabalho e sustento, atiram-se na *changa* e no casamento. “*Casam cedo: entre os Kayowá e Mby’a, a mulher pelos*

14 anos de idade, o homem um pouco mais tarde; entre os Nandéva, a mulher pelos 16 anos, o homem pelos 17 ou 18” (SCHADEN, 1974, p. 67). “... hoje ela tem 87 anos, mas quando casamos éramos novinhos... eu tinha 17 e ela uns 12 anos... ela era bonita!... eu também era moço novo e bonito, forte...”. Se por um lado a precocidade do casamento se manteve, por outro sua estabilidade parece não corresponder mais ao que dizem as palavras de Ireño. Esse relacionamento estável e duradouro a que ele se refere, “... fiquei casado com ela a vida inteira... Meu pai me aconselhou: se casar é para ir até o último dia... eu segui o conselho... estamos juntos e vamos até o fim juntinhos...”, não consta nas observações de Schaden a respeito do casamento entre os Guarani,

Índice da desorganização social dos Guarani atuais, com exceção dos Mby’a, é a pouca estabilidade das uniões conjugais. Entre os Nandéva, a iniciativa da separação é quase sempre do homem, que ou deixa os filhos com a mulher, ou — ‘conforme a briga’, no dizer de João Samuel, Nandéva do Bananal — manda embora a mulher e fica morando com os filhos. (1974, p. 70).

A voz que proclama a louvável constância dos cônjuges que permanecem juntos até o fim da vida é certamente a do índio, pois, apesar de o branco também valorizar as ligações matrimoniais estáveis, em sua cultura não existe nenhuma decorrência tão grave quanto a que Schaden descreve, caso a união venha a perecer:

Dada a precariedade das uniões matrimoniais, o casamento não constitui hoje fato de incisiva importância na vida de muitos Kayová. Em Dourados, onde chegou a haver homens que mudavam de mulher de uma chicha para outra, a situação tende a melhorar, por influência da missão cristã que trabalha entre os índios do posto. Na separação do casal Kayová, os filhos, quer masculinos ou femininos, costumam ficar com a mulher e também com a casa e a roça, embora feitas pelo esposo. Caso há em que a mãe, apaixonando-se por outro homem, passa a maltratar os filhos, que constituem uma espécie de empecilho, porquanto o homem não gosta de receber mulher com filhos de outrem. Nota-se, de passagem, que as mães excedem em rigor aos pais no castigo das crianças. Brigas entre cônjuges são motivadas pelo alcoolismo, por ciúmes e por incapacidade econômica do marido. Mulheres kayovás não raro decidem abandonar o esposo vadio; quando o homem se afasta da mulher, é geralmente por se ter apaixonado por outra.

Tal estado de coisas, é claro, não deixa de ter profundas repercussões na existência de toda comunidade, uma vez que a estrutura social guarani se apóia essencialmente nas relações que regem a vida da família. O ritmo da desorganização social está em função do esfacelamento da primitiva

família-grande. E em muitos grupos da atualidade a família-grande já não pode subsistir pelo simples fato de ser precária a existência da própria família elementar. Por sua própria natureza, a família-grande requer estabilidade das ligações matrimoniais; do contrário, há sequer número para a sua constituição, ainda mais porque, em caso de divórcio, os filhos - especialmente entre os kayová - ficam de preferência com a mãe, baseando-se, de outro lado, a família-grande exercício da autoridade paterna (1974, p. 71).

Com Ireño, especialmente, que é objeto de sua própria narrativa, os fatos não sucederam dessa forma porque ele, devido à época em que nasceu e às condições em que foi criado (como um líder), conservou os valores e o comportamento kaiowá. Por esse motivo sua voz soa com tanta clareza no final do parágrafo, porque trata de valores exclusivamente guaranis, que os definem e mantêm como grupo. *“Às vezes, gente da família casa, mas sempre vem morar por aqui... meu neto, por exemplo, casou no Paraguai e fez casa aqui, onde ele mora com a mulher, que é guarani... mas guarani é a mesma coisa que kaiowá, então dá tudo certo... Estamos por aqui há quatro gerações”*.

As palavras de Egon Schaden dão a dimensão da importância da perda desse valor, no parágrafo que trata das parentelas, que nas palavras de Ireño são: *“os Isnard, os Gonçalves, os Nunes...”*.

De qualquer maneira, porém, a solidariedade do grupo parental continua a sobrepor-se, em todas as comunidades guaranis, à da aldeia ou grupo local. Onde quer que haja Guarani, ouve-se falar em parentelas que se opõem a parentelas. Os liames sociais que vinculam os habitantes de um grupo local são, por outro lado, de consistência tão fraca e tão pouco permanente que a composição da comunidade da aldeia está sujeita a perenes modificações. (1974, p. 72)

Hoje nós não vamos muito nas festas porque se passa a noite e se perde o sono e depois não dá para trabalhar no dia seguinte... também agora nas festas tem muita pinga e índio bêbado é uma coisa triste demais... a festa de agora é só para bebedeira e sai muita briga, não dá mais para a gente ir.... (parágrafo 32)

Se no final do parágrafo anterior a voz do índio assumiu o discurso, no início desse parágrafo ela cede espaço à voz do branco, que soa absoluta: *“Hoje nós não vamos muito nas festas porque se passa a noite e se perde o sono e depois não dá para trabalhar no dia seguinte...”*. Essa preocupação enunciada em relação a compromisso no dia seguinte é claramente pertencente à cultura branca. A relação do Guarani com o trabalho não se baseia em horário, horas trabalhadas, mas sim na necessidade de realizar essa ou aquela tarefa.

Assim, entre os Kayová e os Nãndéva do Sul de Mato Grosso, a lavoura do milho segue, em linhas gerais, o seguinte calendário: em maio, a roçada; de maio a junho, a derrubada da mata virgem; em agosto, a queima; de agosto a outubro, o plantio; de março em diante, a quebra. (SCHADEN, 1974, p. 39).

Portanto, se ele quisesse comparecer à festa, o máximo que aconteceria seria o retardamento da atividade para o dia subsequente, quando ele estivesse mais descansado, o que não causaria o menor dano ou estranhamento. *“Como a participação nos trabalhos é inteiramente livre, não havendo consenso quanto à sua obrigatoriedade moral, o não-comparecimento não é sequer motivo para desavença.”* (1974, p. 51) O que se nota, nesse primeiro período que Ireneo enuncia, é uma certa preocupação com sua imagem.

...o esforço de superar os motivos da discriminação por parte dos moradores civilizados, que tendem a estigmatizar o silvícola como indolente por natureza e economicamente incapaz. A eficiência econômica assume, destarte, valor social em duplo sentido: como fonte de prestígio no seio da própria comunidade e como recurso de auto-afirmação em face de elementos estranhos (SCHADEN, 1974, p. 54),

como é o caso deste depoimento. Se, para Bakhtin, *“no sistema da língua se imprimem as marcas ideológicas do discurso”* (1988, p. 38), esse parágrafo de Ireneo é um ótimo exemplo. Arbitrando entre os valores dos signos, com a voz do branco e com a língua do branco o velho cacique vai construindo um discurso autoritário, ou seja, constrói um aspecto e mascara os outros; e monofônico: soa uma voz que encobre a outra. Na seqüência de períodos, a voz do branco provoca em Ireneo certo distanciamento, tão bem traduzido no emprego do termo *“índio”* em terceira pessoa: *“... também agora nas festas tem muita pinga e índio bêbado é uma coisa triste demais...”*.

Sua subjetividade transportada fá-lo sentir-se no direito de lastimar, *“é muito triste”*, ao mesmo tempo em que lhe permite tecer uma crítica: *“... a festa de agora é só para bebedeira e sai muita briga, não dá mais para a gente ir...”*.

Nossa produção é pequena e nos vendemos no mercado, fazemos o bulixo... bulixo é o comércio que fazemos na cidade, com o que sobra da nossa plantação... às vezes vamos de casa em casa e como a gente tem tão pouca coisa, mais ou menos um punhadinho de mandiocas por semana, dá para ir carregando... Com o dinheirinho que ganhamos compramos coisas para abrir mais a rocinha da gente... não dá para índio guardar dinheiro... tudo o que entra tem para onde ir e sai na hora... Aqui a gente trabalha só em família... todos ajudam um pouco e não precisamos de nada de fora.... (parágrafo 33)

Ao mesmo tempo em que procura construir sua existência semântica original, quer seja no presente, quer seja no passado, Ireno não consegue evitar a co-produção dos discursos do índio e do branco que, qual águas de diferentes rios, convergem para a mesma desembocadura e, sem se misturar, percorrem o leito de um mesmo e outro rio. Metaforicamente, o rio vem exatamente conotar a impossibilidade de emitir uma fala (leito) sem que os discursos (afluentes) internalizados nas constantes reconstruções do mundo exterior se manifestem. É o caso da imagem que Ireno tenta criar da situação atual do Kaiowá: *“Aqui a gente trabalha só em família... todos ajudam um pouco e não precisamos de nada de fora...”*.

Essa imagem é construída em oposição ao individualismo competitivo da sociedade branca, exaltando as relações fraternais consangüíneas e a manutenção da autonomia da cultura kaiowá. Certamente, esse sujeito do parágrafo 33 não é o mesmo sujeito que, no parágrafo 12, enunciou: *“... hoje precisamos do branco e da cidade para tudo... não dá mais para viver sem sal... sem café, sem a comida dos brancos... até o tererê dos índios vem dos brancos... o índio precisa de roupa, porque não pode mais andar como antes e então depende do branco...”*. Nesse parágrafo, especialmente, a heterogeneidade discursiva se apresenta de uma forma mais marcada, em um grau mais elevado. O sentido é construído pelo interdiscurso, que é a relação entre o *eu* e o *outro* que percorre toda a narrativa. Ireno, o *eu* do discurso, coloca-se em relação ao branco (o *outro*) e ao índio (também como *outro*).

O fato de ele construir o parágrafo inteiro na primeira pessoa do plural, *“Nossa produção é pequena e nós vendemos no mercado, fazemos o bulixo...”*, caracteriza o papel social do sujeito. O sujeito nunca fala sozinho porque ele fala pelos outros e com os outros. *“...bulixo é o comércio que fazemos na cidade, com o que sobra da plantação...”*. Fala pelos outros porque ele se faz representar em nome de todo o grupo que realiza essas práticas econômicas; fala com os outros porque existe uma tentativa de se explicar, de levar o outro a entender o processo que os levou a essas condições: *“...às vezes vamos de casa em casa e como a gente tem tão pouca coisa, mais ou menos um punhadinho de mandiocas por semana, dá para ir carregando...”*.

Ele não apenas fala com o outro, mas é instaurado pelo outro. Sua existência semântica é determinada pelo outro, a ponto de ele assumir valores e comportamento que fazem com que ele mais pareça o outro do que ele mesmo: *“...Com o dinheirinho que ganhamos compramos coisas para abrir mais a rocinha da gente... não dá para índio guardar dinheiro... tudo o que entra tem para onde ir e sai na hora...”*. O único momento em que Ireno não partilha o sujeito e terceiriza a pessoa, é quando diz: *“...não*

dá para índio guardar dinheiro...”. Ao que parece, além de impraticável, essa idéia se apresenta tão absurda à cultura kaiowá que Ireño cria um “outro outro” alguém que o outro (branco) instaurou, mas que não é ele, nem o grupo que ele representa (nós).

Ao longo da narrativa, o velho cacique busca uma visão de mundo interativa, de conjunto, do social, uma fusão entre a linguagem que concebeu sua cultura e a linguagem que concebeu a cultura branca. Por isso seu discurso é instável: ora é memória, ora é atualidade, e as duas situações, sem deixar de ser representações discursivas, fazem dessa instabilidade o núcleo central da narrativa. O que existe é uma busca incessante de interação, um preenchimento de diferentes possibilidades de alcançá-la que justifica essa instabilidade e que caminha no sentido inverso da construção da cultura guarani. Então ele enuncia no parágrafo 12: “...*hoje precisamos do branco e da cidade para toda...*” e no parágrafo 33: “...*Aqui a gente trabalha só em família... todos ajudam um pouco e não precisamos de nada de fora...*”.

Em nossa casa tem muita paz, eu dou conselho e ninguém briga... Depois que eu morrer, se a comunidade quiser, meu neto Benjamim vai ser o capitão... tudo depende da comunidade... (parágrafo 34)

Ao enunciar, “*Em nossa casa tem muita paz, eu dou conselho e ninguém briga...*”, Ireño transmite uma informação a respeito de sua vida em família, de seu lar. Nesse enunciado, que é do tipo *constativo*, existe uma intenção de argumentar a respeito da própria informação, de fazer com que o conteúdo da informação pareça firme, constante.

Outras circunstâncias, além do ato de fala, respaldam a legitimidade da enunciação: a primeira é a qualificação do enunciador, que por ser o chefe da família, está perfeitamente qualificado para proferir tal enunciado; a segunda, é a sinceridade do enunciador, que é confirmada a partir de outros fragmentos de sua narrativa, que ratificam as palavras desse parágrafo: “*Os índios sempre viveram bem entre si... índio kaiowá sempre combinou com outros kaiowás, nunca havia briga, nunca, nunca...*” (parágrafo 32)

Por meio do advérbio *sempre*, empregado repetidamente, confirma-se a tradição da harmonia entre os Kaiowá; a disposição geográfica dessa redistribuição a cada casamento, “*estão todos em volta...*”, representa essa centralização do poder no chefe da família-grande, conferindo-lhe a autoridade de que ele próprio se investe e que declara ter: “*eu dou conselho e ninguém briga...*”. Além do mais, nesse enunciado, o capitão teve o cuidado de limitar-se ao espaço de seu lar, ao âmbito de sua família, o que

pressupõe que ele tenha consciência de que essa harmonia não se estende para fora dos domínios de seu núcleo familiar.

É o que ele afirma no início do parágrafo 35: *“Fora de casa, eu sei que as coisas andam muito violentas... tem índio agredindo outro.”* Falando da própria família, Ireño deriva por outro patrimônio que ela tem, além da harmonia: a chefia da comunidade. Por ser de caráter hereditário, a possibilidade que o capitão aventa em *“Depois que eu morrer, se a comunidade quiser, meu neto Benjamin vai ser o capitão...”*, é um fato certo. As palavras de Schaden confirmam essa afirmação:

Havia, sem dúvida um princípio de chefia hereditária. Montoya escreve: ‘Para a posição de chefe é de ordinário designado aquele que pertence à família de algum chefe falecido’. Mimuedajú se refere ao capitão “legítimo” que herdou o cargo; a tábua da família Honório, organizada por esse autor, revela claramente a sucessão hereditária da dignidade de capitão em concomitância com a chefia da família-grande.(1974, p. 96)

Ao enunciar: *“... tudo depende da comunidade...”*, além de certa humildade, o capitão demonstra resignação, pois no parágrafo 8 ele deixa bastante clara a força da comunidade em triar e estabelecer suas lideranças: *“Agora sou um capitão velho, mas todos me respeitam pela idade ...só que tem outros dois que mandam junto com os conselheiros... esses estão com a força, enquanto eu estou com a sabedoria... são eles que se encarregam dos trabalhos, e mesmo sendo índios, tem um que é funcionário e recebe da FUNAI...”*. As palavras de Albino, no parágrafo 44, ratificam a hereditariedade da chefia e exemplificam, por meio da figura de seu avô Fernandes, o poder de decisão e de ação dos membros da comunidade: *“A família dos Fernandes já fez dois capitães nesta Reserva: meu avô e meu tio... O Ireño tinha ficado, na época, no cargo sob as ordens do Rondon... ficou, ficou, mas não fazia as reivindicações para nós como deveria e foi deixando a aldeia cada vez mais em dificuldades... Meu avô Fernandes decidiu fazer alguma coisa, e entrou para trabalhar com o Ireño, assumindo o posto de vice-capitão... E tudo melhorou muito com ele, tanto que só saiu quando faleceu... Ainda assim, deixou o filho dele em seu lugar, continuando o trabalho.. e foi a mesma coisa, todos gostaram... Depois que meu tio também faleceu, ficou só o Ireño de novo... até que passou o mando para o Carlito, que antes foi casado com a filha dele... depois que eles se separaram o Carlito ainda continuou capitão...”*

Fora de casa, eu sei que as coisas andam muito violentas... tem índio agredindo outro e nem sempre os outros capitães dão conta de guardar a ordem... Agora mesmo soubemos que deram facada em dois índios e não

tem como fazer justiça... Nós temos o Conselho que, apesar de existir, não tem conseguido fazer nada... No meu tempo o conselho era formado por gente de várias regiões da aldeia... a gente conversava muito, acertava tudo direitinho... Hoje está complicado e eles usam muito a força... a palavra não vale mais nada... às vezes os capitães moços batem, batem e batem à toa e sem motivos... tem que haver autoridade, quando alguém pega alguém fazendo coisa errada eles devem castigar, mas nunca podem abusar pelo fato de serem capitães ou conselheiros... Tenho sabido que o castigo é muito grande e eles armados de cassetete de ferro batem mesmo. Soube outro dia que eles, depois de surrar, ainda puseram as pessoas machucadas para trabalhar, carpindo estrada... assim não dá... Eles têm cadeia no Posto e isso é muito perigoso, porque cadeia é coisa de branco... e nós não temos a lei dos brancos para resolver o caso... A FUNAI precisa ver melhor isso... (parágrafo 35)

Antes de travar contato com os homens brancos, os índios não tinham noção de propriedade em relação ao meio físico-geográfico, nem conheciam a necessidade de demarcar seus limites. Viviam alternadamente em áreas mais ou menos próximas, de acordo com sua afinidade e conveniência. Não chegavam a ser nômades porque essa perambulação era controlada naturalmente dentro de uma área extensa conforme a existência e/ou renovação dos recursos naturais. A preocupação com a posse da terra simplesmente não existia porque não havia com quem disputá-la, ou seja, não havia uma relação de oposição que estabelecesse esse sentido de propriedade.

A partir do momento em que os índios travaram contato com a cultura branca e que essa oposição foi instaurada, a posse da terra tornou-se uma questão fundamental. O confronto entre culturas, nesse aspecto que a princípio nos parece de ordem meramente material, conduz a uma proliferação em cadeia de uma série de outras oposições de ordem moral, que se multiplicam maléfica e desordenadamente. *“No meu tempo o conselho era formado por gente de várias regiões da aldeia... a gente conversava muito, acertava tudo direitinho... Hoje está complicado e eles usam muito a força... a palavra não vale mais nada...”* (parágrafo 35).

Antigamente a verdade era toda a construção discursiva que o índio fazia do mundo, ou seja, tudo o que fosse representado pela palavra emanava do que ele encontrava de palpável e plausível no mundo real. Hoje a palavra é apenas um engendramento na construção de uma representação artificial. Enquanto a cultura branca tem um complexo código de representação por meio da língua, como as leis, que opera uma construção absolutamente virtual, com sujeitos e situações também em virtualidade, a cultura indígena, no que diz respeito ao código de conduta dos membros da comunidade, faz uso da língua para lidar com uma construção real e

concreta, com um sujeito determinado e uma situação específica: “... no meu tempo o conselho era formado por gente de várias regiões da aldeia... a gente conversava muito, acertava tudo direitinho...”. O que parece ter ocorrido foi a suplantação do código de representação de conduta e sanção do cidadão da cultura branca sobre o sistema de representação de conduta e sanção do índio guarani, por isso Ireneo se queixa de que “*Nós temos o Conselho que, apesar de existir, não tem conseguido fazer nada...*”.

Como se não bastasse, a absorção dos valores desse novo código e a prática de suas sanções são alteradas nessa transposição: “...*Hoje está complicado e eles usam muito a força... a palavra não vale mais nada...*”. Não é possível um grupo adotar um código de representação que ele não tenha produzido socialmente; sendo um sistema de signos, é preciso constituir-lo e não recebê-lo de maneira postiza. Além do mais, o produto ideológico desse grupo social interfere nessa adoção, alterando os valores e as práticas “...*às vezes os capitães moços batem, batem e batem à toa e sem motivos... tem que haver autoridade, quando alguém pega alguém fazendo coisa errada eles devem castigar, ...mas nunca podem abusar pelo fato de serem capitães ou conselheiros.. Tenho sabido que o castigo é muito grande e eles armados de cassetete de ferro batem mesmo... Soube outro dia que eles, depois de surrar, ainda puseram as pessoas machucadas para trabalhar, carpindo estrada... assim não dá...*”.

A narração desses fatos revela indivíduos que parecem desprovidos de consciência. Consciência no sentido de capacidade de triar gestos e atitudes segundo uma escala de valores. Agir sem consciência é reduzir os gestos ao mecanicismo. O fragmento do texto de Bakhtin, “*Estudo das ideologias e filosofia da linguagem*”, orientam a análise desse ponto da narrativa de Ireneo:

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 significativo, 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. (1988, p.35-36)

Por outro lado, alguns valores são transpostos da cultura branca para a guarani desacompanhados do aparato ideológico que os concebeu como signos e que afere seu índice de valor: “...*Eles têm cadeia no Posto e isso*

é muito perigoso, porque cadeia é coisa de branco... e nós não temos a lei dos brancos para resolver o caso... A FUNAI precisa ver melhor isso...". Fazem uso da cadeia sem aplicar, na integralidade, as leis dos brancos. Tentam acionar um sistema de justiça do qual não conhecem o código nem o mecanismo de funcionamento. Na base da experimentação, nem chegam a beneficiar-se das leis por total falta de conhecimento, enquanto tentam empregar o único método de controle que conhecem, a prisão, empregado a esmo, com critérios adaptados, impróprios para cobrir toda a gama de delitos que eles submetem, indiscriminadamente, à mesma pena.

Quando acontece de um índio ser preso todos ficam sabendo... é um tal de um avisar o outro... logo que a família sabe de alguém que está preso, vai a comunidade inteira para a cadeia, falar com os capitães, ver o que se pode fazer... tem que ir todos porque senão eles prendem quem vai reclamar também, né... então é isto: vai toda a comunidade... Eles adotam aqui a bravura do exército e eu tenho falado com as pessoas porque acho que é preciso reagir, temos de pedir para a FUNAI ajudar.... (parágrafo 36)

A partir do 36º, cada parágrafo apresenta um componente cultural do branco que se instalou no âmbito da tradição kaiowá. São a cadeia, a pinga, o voto, a medicina e a igreja. A prisão foi incorporada à revelia como prática de sanção. Por desconhecerem seu código de representação, ou seja, os valores da cultura branca cujo cumprimento ou não é sancionado com a liberdade ou sua privação, os índios arbitram às cegas (e não é a cegueira da justiça) sobre a aplicação dessa punição. *“Eles têm cadeia no Posto e isso é muito perigoso, porque cadeia é coisa de branco... e nós não temos a lei dos brancos para resolver o caso...”.* (parágrafo 35)

O sentido de prisão, na cultura Guarani, foi construído com um grau de representação bastante diferente do grau e da forma de representação da cultura branca. A forma como a *cadeia* se instalou entre as práticas de sanção dos Kaiowá chega a ser uma paródia. Seu sentido se erigiu como produto da interdiscursividade: primeiramente entre as duas culturas, depois entre os membros da comunidade indígena: *“Quando acontece de um índio ser preso todos ficam sabendo... é um tal de um avisar o outro...”* — os discursos vão se interseccionando até chegar à família do preso: *“... logo que a família sabe de alguém que está preso vai a comunidade inteira para a cadeia, falar com os capitães ver o que se pode fazer...”*. O objetivo da ida em massa à cadeia, *“falar com os capitães ver o que se pode fazer...”*, encerra dois implícitos: a arbitrariedade dos capitães sobre a prisão e soltura dos índios “infratores”, e a consciência que a comunidade tem do poder da palavra, da negociação contida na conversação.

Eles demonstram ter perfeitamente a noção de que “*a palavra é a arena social*”. Além do jogo com a língua, as atitudes de ambos os lados parecem conter mais força enunciativa que qualquer outra linguagem. Note-se: “... *tem que ir todos porque senão eles prendem quem vai reclamar também, né...*”- essa atitude de prender quem for reclamar é uma forma de discurso absolutamente autoritária, que mais que apagar outras vozes, faz com elas se caíem. A reação, a resposta é: “... *então é isto: vai toda a comunidade...*”, que tenta, pela quantidade, pelo número de sujeitos, atingir certa simetria em relação ao poder dos capitães, nessa situação de interação. “*Eles adotam aqui a bravura do exército*”.

Ireno desliza no significado de *bravura* (coragem) para denotar *braveza* (impetuosidade). Mais do que alterar o sentido do vocábulo, a transposição desse valor (a força e a ação do exército) para a cultura guarani, transforma-o, atribuindo-lhe o papel de estabelecer uma nova relação dentro da enunciação. Ao enunciar “... *temos que pedir para a FUNAI ajudar...*”, expressa ironicamente, ainda que sem intenção, que deseja que a FUNAI proteja os índios dos índios.

Outro problema é o negócio da pinga... agora tem outro encarregado, que já deixou fazer um bulixinho aí... monta o bulixo e depois começa a vender pinga dentro da aldeia... não... isso não pode deixar!... o encarregado teria que falar para a turma que a pinga não é para índio... depois, com a pinga vêm as brigas, as mortes... o general velho não deixou isso não... negócio de vender pinga aqui na aldeia... não... isso não devia acontecer, mas parece que os capitães estão descuidando disso aí... (parágrafo 37)

A pinga infiltrou-se com facilidade no cotidiano do Kaiowá. Consumida sem critério (regras sociais) e sem medida, chega a atingir os rituais sagrados. “*Antigamente a chicha era um jeito de rezar, de falar com Deus... hoje não é mais assim... agora a chicha é uma dança igual à dos brancos... tem até pinga quando se dança a chicha de agora...*” (parágrafo 25). Fragilizados pelo degredo social em que se encontram, tornam-se presas fáceis do vício, à semelhança dos brancos, que em condições semelhantes, entregam-se a ele. Os parâmetros sociais destes, porém, parecem potencializar de maneira mais branda os efeitos de alienação e desatino, que naqueles se tornam exacerbados e se figurativizam em uma vertiginosa degradação humana.

O homem branco tem a “happy-hour”, que limita as horas do dia; os finais-de-semana, que limitam os dias do mês; as festas e eventos sociais, que limitam as ocasiões em que o álcool pode ser consumido, pulverizando o vício em dosagens toleráveis por simples convenção. O índio não adota esses critérios, consome a pinga ininterruptamente e encontra-se em

constante estado de embriaguez. Seu consumo, mais do que uma fuga, é um protesto, uma risada de escárnio para a vida e para si mesmo, num despojamento de quem não tem nada a perder. E não tem mesmo, seu amor-próprio perdeu seu objeto. “...pinga para o índio é pior que para o branco... é ruim para os dois, mas para o índio ...cachaça amolece o corpo do índio e com ela o índio se perde...” (parágrafo 28).

A identidade do Kaiowá, além de ser afetada pela aquisição do vício, é alterada pelo efeito causado por sua prática intensa, a embriaguez, que revela um sujeito de estado desarranjado, que sente o mundo de modo diferente e, conseqüentemente, atribui um outro significado a ele. Sua relação de conformidade ou não conformidade com tudo produz efeitos de sentido passionais que vão da euforia à depressão, numa oscilação cujo movimento pendular pode atingir extremos como o suicídio.

Outro problema acompanha a aquisição do vício de consumir álcool: é o vislumbre de exploração das pessoas viciadas, evidentemente vulneráveis, e a realização da exploração por meio da instalação de um estabelecimento comercial (“*bulixo*”), dentro da reserva, que comercializa aguardente: “...agora tem outro encarregado, que já deixou fazer um *bulixinho* aí...”. A gravidade da situação reside no fato de o encarregado ser funcionário da FUNAI e de, tanto o encarregado (capitão), quanto o dono do *bulixo*, serem índios também, serem iguais: “... monta o *bulixo* e depois começa a vender pinga dentro da aldeia...”. Ireno não menciona o sujeito. Esse ocultamento do sujeito conota certo cuidado em não fazer uma acusação direta. O protesto limita-se ao comentário (“... não... isso não pode deixar!...”), sem atingir uma tomada de atitude, que é relegada ao capitão: “... o encarregado teria que falar para a turma que a pinga não é para o índio...”. Contrariando o exemplo de outros membros da comunidade que agem, assumindo o controle de uma situação que julgam nociva ou desgovernada (“meu avô Fernandes decidiu fazer alguma coisa, e entrou para trabalhar com o Ireno, assumindo o posto de vice-capitão...”- Albino, parágrafo 44), Ireno reforça a idéia que Albino dá dele, em sua fala no parágrafo 44: “... O Ireno tinha ficado, na época, no cargo sob as ordens de Rondon... ficou, ficou, mas não fazia reivindicações para nós como deveria e foi deixando a aldeia cada vez mais em dificuldades.”

Apesar de ter capacidade de análise, de percepção da problemática, “... depois, com a pinga vêm as brigas, as mortes...”, o velho capitão não consegue vislumbrar o índio como um agente transformador, mas sim como um mero reprodutor de determinações e decisões alheias. “... o general velho não deixou não... negócio de vender pinga aqui na aldeia... não...”. Diante das declarações de Albino no parágrafo 44, acima relatadas, a crítica que Ireno tece a respeito do desempenho de seus colegas em suas

atribuições de capitães chega a ser irônica: “... *isso não deveria acontecer, mas parece que os capitães estão descuidando disso aí...*”.

Os índios por aqui votam... eu não gosto muito disso, mas os candidatos vêm aqui e pedem ajuda... prometem coisas, mas... os moços votam, eu não... os candidatos vêm aqui, levam a gente para tirar um retratinho, fazem os documentos, dizem que nós somos brasileiros e que temos que votar... Tem uns que não vão... eu não vou... mas tem uns que gostam... (parágrafo 38)

O voto coloca-se como um valor de troca. Ele não é um exercício de cidadania, é uma barganha. Os candidatos fornecem aos índios o título eleitoral, o transporte e alguns gêneros de primeira necessidade. Essa prática é acompanhada por um discurso sedutor, que investe valores nos índios como membros legítimos da nação e como pessoas capazes de fazer valer sua vontade na tomada de decisões. Os mais moços, que ainda não experimentaram o preenchimento desses papéis, aceitam a manipulação; os mais velhos recusam-se a votar “... *os candidatos vêm aqui e pedem ajuda... prometem coisas; mas... os moços votam, eu não... os candidatos vêm aqui, levam a gente para tirar um retratinho, fazem os documentos, dizem que nós somos brasileiros e temos que votar...*”.

Os Guarani-Kaiowá são outro povo, com outras referências, não são brasileiros que pensam e falam como os brasileiros não-índios. Seu estatuto de brasileiros e de fala portuguesa é uma decorrência de sua localização territorial. Eles pertencem à nação Guarani, antes de pertencerem à nação brasileira. É o que parece que Ireneo tenta nos dizer. A forma como ele enuncia determina a interpretação de seu interlocutor, há um controle da comunicação.

Primeiramente ele coloca o voto como algo absolutamente incorporado à sua cultura, com adesão sem restrição por parte de sua comunidade: “*Os índios por aqui votam...*”. Enquanto sujeito, ele opera uma modulação da forma e dos graus de representação do voto em seu discurso, assim como regula a presença do “eu”. Ao dizer: “... *eu não gosto muito disso, mas os candidatos vêm aqui; e pedem ajuda...*”, ele se coloca em um grau relativo de distanciamento, por meio da atenuante “*não gosto muito*” e da adversativa “*mas*”, que não o exclui do programa de manipulação que ela inaugura: “*os candidatos vêm aqui e pedem ajuda... prometem coisas*”. Essa manipulação inicial é, ao mesmo tempo, por *sedução*, pois o destinador (o branco) trabalha com valores modais, fazendo uma imagem positiva do sujeito destinatário (o índio), levando-o a *crer ser* competente para ajudá-lo; e por *tentação*, quando um valor positivo, sabidamente desejado pelo destinatário (“*prometem coisas*”) é oferecido

a ele pelo destinador A *manipulação por tentação*, em geral é exercida por manipuladores do poder. As manipulações que operam com *valores positivos*, levam o destinatário a *querer fazer*, “...os mais moços votam eu não...”, diz Ireno.

A resistência do capitão é potencializada pela reiteração da manipulação “os candidatos vêm aqui, levam a gente para tirar um retratinho, fazem os documentos, dizem que nós somos brasileiros e que temos que votar...”. Ocorre, então, uma doação, com o oferecimento, ao destinatário, dos valores positivos “tirar um retratinho” e “fazer os documentos”, pois ter o título é poder votar; e uma *manipulação por sedução*, quando o destinador faz uma imagem positiva do destinatário, dizendo que os índios são brasileiros e que têm que votar, o que os leva a *querer fazer*. Então, “... Tem uns que não vão... eu não vou... mas tem uns que gostam... “ é o resultado em que se tem sujeitos destinatários que partilham os valores dos brancos, ou pelo menos acreditam naquelas coisas como valor, enquanto outros sujeitos, por não *crer*, não são levados a *querer fazer*. É o caso de Ireno e das pessoas mais velhas da tribo, que possuem sua auto-imagem de índio mais fortemente construída e seus valores culturais mais acentuadamente marcados, o que os leva a resistir às tentações e seduções.

O povo não sabe mais as tradições do índio... eu sei, mas são poucos os que se interessam... sou eu que canto e que benzo as pessoas... quando tem problema de saúde e se é coisa pequena procuramos resolver aqui mesmo, mas se é coisa complicada vamos para a missão... mesmo assim eu canto e rezo... Nascer não se nasce mais em casa, não... agora a mulher tem filho lá na missão... apesar de ter muito índio que é parteiro, mulher e homem também, a gente toda prefere ir lá no hospital... Aqui em casa, nós somos presbiterianos ... desde o tempo da Missão minha gente é da igreja... mas é porque quer, ninguém obriga... Rezamos muito e estamos entregues para Jesus, vamos no culto todo domingo... Agora tem outras igrejas por aqui e sou contra igrejas novas dentro da Reserva... mas isso é coisa de cada um: quem quer vai, né?... Deila, aquela ali, é minha neta, ela tem sete filhos e é ela que trabalha na igreja presbiteriana... é ela que cuida de tudo lá... (parágrafo 39)

As práticas da medicina do branco, ao mesmo tempo em que foram adquirindo credibilidade, acionaram um mecanismo de desqualificação das práticas de cura do índio (reza, canto e benzeção), a ponto de estabelecer-se uma hierarquia entre os casos: casos simples, de menor risco, são resolvidos na reserva, casos graves e partos são encaminhados para a missão. “O povo não sabe mais as tradições do índio... eu sei, mas são poucos os que se interessam... sou eu que canto e que benzo as pessoas... quando tem

problema de saúde e se é coisa pequena procuramos resolver aqui mesmo, mas se é coisa complicada vamos para a missão... mesmo assim eu canto e rezo... Nascer não se nasce mais em casa, não... agora a mulher tem filho lá na missão... apesar de ter muito índio que é parteiro, mulher e homem também, a gente toda prefere ir lá no hospital...”.

Se identidade é um conjunto de características, esta, a forma de cura por meio da reza, canto e benzeção, o Kaiowá já perdeu completamente, incorporando os tratamentos de medicina do branco. Conserva-a apenas como um procedimento performático, completamente esvaziado de fé, à guisa de desencargo de consciência, beirando o mecanicismo inconsciente. A expressão “mesmo assim” em “*Mesmo assim eu canto e rezo*” contém a exata dimensão dessa atitude de descrença de quem realiza algo já ciente de não obter resultados.

A relação entre função mágica e manifestações de superfície, que antes se pautava na característica geradora de sentido da realidade e conseqüentemente desencadeadora das manifestações, sofre uma inversão de direção, ou seja, as manifestações reproduzidas e repetidas perseguem a esmo sua função mágica, seu significado, seu sentido, em busca da identidade de seus próprios atores. A lógica própria da sociedade kaiowá, que contemplava a diferença como um meio de integração entre seus membros, passa a reconhecê-la como meio de segmentação interna e segregação externa.

No quadro de capitão Ireño reproduzido no parágrafo acima, há um esmaecimento da crença nos ritos da tradição kaiowá. A interpretação de Ireño sobre a imagem retratada em seu quadro revela aspectos de sua visão de mundo, que não deixa de ser uma opinião condicionada. No fundo, ele demonstra acreditar que a reprodução do rito impede que ele desapareça, da mesma forma que o resgate de sua credibilidade depende de sua reprodutibilidade. Nesse momento, porém, de contato com valores de outra cultura, o rito perde seu valor absoluto e ganha valores relativos: o canto e a benzeção só têm valor para casos simples ou acompanhados de tratamento médico para casos complicados. O recurso ao ritual é algo “subsidiário”: não basta cantar e rezar, é preciso fazer o tratamento médico.

É notório que o fenômeno da desintegração cultural, enquanto produto de contactos interétnicos, se manifesta, entre outras coisas, através da aceitação paralela de duas ou mais soluções para o mesmo problema, de vários elementos concomitantes com a mesma função, cabendo ao indivíduo de caso em caso decidir-se em favor deste ou daquele. É com relação às doenças e ao seu tratamento que na vida Guaraní tal estado de coisas se releva com especial nitidez. Isto talvez em primeiro lugar por causa da focalização cada vez mais acentuada que a moléstia, real ou

imaginária, vem tendo no espírito Guarani, em consequência, sem dúvida, duma fuga psíquica diante de uma realidade insatisfatória, fruto dum estado de constante frustração. E como os padrões tradicionais da cultura não proporcionam elementos considerados suficientes para se fazer face ao problema assim criado, recorre-se também a outros, de procedência estranha. As idéias sobre ontologia e etiologia das doenças, como sobre métodos de cura, deixam, assim, de constituir um todo integrado, para formarem um conjunto de elementos por assim dizer disparatados. A cultura parece perder até certo ponto uma de suas funções primordiais, a de fornecer ao grupo e aos indivíduos em particular os recursos de controle seguro e satisfatório sobre fenômenos que ultrapassem a simples reação biológica. Idéias, crenças e explicações de diversas origens, e nascidas em contextos culturais de diferentes tipos, chocam-se no espírito dessa pobre gente, produzindo um estado mental de insegurança e às vezes quase de desespero. (SCHADEN, 1984, p. 127-128)

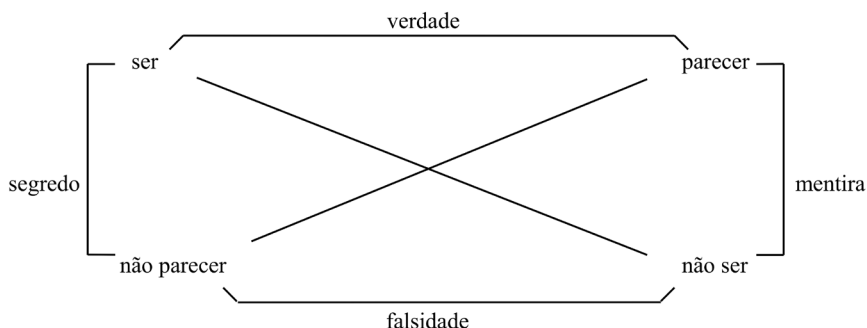
A igreja abre a fenda mais profunda nos valores do Kaiowá porque atinge o âmago, a base de sua cultura e de sua identidade: a fé e a religião. “... *Aqui em casa, nós somos presbiterianos... desde o tempo da Missão minha gente é da igreja... mas é porque quer, ninguém obriga... Rezamos muito e estamos entregues para Jesus, vamos no culto todo domingo... Agora tem outras igrejas por aqui e sou contra igrejas novas dentro da Reserva...*”. Capitão Ireño assume-se a si e aos seus como presbiterianos sem o menor constrangimento, não por acaso logo após ter citado suas rezas e a preferência de todos pelos tratamentos do hospital da missão. “... *desde o tempo da Missão minha gente é da igreja*”.

O tempo da Missão é justamente aquele dos primeiros contatos com o homem branco. Rondon, com sua tarefa de demarcar as terras e instruir os índios em relação aos seus direitos (que nem sabiam que tinham); os homens da erva-mate a travar as primeiras relações de trabalho; a Missão, a praticar caridade, doação, solidariedade. Aí estão alguns dos principais ícones da sociedade branca, a justiça, o trabalho e o amor ao próximo e a Deus, que se estabeleceram como valores inquestionáveis, descrevendo um percurso completo de manipulação. Essa relação entre sujeitos passa a tratar de um outro par actancial: destinador, o branco, que doou valores modais, e o destinatário, o índio, que recebeu esses valores modais e se coloca como sujeito da ação (“... *mas é porque quer, ninguém obriga...*”) que assumiu o *dever* como *querer*.

Se, em Semiótica, toda comunicação é uma manipulação, desde o primeiro contato entre branco e índio vem sendo desenvolvido um ininterrupto programa de ação onde o destinador (branco) desempenha um papel *factitivo*: *fazer - fazer*, ou, mais ainda, *fazer ser*, propondo ao destinatário um contrato, exercendo um *fazer persuasivo*. A fase inicial

da manipulação fiduciária lida com os valores semânticos, o branco faz o índio acreditar nele e em seus valores, colocando-o, numa segunda fase, numa situação de escolha forçada, de obediência, alterando sua competência. “*Rezamos muito e estamos entregues para Jesus, vamos no culto todo domingo...*”. Tal proposta de contrato, em que valores positivos são oferecidos ao destinatário por manipuladores do poder, enquadra-se como *tentação*, levando o manipulado a *querer fazer*, após exercer um *fazer interpretativo*.

Partindo de que, em Semiótica, interpretar significa *modalizar veridictoriamente*, o destinatário, com base nos seus saberes, valores e crenças, avalia o que *parece ser*, o que passa do *parecer* ao *ser*, da *aparência* para a *imanência*.



A modalização *veridictória* incide na relação sujeito-objeto (índio - justiça, trabalho, amor), modificando o objeto e conseqüentemente o sujeito, sobrepondo-se um jogo de modalizações cujo arranjo produz os mais diversos efeitos de sentido. O sujeito patêmico, passional, cuja existência é definida pelos enunciados de estado: *querer ser, ou dever ser; ou saber ser, ou poder ser*, poderia evitar a manipulação se não partilhasse dos mesmos valores do destinador. No entanto, deixa-se manipular na medida em que incorpora totalmente os valores que lhe são propostos, isto é, *crê*. “*Agora tem outras igrejas por aqui e sou contra igreja novas dentro da Reserva...*”.

Ireno não consegue perceber que assim como as igrejas são novas hoje, a Igreja Presbiteriana a que ele se converteu era nova no tempo da Missão. O que percebe menos ainda é o fato de que essa resistência é um valor adquirido juntamente com a conversão religiosa, pois, se assim não fosse, ele já teria resistido por ocasião do contato com a primeira igreja. “*Aqui em casa nós somos presbiterianos... desde o tempo da missão minha gente é da igreja... mas é porque quer, ninguém obriga... Rezamos todo*

domingo... O índio tem as rezas dele... os cantos antigos... O Cristo que deixou ser assim, porque o índio tem o seu jeito de rezar, não pode largar esse negócio...” (parágrafo 43).

Ele está criando uma identidade paralela, sua habilidade em criar esse sincretismo mítico e religioso constitui um prolongamento, uma reedição, e não um questionamento do passado. Conscientemente ou não, voluntariamente ou não, existe uma aceitação do curso das coisas como parte de um inevitável processo histórico, que poderia realizar-se por inumeráveis diferentes maneiras.

Agora a aldeia tem chamado a atenção de muita gente... vêm pessoas de todos os lugares para ver o que está acontecendo por aqui... antes não era assim não... acho que tudo acontece por causa das mortes dos índios... índios estão morrendo... estão se matando... eu não sei dizer porque essa gente faz isso... Quem pode explicar essas mortes? ...é difícil saber por que o índio está se matando... é difícil, viu?... Conheço poucas pessoas que tenham tentado se matar... a gente só fica sabendo depois que acontece a morte... eles avisam uns para os outros, os que querem morrer falam para os amigos e parentes, mas esses ficam quietos... Na minha família houve um caso desse tipo de morte... faz tempo, bastante tempo que um filho meu quis morrer... tudo aconteceu por causa de uma briga...ele saiu, se desentendeu e depois se matou... foi o tal da faca.... (parágrafo 40)

O velho cacique demonstra possuir um referencial diferente, calcado nas referências guaranis. O que ele julga não precisar ser dito não é dito. O que é dito é necessariamente interpretativo; logo, para ser compreendido é preciso deter os elementos de seu código de representação.

É de supor-se que ele buscasse um conjunto de referenciais comuns que facilitasse tanto a sua fala quanto a compreensão que o interlocutor teria dela. Isso parece muito claro quando ele afirma que Cristo disse que o mundo vai acabar no ano 2000. Bem, Cristo não disse isso. O fim do mundo é uma visão Guarani. Eles pensam que o mundo vai acabar de novo, como já acabou uma vez. E vai ser de novo por inundações, agora acrescentadas do fogo. Eles sonham com isso e falam sobre isso o tempo todo. Suas histórias do passado contam isso. Não foi Cristo quem falou, Cristo é só uma tradução de referências, para tornar seu discurso compreensível ao homem branco. (FERREIRA NETO, 1997, p. 11)

Seu código de representação da realidade não é compatível com o conjunto de problemas que foram gerados pelo confronto cultural, não lhe permitindo reconhecê-los. É o que comprova o conteúdo de todo o parágrafo 40.

Nem quando seu próprio filho se suicidou Ireno pareceu preocupado com o surto de suicídios. Tanto que, no parágrafo 30, quando menciona a

morte do filho, cita-a apenas como “*morreu por facada*”, não revelando o fato de ter sido auto-provocada. A revelação aparece nesse parágrafo quando ele diz: “... *Na minha família houve um caso desse tipo de morte... faz tempo, bastante tempo que um filho meu quis morrer... tudo aconteceu por causa de uma briga... ele saiu, se desentendeu e depois se matou... foi o tal da faca...*”. O fato apareceu no discurso quase que por acaso, dado a conhecer da maneira como se apresentam as coisas corriqueiras e banais. Não houve um modo discursivo que desse ao fato as proporções do trágico, do inexorável. Da maneira como capitão Ireño tece seus comentários a respeito do surto de suicídios, percebe-se que sua ótica é bastante diferente da do branco. Não parece revelar grande preocupação com o fato.

“...*vêm pessoas de todos os lugares para ver o que está acontecendo por aqui antes não era assim... acho que tudo acontece por causa das mortes dos índios...*” (parágrafo 40). Ao iniciar o parágrafo, Ireño deixa claro que a preocupação maior é por parte dos brancos, algo que ele é incapaz de assimilar porque vem de fora para dentro. No final do parágrafo, encerrando seu comentário a respeito de suicídio, cuja brevidade é outro índice da pouca importância que esse tipo de morte tem entre os Kaiowá, o velho cacique menciona seu filho como um dos poucos casos que conhece ligado ao assunto.

A aparente indiferença (ótica branca) em relação a ato tão chocante (ótica branca também) e a maneira simples com que cita o seu próprio filho como exemplo, levam-nos a crer que o suicídio, para o Kaiowá, é uma opção, não de modo de morrer, mas de tempo de morrer. Para o branco, vida é um valor absoluto, para o índio, vida é um valor relativo, seu referencial de existência é fortemente marcado por etapas bem delimitadas, das quais a vida na terra faz parte como uma delas. Dessa forma, o suicídio é apenas o acionamento de sua transferência para outra etapa, é a manifestação de sua opção por outra forma de existência e de sua negação de um modo de existir inaceitável.

Índio não tem medo de morrer... ele tem lugar certo para onde ir, tem um caminho já feito por Deus... índio não briga com Deus e ele é que sabe para onde o índio vai depois que morre... Depois que morre a gente fica viajando até chegar no céu, e nessa viagem tem muitos perigos... até chegar o fim do mundo, o índio que morreu fica por aí e se não tomar cuidado, pode até se perder.. é uma caminhada, mas o índio morto sempre chega onde tem que chegar.... (parágrafo 41)

O parágrafo 41 é essencial para a compreensão da visão que o Kaiowá tem da morte e, conseqüentemente, do ato do suicídio. As revelações feitas aqui por Ireño explicam a incompreensível (aos olhos do branco) naturalidade - e até, de certo modo, indiferença - com que os Guarani vêm

a morte, especialmente a morte auto-provocada. Ao dizer: “*Índio não tem medo de morrer...*”, a omissão do artigo antes do substantivo “índio” estende a postura natural diante da morte a todo e qualquer índio, o que conota ser um forte componente cultural. Tais conjecturas são comprovadas pelas palavras de Schaden:

A morte, convém frisá-lo, não entrou no mundo porque os antepassados se tivessem tornado culposos por um motivo ou por outro. Ela se liga à própria natureza da existência humana, ao destino do homem. Nem por isso deixa de constituir problema para a inteligência do Guarani. A mitologia, é bem verdade, o resolve facilmente através da fórmula eficaz do precedente mítico, mil vezes experimentada. A morte é um fato, um acontecimento que se repete, como simples episódio, na existência de cada um de nós e que, como tudo o que se desenrola em forma de cadeia, se “explica” por meio de determinação do ponto de partida. (1974, p. 130).

Para o Kaiowá a morte não é o final do ciclo, para ele a morte é a passagem para uma nova etapa, que, muito longe de ser encarada com medo, inerente ao instinto de preservação do ser humano, é desejada, sob o ponto de vista religioso, por ser mais um passo em direção ao encontro da “Terra sem Males”, um lugar mítico perseguido pelo povo guarani, onde a existência atingiria sua plenitude. “... *ele tem lugar certo para onde ir, tem um caminho já feito por Deus...*”, confirma Ireneo.

De modo inequívoco resulta de tudo isso que a morte não equivale necessariamente à destruição. Já sabemos que o falecido continua a viver e, entre os *Ñandeva*, pode até renascer. A morte, como simples acontecimento, como coisa que pode dar-se com qualquer pessoa, não faz em geral periclitar a sua coexistência real. Não há, por isso, necessidade de nenhuma acrobacia mental para se afirmar que *Ñanderu* (Deus) morreu e a ele referir-se como estando vivo no céu. (SCHADEN, 1974, p. 131)

A relação do homem com a morte e com Deus, revelada na cultura guarani, apresenta-se diametralmente oposta à relação que o homem branco tem com os elementos de ordem filosófico-religiosa. A proximidade e a confiança que se depreende do enunciado de Ireneo, “*índio não briga com Deus e ele é que sabe para onde o índio vai depois que morre...*”, constituem aparato semântico para uma interpretação mais bem focada do que o enunciatário branco, segundo sua escala de valores, nomearia como conformismo e passividade do índio. Toda essa construção cultural mitológica, alicerçada pela fé, dá ao índio Guarani Kaiowá confiança e serenidade para enfrentar todas as vicissitudes decorrentes do contato intercultural. O aparente alheamento do Kaiowá em relação a toda a problematização a respeito do alto índice de mortes e suas circunstâncias,

proposta e engendradora pela construção de mundo da cultura branca, na verdade é um posicionamento firme no interior de sua própria construção de mundo, que lhe proporciona uma atitude refratária às influências:

Diante da morte o Guaraní tem atitude ambivalente, cujas raízes se encontram no misticismo da religião tribal. De um lado, temos naturalmente o medo instintivo e muito humano da morte, responsável, entre outras coisas, pela existência de rezas especiais para afastar o perigo da morte próxima. Do outro, o desejo profundamente religioso de morrer, comparável talvez à tanatomania dos Eskimó. Observa-se de fato entre os Guaraní que o indivíduo morre pelo desejo de ir para o Além, simplesmente por acreditar que deve morrer, não em virtude de uma profecia, mas sobre a base de suas vivências pessoais. Foi o que se passou com *Ñanderú Bastião* do Araribá, que um belo dia se deitou no jirau de sua casa, recusando todo e qualquer alimento, e não pensando em outra coisa senão na reunião com os deuses. Daí a duas ou três semanas foi levado ao cemitério. (SCHADEN, 1974, p. 130-131)

O ato de *Ñanderu Bastião* ilustra bem esse ato volitivo em relação à morte, a precipitação da passagem entre as etapas vida e morte. O suicídio é simplesmente um outro jeito de realizar essa passagem, contudo para o branco ele tem uma conotação mais abrangente, acintosa e agressiva, bastante diferente do sentido de sublimação que o procedimento de *Ñanderu Bastião* encerra. Para o Kaiowá, tanto uma forma de morte auto-provocada (deixar de se alimentar), quanto outra (enforçar-se, esfaquear-se) são realização da vontade de morrer e não suicídio. Tanto que Ireno, no parágrafo anterior, ao referir-se à morte de seu filho, emprega uma perífrase (“*esse tipo de morte*”) em lugar da palavra *suicídio*, principalmente porque esse vocábulo da língua portuguesa nem tem correspondente na língua guarani. O velho capitão enuncia: “... *faz tempo, bastante tempo que um filho meu quis morrer...*”, confirmando essa atitude deliberativa entre morrer e continuar vivendo.

Se há rezas para suplicar vida longa, há-as também para pedir a morte. Tal se encontra pelo menos entre os Kayová, onde essas rezas se chamam *oñegupi*: a palavra indica a subida da alma para o Céu com o fim de apresentar a súplica. Entre os Kayová, aliás, a maioria ou pelos menos grande parte das rezas tem a finalidade de obter a visão do Kéy, ou seja, do deus solar Paí Kuaráry. E basta, dizem, que alguém tenha tido uma vez a graça de ver o Kéy para que não tarde a morrer, levado pelo desejo de vê-lo sempre. (SCHADEN, 1974, p. 131)

A confiança é tamanha no que vai acontecer depois da morte, que Ireno faz suas afirmações sem o uso de marcadores do tipo “eu acho”, “eu penso”, “nós acreditamos”. Ele afirma categoricamente: “... *Depois que*

morre a gente fica viajando até chegar no céu, e nessa viagem tem muitos perigos...”

Como tantas outras religiões, a dos Guaraní, em suas diversas modalidades, fornece aos crentes a esperança de reverem no Além os entes falecidos. A isto se liga o uso de se enterrarem os mortos em posição deitada, com os pés para o nascente, ‘para o espírito encontrar o caminho do sol’ (Capitão Alberto). Na realidade trata-se de ida para o yv’y mará ey, o Paraíso mítico dos Guaraní, que muitos acreditam estar situado na direção do leste. Segundo a explicação de Marçal, a viagem dos mortos para a Terra sem Males se realizaria pouco antes de ser destruído o mundo, que será presa do fogo. (SCHADEN, 1974, p. 135)

Se por um lado existe a certeza em relação ao lugar e aos acontecimentos, por outro lado não existe exatidão em relação ao tempo em que os acontecimentos se realizarão, sendo nomeado imprecisamente como: *“até chegar o fim do mundo”*. Nesse período de espera, *“o índio fica por aí e se não tomar cuidado, pode até se perder...”*

E, como não poderia deixar de ser, as práticas refletem de alguma forma as idéias relativas ao destino da alma do defunto. Sobre a sepultura acendem - Mbüa, Ñandéva e Kayová - pequena fogueira, pelo menos na noite após o enterro. Dizem os Kayová que o fazem para a alma encontrar o caminho para o Além, usança que poderia ser tomada como reinterpretação, em termos indígenas, de prática originariamente cristã, se não fossem, como testemunhos em contrário, os informes contidos em fontes antigas relativas a outros Tupí-Guaraní. Das três recomendações que os Tupinambás faziam aos mortos, a primeira era a de não deixarem apagar o fogo (d’Evreux, 1929, p. 167). Também outras tribos afins acreditavam na necessidade de iluminação para a alma fazer a perigosa viagem para o Além e não se perder nas regiões escuras que lhe cumpre atravessar. (SCHADEN, 1974, p. 133) ... é uma caminhada, mas o morto sempre chega onde tem que chegar....

Hoje o problema é outro, é coisa diferente, pois quem morre são os rapazes... são os novos... é gente que ainda nem casou... ouvi dizer que tem mais de cento e sessenta pessoas da Reserva que já tentaram se matar... Não sei por que é que isso acontece... será que não é por causa do fim do mundo?... Cristo disse que o mundo vai acabar no ano 2000... já está quase no fim, não está?... quantos anos faltam?... nove é pouco tempo para acabar o mundo... Vai ver que já começou... vai ver que os índios estão preocupados com isso... É só Deus que sabe se o mundo vai acabar... é Deus que sabe... Quando eu penso no fim do mundo, fico muito sentido... porque tem muitos que nasceram da madeira aí... e tem gente branca... Se chegar no ano 2000 e Jesus resolver que o mundo tem que acabar... vamos ver... porque ele é o único que manda... o que ele resolver, aí já está pronto.... (parágrafo 42)

O final da fala de Ireño é uma meta-representação do estado de deterioração em que se encontra sua cultura. Quando é convidado a refletir sobre a condição de seu povo e as causas de tantos suicídios, seus argumentos se diluem num mar de evasivas sem muito nexos. Num misto de ingenuidade e ironia, o capitão devolve, sem dizer obrigado, todas as explicações e justificativas que lhe emprestaram durante tanto tempo. Certamente não tinha encontrado ocasião mais oportuna “... *ouvi dizer que tem mais de cento e sessenta pessoas da Reserva que já tentaram se matar... Não sei por que é que isso acontece... será que não é por causa do fim do mundo?... Cristo disse que o mundo vai acabar no ano 2000... já está quase no fim, não está?... quantos anos faltam?... nove é pouco tempo para acabar o mundo... Vai ver que já começou... vai ver que os índios estão preocupados com isso...*”.

A cultura parece perder até certo ponto uma de suas funções primordiais, a de fornecer ao grupo e aos indivíduos em particular os recursos de controle seguro e satisfatório sobre fenômenos que ultrapassem a simples reação biológica. Idéias, crenças e explicações de diversas origens, e nascidas em contextos culturais de diferentes tipos, chocam-se no espírito dessa pobre gente, produzindo um estado mental de insegurança e às vezes quase de desespero. (SCHADEN, 1974, p. 128)

A essa altura, o processo de amadurecimento espiritual, que levava a um estado de sublimação, capaz de levar o indivíduo a deliberar pelo momento adequado de morrer, como foi o caso de Ñanderu Bastião, é atropelado por outros arranjos passionais, que precipitam o ato e, conseqüentemente, o período em que poderia ocorrer. Então “*quem morre são os rapazes... são os novos... é gente que ainda nem casou...*”. Ireño então admite que o problema é outro, é coisa diferente, pois quem morre “*São os rapazes... são os novos... é gente que ainda nem casou ainda*”, pois não se trata de ter ou “*não ter medo de morrer*”, de ter ou não “*ter lugar certo para onde ir*”, de ficar ou não “*viajando até chegar no céu*”. Essas coisas parece não serem levadas em conta porque não são mencionadas nos relatos das mortes. O que se leva em conta são as circunstâncias imediatamente anteriores ao ato, como brigas (“... *Faz tempo, bastante tempo que um filho meu quis morrer... tudo aconteceu por causa de uma briga... ele saiu, se desentendeu e depois se matou...*” - parágrafo 40), embriaguês (“*todo mundo estava com álcool na cabeça na hora de praticar o suicídio...*” Albino, parágrafo 29), contrariedade (“*o pai a entregou a um rapaz que ele gostava... então, ela ficou aborrecida porque não queria se casar... ficou aborrecida, saiu de casa e se enforcou sem ninguém ver...*” - Albino, parágrafo 29), frustrações

“Atualmente tem muito rapaz e moça se suicidando... isso é resultado da falta de recurso e de futuro” - Albino, parágrafo 30).

A seguir Ireneo menciona a incógnita a respeito do tempo em que o mundo acabará, com pesar em relação aos que estiverem sobre a face da Terra e tiverem sido igualmente exterminados. A forma como ele enuncia é semelhante à do falante branco que tem a língua portuguesa como língua materna, atribuindo a Deus o conhecimento ou a informação a respeito de algo que ninguém mais pode saber. *“É só Deus que sabe se o mundo vai acabar... é Deus que sabe... Quando eu penso no fim do mundo, fico muito sentido... porque tem muitos que nasceram da madeira aí... e tem gente branca...”*.

...o Guaraní conhece uma segunda categoria de morte - e esta ele teme. Não a explica de maneira satisfatória, mas diz tratar-se de aniquilação total. É a “morte da alma” que ameaça não somente o falecido em sua perigosa caminhada para o Além, mas também os infelizes que se encontram sobre a Terra quando esta for destruída. No dia em que sobrevier o grande cataclismo, não haverá quem possa fugir. (SCHADEN, 1974, p. 131).

Na seqüência da fala de Ireneo, já concluindo o parágrafo, alguns termos surgem denunciando forte influência cristã. São eles: a suposta delimitação bíblica do final dos tempos, *“Se chegar o ano 2000”*; e o nome “Jesus”, estritamente pertencente à fé cristã, *“e Jesus resolver que o mundo vai acabar...”*.

Ñanderú Kañinguéra ombo ypy, a destruição de Deus é que deu a origem”, isto é, a sua morte é a origem de nossa morte. Deus surgiu com a finalidade de morrer. Não é preciso grande perspicácia para se descobrir que nessas frases há qualquer coisa dos ensinamentos ministrados pelos padres Jesuítas no século XVII. Mas a doutrina da morte de Cristo se tornou pagã; sofreu reinterpretação, para adaptar-se à concepção de mundo guaranítica. (SCHADEN, 1974, p. 130)

Na conclusão do parágrafo, Ireneo enuncia: *“vamos ver...”*, que poderia conotar dúvida à espera de comprovação, mas tem o sentido de aguardo de realização, finalizando com expressões marcadamente doutrinárias: *“... porque ele é o único que manda... o que ele, resolver, aí já está pronto...”*.

O índio tem as rezas dele... os cantos antigos... O Cristo que deixou ser assim, porque o índio tem o seu jeito de rezar, não pode largar esse negócio... Com gente branca, é a mesma coisa... Isso o general Rondon falou também, né... o índio não pode deixar das coisas antigas... o Deus deixou o índio pôr o milho assim cada noite... depois disse que era para

cantar... Quando é gente branco, já é uma outra coisa... violino, sanfona... fazendo baile, plantando outras coisas também... isso é coisa de branco... Mas o índio puro, tanto o guarani como o kaiowá têm que ir mesmo com o Deus, porque ele vai aconselhar o índio... não gostamos de brigar... não podemos brigar com Deus... nem com índio.... (parágrafo 43)

A diferença apresenta-se como o produto de um processo de assimilação por parte do grupo dominado, e de um processo de exclusão por parte do grupo dominante. A preocupação do grupo dominado em manter sua unidade, sua pureza étnica, concentra-se na manutenção das manifestações como rituais religiosos, língua falada e outros hábitos de seu modo de vida. Essa resistência, que por um lado nega a assimilação, por outro carrega uma alta dose de tolerância, centrada na grande disparidade de superfície (manifestações materiais), deixando a assimilação penetrar no seu nível mais profundo, onde repousa sua fundamental diferença: o seu próprio saber, base de toda referência e significação das manifestações de superfície. Ocorre, então, uma reprodução dos hábitos e atitudes notadamente desreferencializada, totalmente marcada pela artificialidade causada pela perda do referente. São significantes sem significado, em que os mais velhos não crêem e de que os mais novos se envergonham.

Nesse conglomerado de configurações, a apropriação discursiva chega às raias da paráfrase. O que temos na relação entre essas falas é uma colagem, onde Ireno reúne nos dois parágrafos elementos diversos encontráveis no cotidiano para configurar o aspecto mais sagrado de seu (?) modo de ser. Ele apropria-se de instituições produzidas pela cultura do mundo ocidental e utiliza-as como objetos de barganha. Foi assim que sua neta Deila, que tem sete filhos, foi trabalhar na igreja presbiteriana, cuidar de tudo lá. De maneira diferente, por ser de ordem moral e não uma troca material por um salário, como é o caso da neta, Ireno toma o nome de Cristo, atribui-lhe as responsabilidades sobre o curso e o atual estado das coisas. *“O Cristo que deixou ser assim, porque o índio tem o seu jeito de rezar, não pode largar esse negócio...”*

Valores são sobrepostos desordenadamente, formando uma crosta de significação. Outros são pinçados e deslocados à conveniência da apropriação que Ireno deseja fazer, ora para construir sua existência semântica, ora para restaurá-la, mais intuitiva que conscientemente, como preenchimento de um papel enunciativo. A existência semântica, nesse momento, adquire a função de máscara: uma representação estilizada de um sujeito de ficção, um resguardo habilmente empregado na arena onde se desenvolvem as lutas de classe (BAKHTIN).

As máscaras são várias e se sobrepõem: ora e o cacique experiente, a autoridade máxima; cheia de sabedoria, *“Nasci aqui faz 92 anos... tempo,*

não?... logo vou fazer 93... é muita vida... Meu nome é Ireño Isnard, sou filho de família mais velha dos índios deste povo... minha gente toda é deste pedaço, 'somos da terra' como se diz por aqui..." (parágrafo 1); ora é o índio comum, completamente destituído de capacidade de análise, "... índios estão morrendo... estão se matando... eu não sei dizer por que essa gente faz isso... Quem pode explicar essas mortes?... é difícil saber por que o índio está se matando... é difícil viu?" (parágrafo 40); ora é o índio objetivo, acusador das intromissões, "Tirando o índio, ainda tem outros que mandam aqui... o chefe do Posto da Funai, o pessoal de fora da polícia federal, o prefeito, as pessoas da missão..." (parágrafo 7); ora é docemente agradecido, ainda que indisfarçavelmente artificial, "... todos querendo ajudar a aldeia..." (parágrafo 7); ora mostra a vida harmoniosa e auto-suficiente: "Aqui a gente trabalha em família... todos ajudam um pouco e não precisam de nada de fora..." (parágrafo 33); ora revela a vida de conflito e dependência, "...tem índio agredindo outro... Agora mesmo soubemos que deram facada em dois índios..." (parágrafo 35); "... hoje precisamos do branco e da cidade para tudo..."(parágrafo 12). Acumuladas como numa pilha, as máscaras vão-se moldando em cadeia, cuja sobreposição compromete os contornos da identidade.

Fiz de mim o que não soube, /E o que podia fazer de mim não o fiz. /O dominó que vesti era errado. /Conheceram-se logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me. /Quando quis tirar a máscara, Estava pegada à cara./Quando a tirei e me vi ao espelho./Já tinha envelhecido./Estava bêbado, já não sabia vestir o dominó que não tinha tirado./ Deitei fora a máscara e dormi no vestiário./Como um cão tolerado pela gerência/ Por ser inofensivo/ E vou escrever esta história para provar que sou sublime. (PESSOA, 1980, p. 259)

O trecho do poema "Tabacaria", de Fernando Pessoa, pode metaforizar essa transposição de imagens, revelando suas armadilhas. O próprio poeta persegue, no campo minado de seus poemas, uma pessoa que ele nunca conheceu. Encontrou sombras, pressentimentos de sujeito a quem, insatisfeito, ele denominou Ricardo, Álvaro, Alberto.

A apropriação, que vem estendendo-se desde o primeiro contato travado entre duas culturas, parece ter desenvolvido um processo evolutivo tal, que a enunciação, cuja apropriação a princípio consistia em mera reprodução, passou a ser discurso como produto do ato individual do sujeito de colocar a língua em funcionamento (BENVENISTE, 1988, p. 81). Tudo se configura como uma *assemblage* (reunião, ajuntamento). Mais do que reproduzir, o índio seleciona, guinda símbolos do cotidiano e agrupa isto sobre um suporte. É uma forma velada (talvez inconsciente) de tecer sua

crítica, de retratar sua ideologia. Seu discurso é um campo sobre o qual objetos do dia-a-dia convertem-se em símbolos, onde se tem elementos que vão marcar sua situação (de sujeito) em relação ao espaço e ao tempo.

O que caracteriza a apropriação é a dessacralização. “*Cristo disse que o mundo vai acabar no ano 2000... já está quase no fim, não está?*” (parágrafo 42). Há uma reificação do discurso, um modo de transformar o discurso do outro em simples objeto para realizar o seu próprio “... *O Cristo que deixou ser assim...*” (parágrafo 43). Ao empregar o artigo antes da palavra Cristo, Ireneo está se apropriando de um signo cultural e valendo-se dele como signo lingüístico. A apropriação oscila entre os eixos de similaridades e diferenças, ocorrendo desde pequenos desvios toleráveis à inversão total de significados. O apropriador insere-se naquilo que é apropriado, devora o discurso, deixa suas marcas, tem força crítica. Não é uma reprodução, é uma produção, uma co-autoria. Um típico exemplo é a apropriação ideológica em relação à religião. Ao comentar o curso dos acontecimentos e os suicídios, Ireneo tenta fazer crer que tudo não passa de ser a execução da vontade de Deus (“o” Deus, como diz ele). Na verdade, o capitão transfere sua comunidade para um outro cenário, onde os personagens de seu tempo ficam figurados em uma inaceitável atualidade. E, se alguns elementos de seu conjunto de características próprias (identidade) conseguem despontar aqui e ali, é porque ela não está totalmente perdida no sentido de privação, mas sim no sentido de desorientação, de instabilidade. Ela está por aí, em algum lugar, rondando, demarcando seu território na “arena das lutas de classe”. É uma fê parafrásica por excelência. Há um paradigma a ser seguido. “O” Cristo é uma reedição de Nänderu e Nändesi. Onde se lia “O sol e a lua”, leia-se Adão e Eva. E aí, evidentemente, o índio ocupará também o espaço do índio tradicional, alguém miticamente já instalado na história.

Analogamente, o suicídio é um acontecimento que também provocou essa interferência no cotidiano. É uma atitude extremada, um ato absolutamente radical, um gesto autofágico, cujo apetite pertence à coisa devorada. Ao agir assim, o índio não está apenas acrescentando mais uma atitude ao rol interminável de reproduções, mas atendendo ao íntimo compêlimento em busca de uma des-repressão, que a absorção parasita de valores desencadeia. É como se todo o processo de apropriação tivesse como resultado uma atitude de rompimento por parte do “*apropriador - apropriado*”, tão bem metaforizada pela corda e a garganta (região onde a fala se articula e onde os índios acreditam alojar-se a alma). “... *só deixo esta terrinha quando Deus me chamar, quando a minha fala não sair mais, quando ela morrer...*” (parágrafo 2). Para o índio, a voz é a representação física da alma. Quando uma pessoa morre, não fala mais, sua alma já se foi.

O mundo está muito velho... está na hora deste mundo acabar e começar tudo outra vez... vai começar tudo, tudo outra vez... eu estou muito sentido porque o mundo vai acabar e ainda tem muita gente nova... eu sei que vai ser no dia marcado.... (parágrafo 44)

Há uma espécie de desistência na voz de Ireneo, afinal classifica-se de velho aquilo que já não desempenha bem sua função, ou não tem mais utilidade, então se justifica a “incompetência” da pessoa ou do objeto pela sua condição de velho. Dizer que alguma coisa “está muito velha”, é dizer que ela já teve bom funcionamento, é dizer que ela já teve utilidade, mas não tem mais; enfim, é dizer que ela já não se presta a desempenhar as funções que lhe cabiam por natureza. Esse conceito não se restringe aos utensílios ou objetos e aparelhos com funções determinadas. Até uma flor, quando se diz que está muito velha, é porque já não perfuma mais, não enfeita mais, porque é isso que se espera dela, porque a representação que se tem do mundo natural passa pelo investimento de finalidade nas coisas, que consiste nessa espera.

Às vezes, em dias de luz perfeita e exata,/Em que as cousas têm toda a realidade que podem ter,/Pergunto a mim próprio devagar/Por que sequer atribuo eu/Beleza às cousas./Uma flor acaso tem beleza?/Tem beleza acaso um fruto?/Não: têm cor e forma/ E existência apenas./A beleza é o nome de qualquer coisa que não existe/Que eu dou às cousas em troca do agrado que me dão./Não significa nada./Então por que digo eu das cousas: são belas?/ Sim, mesmo a mim, que vivo só de viver,/Invisíveis, vêm ter comigo as mentiras dos homens/Perante as cousas,/Perante as cousas que simplesmente existem./Que difícil ser próprio e não ver senão o visível! (PESSOA, 1980, p. 153-154).

Em “*O mundo está muito velho...*”, Ireneo chama o mundo de “incompetente”, de incapaz de proporcionar aos índios o que estes esperam dele. Depois ele diz que “... *está na hora deste mundo acabar*”. Ao dizer isso, ele ratifica que o mundo não tem mais finalidade, que já proporcionou tudo o que podia proporcionar. Ao enunciar, porém, “*e começar tudo outra vez...*”, estabelece um novo sentido à necessidade do mundo acabar: ele deve acabar porque está errado, deve “*começar tudo outra vez*” porque não chegou a proporcionar aquilo que se esperava dele e é preciso fazer uma nova tentativa “... *vai começar tudo, tudo outra vez...*” é o enunciado que contém, por meio da repetição do pronome indefinido *tudo*, uma crítica ao mundo atual. O pronome repetido tem uma denotação de que *nada* pode ser reaproveitado no novo mundo, conseqüentemente porque *nada*, absolutamente, está bom no mundo de agora. Toda essa representação que

Ireno faz do seu conceito do mundo pode ser ideologicamente explicada pelas seguintes observações de Schaden:

Mas parece que em nenhuma tribo essa tradição mítica chegou a ter o lugar que lhe coube entre os Guaraní, em cuja religião veio ocupar posição central mormente em virtude da maneira por que se ligou com o mito da destruição do mundo no futuro. - Nem por isso parece justificar-se a opinião, por mim emitida em trabalho anterior (SCHADEN, 1946, p. 112), de que a religião Guaraní se caracteriza como 'religião do desespero'. Como todas as religiões, também ela visa enfim a dar aos fiéis um recurso para a superação psíquica da morte e para a solução de outros problemas que afligem a existência humana. A singular combinação de terror com esperança de salvação à última hora é que se afigura como traço tipicamente Guaraní, fruto, provavelmente, de semente jesuítica lançada no solo fértil das idéias tradicionais indígenas. (1974, p. 177-178)

A destruição faz parte da representação do mundo guarani, o mistério em relação ao tempo em que isso acontecerá faz com que o índio viva com a idéia da iminência de o mundo se acabar. Isso gera uma predisposição a considerar qualquer situação ou circunstância motivo para que o cataclismo aconteça, o que faz essa postura desesperada. Por outro lado, existe uma compensadora concepção de que uma nova forma de existência sobrevém ao final de tudo, que é uma forma de criar um suporte ideológico que torne o índio capaz de atravessar as vicissitudes e agruras da existência. Quando Ireno diz “... *eu estou muito sentido por que o mundo vai acabar e ainda tem muita gente nova...*”, há uma declaração de existência de um estado passional expresso por ele como “*estou muito sentido*”.

Ao revelar a causa desse estado, demonstra acreditar na proximidade do fim do mundo, pois se preocupa com as pessoas novas que morrerão com o cataclismo, afinal “*gente nova*” sempre existiu e em outro tempo anterior qualquer nunca houve essa preocupação em relação a ela. A crença no final do mundo sempre existiu, entretanto somente a iminência de sua realização é capaz de provocar essas preocupações secundárias como o destino das pessoas novas. Depois Ireno tenta confirmar a firmeza de sua afirmação: “...*eu sei que vai ser no dia marcado...*”, contudo, apesar do esforço em comunicar a certeza por meio do “eu” explícito, marcando a presença do enunciador, mais o verbo saber, que conota domínio e segurança sobre a informação, a afirmação “*vai ser no dia marcado*” contém uma exatidão apenas aparente, pois sem precisar esse dia, a incógnita a respeito do tempo em que tudo ocorrerá permanece.

Enquanto o mundo não acabar, a gente morre deste mundo, mas não vai para outro... a gente vai para outro lugar esperar o fim do mundo... lá não tem coisa ruim e todo mundo é bom... Quando o índio morre coloca roupa, calçado, dinheiro junto ao corpo do morto para ele poder usar na viagem... Essa viagem é longa, porque ele fica esperando o outro mundo, melhor do que esse, que virá quando chegar a hora... e como agora tem muita gente neste, é preciso acabar para começar outro... A hora está marcada.... (parágrafo 45)

Os confrontos culturais permitem divisar um pró-estilo e um contra-estilo no modo de ser dos indivíduos, que representam o jogo de resistência e preservação que se estabelece nos contatos. Eles também absorvem os valores, no entanto em seu interior estes se alojam como óleo e água. Seu discurso é totalmente marcado, quer no nível da superfície, em seus aspectos fonéticos (forte sotaque), quer no nível mais profundo, semântico e ideológico. Mais especificamente no confronto cultural índio-branco, especialmente entre índios kaiowá e não-índios da região de Dourados, o discurso do índio traz essas marcas, pois ele manipula, junta, faz uma colagem do discurso alheio, colocando os significados de cabeça para baixo.

Com o contato intercultural, a reprodução proporciona ao homem uma situação completamente nova. Devolvendo-lhe seus próprios hábitos modificados, o confronto com novas manifestações descortina-lhe um mundo novo e ao mesmo tempo familiar, em que ele estava mergulhado e ao qual se misturava e confundia como elemento. Especialmente na cultura kaiowá, o homem é colocado em situação de igualdade com outros elementos, como por exemplo, a terra; ou em situação de inferioridade, em relação aos deuses. Repentinamente, esse homem kaiowá é revestido de valores e é levado a crer-se um sujeito agente. Conceitos e costumes completamente díspares passam a disputar a orientação de seu processo histórico. A reprodução mesclada atingiu tal proporção que levou o homem a profundas transformações, como reconquistar seu próprio lugar no interior de sua cultura e conquistar um lugar próprio na cultura do homem branco.

O confronto estabeleceu um eixo *parafrásico* entre as duas culturas. A cultura do índio passou a ser a cultura da reprodução, da imitação, submetida a um discurso autoritário, a um código rígido. Os índios deixaram de ser eles mesmos, para tentarem ser brancos. Além do eixo, o confronto estabeleceu uma relação política autoritária, com uma roupagem paternalista e democrática. Com efeito, o deslocamento da propriedade da enunciação, a posição cambiante dos donos do discurso, a possibilidade de cada criador manipular o real do enunciado segundo sua própria visão de

realidade, conduzem-nos a esse raciocínio. Ligar apropriação e paródia à decadência faz parte também dessa linha.

A decadência pode ser considerada uma meta-representação, através de valores negativos, de uma metamorfose, de uma transformação. Como conseqüência natural de um ciclo, guardando em suas instâncias a revelação de algo novo, ela possibilita um descortinamento pelo processo de desconstrução das coisas, é a morte de uma concepção antiga que prenuncia o surgimento de outra nova “... *é preciso acabar para começar outro...*” Ireneo parece ter essa consciência lúcida a respeito da situação de decadência. Mas não a tem. O que ele tem é a pieguice do discurso branco, principalmente o religioso, que prega à exaustão o conformismo (ou até a satisfação) com uma condição desfavorável mediante a perspectiva de um porvir compensador: “*Felizes os pobres e oprimidos porque deles será o reino dos céus*”, ou ainda: “*Os índios estão assim porque esta é a vontade de Deus.*”

De qualquer forma, quer seja por auto-comiseração, quer seja por visão filosófica, o que ocorre é que os índios vivenciam, antecipada e virtualmente uma existência ideal, prática que ameniza, como um ópio, o sofrimento da dura realidade, e cujo caminho a morte auto-provocada pode encurtar.

Se por um lado não consegue inserir em seu universo de representação tantas situações novas, é perfeitamente capaz de sentir na pele o desconforto causado por elas. A solução de tudo é um porvir redentor, que não exige participação efetiva com atitudes e cujo passaporte é o sofrimento passivo. Basta esperar.

É Cristo que manda no mundo... é ele que resolve as coisas... nós estamos de passagem por aqui... de passagem... um dia a gente volta... foi Jesus que disse... vai chegar uma hora em que todos vão falar a mesma língua e então não vai haver diferença entre índio e branco... um dia todos vão se entender... vai ter um fogo e a gente vai se encontrar na paz!... é para isso que a gente morre... Vai surgir outro mundo, um mundo novo, com terra nova... Todos vão falar a mesma língua: índios e brancos... todos vão falar a língua de Jesus Cristo... então, todos vão ficar muito bem.... (parágrafo 46)

Ireneo inaugura o último parágrafo de sua fala delegando plenos poderes a “Cristo”: “*É Cristo que manda no mundo...*”. Dizer que “... *é ele que resolve as coisas...*” é uma forma de conformismo em relação ao estado e ao destino das coisas, posição que camufla a incompetência dos sujeitos índios de traçar o curso dos acontecimentos e os coloca como objetos, como algo manejável no espaço e no tempo: “... *nós estamos de passagem por aqui... de passagem... um dia a gente volta... foi Jesus que disse...*”.

A partir da instalação do outro como sujeito do fazer, surge uma seqüência de outras maneiras de projetar a felicidade em virtualidade, em situações criadas pelo discurso religioso e cultural: “... *vai chegar uma hora em que todos vão falar a mesma língua e então não vai haver diferença entre índio e branco...*”. Falar a mesma língua é ter a mesma representação, a mesma constituição de mundo, o que teoricamente anula a diferença entre os indivíduos. Falar a mesma língua é uma expressão que extrapola o significado de mesmo idioma para significar identificação, harmonia, ideologia partilhada. Da mesma forma, quando ele enuncia “... *um dia todos vão se entender...*”, o significado vai além da realização de um mero ato de comunicação, para atingir a concórdia.

Tudo acontecerá “um dia”, “uma hora”, no mais completo sentido de indefinição temporal. Aliás, tal definição parece não importar muito, porque seria a delimitação da duração da esperança, até atingir um momento de constatação, que poderia fazer desmoronar esse mundo virtual. É preciso recompô-lo e alimentá-lo sempre, única maneira de conseguir suportar a realidade, com seus desentendimentos, línguas diferentes e tudo o mais. Todas as possibilidades de felicidade nesse porvir são preenchidas: “... vai ter um fogo e a gente vai se encontrar na paz...”. Essa construção virtual da felicidade capaz de interferir na construção da própria realidade justifica fatos: “... *é para isso que a gente morre...*”, determina condutas “*Anguêry é a alma da gente, de pecadores, que não têm salvação; ficam no mundo como assombração, fazendo ‘visages’. Os que não têm pecado, esses vai o espírito deles lá no pé de Ñanderuvutsú, que é Deus*” (SCHADEN, 1974, p. 114), dá sentido à vida.

Se não houvesse essa expectativa em relação a uma nova forma de existência, talvez essa em que se vive na atualidade, principalmente a que contém muito sofrimento, não tivesse o menor sentido. Por isso é importante dizer que “... *Vai surgir outro mundo, um mundo novo, com terra nova...*”. É até uma forma de justificar a ausência de ação.

Em seguida Ireno volta à tônica índio e branco/ Jesus Cristo/ficar bem no futuro: “...*Todos vão falar a mesma língua: índios e brancos... todos vão falar a língua de Jesus Cristo... então, todos vão ficar bem...*”. Existe algo pré-concebido, uma reiteração de termos, uma intenção argumentativa. Considere-se o período pré-contato intercultural: sem branco, sem Jesus Cristo, em que os Kaiowá eram “*filhos da floresta, da madeira, da mata... Kaiowá era a natureza... protegido de Ñanderamoe...*”. Naquele estágio, todos falavam a mesma língua “*Kaiowá fala kaiowá*”, Deus era *Ñanderamoe* e estar bem não era uma consideração futura, que contém uma pressuposição de que não se está bem no presente: estavam todos bem. Considere-se o contato intercultural, a presença do branco,

e para interpretar esse parágrafo, não é preciso dizer mais nada além de que toda essa elaboração mental, toda representação virtual é uma forma de absorver e metabolizar a ideologia alienígena, os valores estranhos, a realidade transformada, a própria existência aliciada.

Se quiserem que eu tenha um misticismo, está bem, tenho-o./Sou místico, mas só com o corpo./A minha alma é simples e não pensa./O meu misticismo é não querer saber./ É viver e não pensar nisso./Não sei o que é a Natureza: canto-a./Vivo no cimo dum outeiro/numa casa caiada e sozinha,/E essa é a minha definição. (PESSOA, 1980, p. 56).

CAPÍTULO III

A FALA DE ALBINO NUNES

Albino desponta como nova liderança, com força derivada menos de sua atividade política que da racionalidade de seus projetos. Figura tranqüila e decidida, malicioso e matreiro, é o articulador de um plano “projeto dos 40”, que pretende reunir em mutirão aquele número de pessoas e assim resolver os problemas comuns. Há quem aponte este como um modelo de comando capaz de aliviar alguns entraves que atormentam os índios de Dourados. Seu prestígio corresponde às expectativas. (MEIHY, 1991, p. 51)

O depoimento a seguir, segundo do livro “*Canto de morte Kaiowá*”, de José Carlos Sebe Bom Meihy (São Paulo: Loyola, 1991) é a fala de Albino Nunes, homem de 33 anos, líder atuante na defesa das causas de sua gente. O texto estende-se da página 52 à página 69.

“Para que tudo permaneça, é preciso que tudo mude.”
(Lampedusa, “O Leopardo”)

Albino não se coloca como um sujeito *virtual*, imbuído apenas do *querer* ou *dever*. Ele *atualiza-se* adquirindo valores modais como a capacidade de trabalho e o estudo, tornando-se *competente* através do *poder* e do *saber*. E vai além: traça planos de ação e realiza-os, é um sujeito *real*. “*Eu, minha mulher e toda a parentada fizemos o primário...*” (parágrafo 16), “*já percorri outras Reservas com a igreja católica, atuando em missão de evangelização... fui até Vitória, no Espírito Santo.*” (parágrafo 8), “*Eu estou trabalhando para fazer um mutirão aqui na aldeia... um mutirão que chamamos projeto agrícola...*” (parágrafo 60).

Sim, sou índio dos Kaiowá ... moro naquela casa ali mesmo, naquela do fundo... Passei toda vida morando nessas terras, perto da lavoura... planto um pouco de mandioca, de milho... tenho uma criaçãozinha, uns franguinhos, um porco... é pouco, mas o que tem é da gente.... (parágrafo 1)

Enquanto exerce o papel de sujeito da enunciação, Albino apresenta-se “preenchível” como um leque de possibilidades relacionado aos elementos cognitivos que ele coloca e distribui de acordo com as acessibilidades proporcionadas pelo seu conhecimento. Na tessitura do enredo, seu

discurso erige paulatinamente um sujeito que se permite identificar por meio da imagem projetada no texto, que revela seu jeito de ser e seus valores culturais.

A maneira como ele enuncia: “*Sim, sou índio dos Kaiowá...*” tem um aspecto partitivo, coloca-o como elemento pertencente ao grupo, denotando a força do sentimento tribal. Ao relatar ter passado toda a vida morando nas terras, perto da lavoura, além de qualificar-se como proprietário e filho da terra, Albino estabelece um marco temporal pela expressão “*toda vida*”, que delimita o período dos últimos 33 anos, quando sua comunidade já tinha incorporado o hábito de fazer lavoura e cada família já vivia separadamente em lotes demarcados. Esse dado é extremamente importante na detecção das características de sua identidade, pois mostra que o momento histórico em que ele foi formado já apresenta um certo hibridismo de componentes culturais. Tais componentes disseminam-se em seu *modus vivendi* (fazer lavoura, viver em lotes) e em seu campo ideológico, por meio de valores que ele demonstra já ter internalizado, quando diz: “*...planto um pouco de mandioca, de milho... tenho uma criaçãozinha, uns franguinhos, um porco... é pouco, mas o que tem é da gente...*”. Os verbos *plantar* e *ter*, empregados por Albino, remetem, respectivamente, a *fazer*, que pressupõe um sujeito *competente* e *real*; e a *possuir*, que pressupõe um sujeito em conjunção com objetos.

Tal maneira de mostrar-se é claramente absorvida da cultura branca, que valoriza os indivíduos pelo que fazem e possuem. Além disso, o índio demonstra ter familiaridade com a escala de valores materiais, bem como do código lingüístico alheio ao empregar o grau diminutivo para depreciar suas posses (“*criaçãozinha*”, “*franguinhos*”) e avaliar como pouco o que possui. O que poderia ser interpretado como humildade, na verdade o coloca ao lado do homem branco, em relação a quem quer parecer pobre.

Instalando-se como narrador, Albino, ao mesmo tempo em que mostra a relatividade das coisas, empresta sentido à ambigüidade de sua posição actancial. Tudo é impreciso, da demarcação do espaço à escala de valores, a ambigüidade é a manifestação da oposição índio/branco.

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)

As outras casas?... Só tem parentes aqui por perto: tios, primos, primas... ali mesmo, para cima, mora uma irmã... a maioria dos vizinhos aqui por perto são parentes ou o pessoal amigo com quem estamos acostumados a conviver... quando precisa dar uma mão, consertar alguma coisinha, um fala com o outro e pronto... família é família, não é? (parágrafo 2)

O *eu* é instaurado logo no primeiro parágrafo por meio dos verbos na primeira pessoa do singular, enquanto a reversibilidade entre *eu* e *tu* é reiterada no discurso pelas retomadas de palavra que Albino faz (“*As outras casas?...*”) bem como pelas formas interrogativas (“*não é?*”), que além de ir compondo a figura do *interlocutário*, é um marcador que sonda e busca adesão. No momento em que vai enumerando os parentes, vizinhos e amigos com quem convive estreita e comunitariamente, ele emprega o verbo na primeira pessoa do plural, recurso gramatical que carrega semanticamente mais intensamente o sentido de união e reciprocidade do que o vocábulo *conviver*, ou a expressão “*um com o outro*”. Coroando essa apologia da vida familiar kaiowá, Albino usa a expressão “*família é família*”. A intenção de Albino não foi empregar a expressão com essa finalidade depreciativa, mas sim com o sentido de manter a unidade familiar acima de qualquer vicissitude.

A família é grande, é sim... mas todo mundo se conhece bem desde criança... freqüentam o grupo escolar juntos, fazem muita visita... toda essa meninada pequena aqui, uns são filhos e outros são parentes que vêm brincar aqui... eles passam o dia ficam soltos por aí se divertindo juntos.... (parágrafo 3)

No terceiro parágrafo, o narrador ausenta-se da narrativa. Quando ele expressa “*todo mundo se conhece bem desde criança*”, enfatiza a convivência familiar intensa; ao dizer “*freqüentam o grupo escolar juntos*”, realça o valor dado às atividades praticadas em conjunto; “*fazem muita visita*” é um enunciado que deixa claro o entrosamento em que vivem os pequenos núcleos familiares, que se estende à vida dos pequeninos, que brincam em grandes grupos, em espaços amplos, o que reitera quando diz: “*toda essa meninada pequena aqui, uns são filhos e outros são parentes que vêm brincar aqui... eles passam o dia ficam soltos por aí se divertindo juntos...*”. Albino não enuncia tais componentes de sua cultura gratuitamente, como um desavisado, mas sim como alguém que conhece bem os limites da fronteira entre as duas culturas e os valores que estão de cada lado.

A maneira de descrever seu *modus vivendi* parece conter uma intenção de mostrar-se admirável, de despertar no interlocutor um sentimento de necessidade de preservação, de proteção. A essa altura, seu discurso flui involuntariamente como uma advertência, pois o interlocutor, de cultura branca, que partilha os mesmos valores, pode experimentar duas modalizações: a sensação de perda e a de ameaça. A sensação de perda limita-se ao âmbito de sua cultura, onde o ritmo da vida moderna encaminha à extinção o hábito de fazer visitas e confina as crianças, em pequenos grupos, em espaços reduzidos. A sensação de ameaça paira sobre esses valores no interior da cultura do Guarani, na medida em que ele sente-se cada vez mais tragar pela cultura branca, principalmente no que diz respeito a trabalho como meio de sobrevivência, e a perda de território para posseiros.

A criança Guarani se caracteriza por notável espírito de independência. Na medida em que lho permitem o desenvolvimento físico e a experiência mental, participa da vida, das atividades e dos problemas dos adultos. Compreende-se que tal se verificasse em épocas anteriores à aculturação acelerada, em que havia grande estabilidade cultural no tempo e fixidez de padrões, um estado de coisas em que o conflito entre as gerações devia ser praticamente nulo. (SCHADEN, 1974, p. 59)

A atitude em face da educação se modifica de modo visível com a marcha do processo aculturativo, responsável pela emergência de aspirações sociais anteriormente desconhecidas. (SCHADEN 1974, p. 64)

Meu nome é Albino Nunes, dos Fernandes... somos todos índios kaiowá e estamos morando nesta mesma aldeia desde a fundação, desde o começo da Reserva!... o clima sempre foi esse: a família por aqui, os compadres, a parentada... Os Kaiowá sempre foram daqui da região e entre nós existem quatro famílias principais que são muito, mas muito mais antigas que Dourados.... (parágrafo 4)

No quarto parágrafo o narrador volta à cena para ausentar-se em graduação, designando sua individualidade nomeando-se com o pronome possessivo na primeira pessoa do singular. Significativamente, antes do sobrenome Fernandes coloca “*dos*”, que ao mesmo tempo em que o inclui, realça sua individualidade enquanto elemento do grupo. Ou seja, antes de ser um dos Fernandes, ele é o Albino Nunes. A pausa entre esses nomes representa bem esse significado. Logo em seguida, ele dilata essa visão de grupo centrada na família, para estendê-la por toda a tribo. O verbo na primeira pessoa do plural “*somos*” seguido do pronome “*todos*” dá o tom da unidade kaiowá.

Ainda na primeira pessoa do plural, Albino situa seu grupo temporal e espacialmente, de modo a dar, por meio da forma verbal “*estamos morando*”, um sentido de presentificação constante, ou seja, não somente é um morar presente no passado que se estendeu, que se prolongou até hoje. É um ato de escolha renovada que essa forma verbal sugere, além da idéia de opção e mudança, de transitoriedade. Como essa escolha se repete “*desde a fundação, desde o começo da Reserva*”, e encontra-se ameaçada, a perda de seu caráter espontâneo transforma-a em dever e luta. A ameaça estabeleceu-se no momento em que o município de Dourados surgiu delimitando seu território e tornando o índice populacional da aldeia um problema de tamanho diretamente proporcional ao seu crescimento: “*A gente sempre se ajeitou por aqui mesmo... só que agora está ficando mais difícil porque o espaço é pouco e a população da aldeia está aumentando...*” (parágrafo 5).

A seguir, de observador interno, Albino passa a observador externo, assumindo um distanciamento por meio da terceira pessoa do plural (“*os Kaiowá*”, “*foram*”, “*existem*”, “*são*”), que o posta em um campo de visão que sugere uma ótica de reverência devida às famílias kaiowá “*que são muito, mas muito mais antigas que Dourados...*”. É uma atestação de ordem moral, que situa historicamente o povo kaiowá no tempo. Quando ele diz “*entre nós existem*”, tenta traduzir a gênese, o engendramento sobre o qual a tradição se ergue, alicerçada pelo decorrer dos anos.

A gente sempre se ajeitou por aqui mesmo... Só que agora está ficando mais difícil porque o espaço é pouco e a população da aldeia está aumentando... Quando os filhos ficam grandes, quando eles casam, para mantê-los por perto como era o costume, temos que dividir o lote da gente... Daqui a três, quatro anos, não sei como vai ficar!... Já são mais de cinco mil kaiowás, e, não vai dar para agüentar só com a plantação... acho que não vai caber todo mundo aqui.... (parágrafo 5)

A expressão “*a gente*” aparece pela primeira vez no quinto parágrafo. O mais interessante é que ela aparece exatamente no momento em que o discurso de Albino começa a assumir um caráter ideológico, em que sua narrativa adquire um tom avaliativo, deixando entrever sua visão de mundo e sua opinião. “*A gente*” tem sentido ambíguo porque é bivalente. Tanto pode conotar modéstia, evitar dar realce à subjetividade, sem, contudo, deixar de designar o sujeito da enunciação; quanto pode ter conotação de plural, de grupo, ao que se acrescenta um toque sutil de familiaridade e coesão grupal.

O verbo na terceira pessoa do singular, que concorda com o termo, parece concordar com a unidade que esse termo representa, como se todos

os elementos fossem um só: no caso, o índio Kaiowá. Nos dois últimos períodos, ao tentar fazer uma projeção do futuro da vida na aldeia, Albino assume, empregando a primeira pessoa do singular, a responsabilidade de emitir um parecer desfavorável em relação a tudo, ao mesmo tempo em que exhibe sua total consciência a respeito da falta de perspectiva de seu povo. Os verbos que aparecem em primeira pessoa são *achar*, de valor opinativo, e *saber*, que na negativa denuncia um sujeito “não atualizado”, no sentido semiótico do termo.

Especialmente neste parágrafo, o tempo parece ter representada sua analogia entre memória e espera. No início, em reportagem ao passado, “*A gente sempre se ajeitou por aqui mesmo...*”, o que sai da memória de Albino não é a realidade mesma, que não é mais, mas palavras nascidas das imagens formadas a partir dessa realidade, que, atravessando seu espírito, deixaram traços de sua passagem.

Da mesma forma, quando prevê o futuro, “*Daqui a três, quatro anos, não sei como vai ficar!... Já são mais de cinco mil kaiowás, e não vai dar para agüentar só com a plantação... acho que não vai caber todo mundo aqui...*”, sua alma percebe antecipadamente imagens já existentes de coisas que ainda não são; quando premedita suas ações futuras, a premeditação é presente, enquanto a ação premeditada ainda não é, porque é futura.

Observe-se que a espera é análoga à memória, nas formulações agostinianas, já que está ligada a uma imagem que já existe, ou seja, que precede o acontecimento, que ainda não é. A única diferença entre elas é que a memória está vinculada a um signo que é posterior a um evento. A memória e a espera estão, pois, incluídas num presente alargado. Para Agostinho, é inexato dizer que o parágrafo tem três tempos, passado, presente, futuro, pois o que se tem, na verdade, são três modalidades de presente: o do passado, que é a memória, o do presente, que é o olhar, a visão, e o do futuro, que é a espera. O passado e o futuro são postos no presente por meio da memória e da espera (FIORIN, 1996, p. 128-133).

A avaliação de Albino estende-se pelo sexto parágrafo:

A área da Reserva está ficando apertada, a roça vai diminuindo, diminuindo, quase não dão assistência nenhuma ao trabalhador... não é fácil conseguir empréstimo, financiamento... Daí, se num ano, por exemplo, acontece um problema e a plantação se perder, no outro é difícil de recuperar... o pessoal da família sempre está aí ajudando, mas tudo depende muito das pessoas de fora.... (parágrafo 6)

O uso da 3ª pessoa do plural esvazia o sujeito como pessoa para ressaltar seu papel social. Com a escolha do léxico com que é pintado o panorama da aldeia, “*assistência*”, “*trabalhador*”, “*empréstimo*”,

“*financiamento*”, pode-se perceber o forte cunho ideológico carregado pela questão da terra, que já se estandardizou. Outras escolhas como “*por exemplo*”, “*problema*” e “*difícil de recuperar*”, causam um efeito de demonstração, de argumentação.

A forma verbal “*está ficando*” traduz o processo de transformação que a Reserva vem sofrendo, enquanto a repetição do gerúndio em “*vai diminuindo, diminuindo [...]*” traz a conotação de um processo gradual e incontrolável. Sem sair do tempo presente, Albino consegue exemplificar a relação de causa e efeito contida na anterioridade e posterioridade da sucessão dos anos de plantio. Ao mencionar “*se num ano, por exemplo, acontece um problema e a plantação se perder*”, Albino situa um fato em um tempo indeterminado (“*num ano*”) empregando o tempo presente. Ao enunciar “*no outro é difícil de recuperar*”, a expressão “*no outro*” empurra “*num ano*” para o passado, estabelecendo uma sobreposição de relações, ou seja, de anterioridade e de causa. O emprego do tempo presente permite que “*no outro*” adquira uma conotação de futuro, como alguma coisa vindoura, por vir, ao mesmo tempo em que encerra um sentido de efeito, de posteridade, que só os fatos passados podem ter.

A gente gosta muito de morar na aldeia... O prazer que eu tenho é morar nessas terras aqui, onde está a família, os pais, os filhos e os netos... Com o pessoal branco não é assim, não é?... se as coisas não vão indo bem, pensa logo em mudar de lugar... os Kaiowá não são desse jeito... pode passar muita necessidade, mas continuam no mesmo lugar, na terra da gente... na terra onde nascemos com os parentes.... (parágrafo 7)

A vida simples e harmoniosa é perfeitamente estampada por Albino neste parágrafo. Simples porque há um contentamento declarado em meramente morar na aldeia, sem maiores ambições (“*O prazer que eu tenho é morar nessas terras aqui*”); harmoniosa porque retrata o gosto pela convivência familiar, que só pode ser apreciada em condições de conciliação e congraçamento (“*O prazer que eu tenho é morar nessas terras aqui, onde está a família, os pais, os filhos e os netos...*”).

Quer incluindo-se nela como elemento do grupo social (personalidade), quer colocando-se como indivíduo, ser humano (pessoa), o que ele faz é um jogo sistêmico para comunicar-se, ora centrando o foco em si mesmo, ora desfocando o sujeito para o grupo. Dessa forma, o discurso alcança efeitos de sentido produzidos pela *salada pronominal*, a que Genette chamou “*vertigem pronominal*” (FIORIN, 1996, p. 118). É o instrumento com o qual se imprimem ou se apagam as marcas da enunciação no enunciado. Oscilando entre “*a gente*”, “*eu*”, “*os kaiowá*”, “*nós*”, a subjetividade e a objetividade cedem lugar uma à outra, conotando

aproximação ou distanciamento. Esses dois termos mantêm entre si uma relação de contrariedade, que produz outros dois termos contraditórios (não-aproximação e não-distanciamento). Os efeitos de sentido produzidos são carregados dessa contraditoriedade.

Consideremos dois *marcos pessoais*: *o pessoal branco* e *os Kaiowá*. Consideremos, ainda, que a representação desses marcos sejam dois círculos em cujo centro se localizam o *eu homem branco* e o *eu índio kaiowá*. Quando Albino emprega “*a gente*” e “*eu*” nas duas construções que faz para exprimir o gosto por morar na aldeia, entende-se que “*a gente*” significa toda a comunidade, com sentido de bastante unidade, e que “*eu*” é um ser integrante e completamente integrado, que partilha esse gosto, e não um “*eu*” individualista e individualizado.

Ao dizer “*o pessoal branco*”, terceira pessoa do singular, o índio reforça sua situação no interior de seu grupo e evidencia a oposição índio/branco. Nestes dois casos de emprego de pessoas, a posição de Albino em relação aos marcos pessoais estabelecidos “*pessoal branco*” e “*os Kaiowá*” é, respectivamente, de distanciamento e aproximação. Quando, porém, enuncia “*os Kaiowá*”, não como um aposto, mas na terceira pessoa do plural, a relação inverte-se, ou melhor, contradiz-se, pois passa a ser de “*não aproximação*” no que diz respeito ao marco “*os Kaiowá*” e “*não distanciamento*” em relação ao marco “*o pessoal branco*”. Ele sai do centro do círculo que representa o marco “*os Kaiowá*” sem, contudo, penetrar no círculo que representa “*o pessoal branco*”. Assume, assim, uma posição ao mesmo tempo privilegiada e marginal, pois enquanto lhe possibilita um ponto de vista comparativo, coloca-o insulado em relação aos dois grupos.

O maior estranhamento ele comete ao dizer “... *os Kaiowá*” [...] “*continuam*” [...] “*no mesmo lugar, na terra da gente*”. A princípio pode-se interpretar como se eles fossem invadidos por eles mesmos. A expressão “*os Kaiowá*” e “*a gente*” são equivalentes, dizem respeito às mesmas pessoas. No entanto, o emprego que ele faz da 3ª pessoa imprime em “*a gente*” uma conotação de ancestralidade, enquanto “*os Kaiowá*” parece designar os índios da atualidade, *revisitados*, o que os torna outros. E por serem outros “*na terra da gente*”, parecem invasores. Mas sabe-se que não se trata disso: o que ocorre é a representação mística que o índio faz da terra e o sentido quase profético que o lugar em que ele nasce tem.

O Kaiowá não se entende arbitrando pela sua localização espacial. Entre ele e o lugar a relação não é de *querer*, é de *dever*, não é de *estar*, é de *ser*.

Das fontes bibliográficas existentes depreende-se que outrora, isto é, vários decênios, os Kayová também empreenderam migrações em direção

da costa atlântica. Para época recente não há indicações neste sentido. Se bem que a representação do paraíso sempre esteja presente como aspiração ou sonho na vida religiosa dos Kayová, pelo menos de forma virtual, a sua importância aumenta consideravelmente em situações de crise. Isto se verificou pelo menos há poucos anos na aldeia mato-grossense do Panambi, na região de Dourados, quando o Governo mandou distribuir as terras dos índios entre colonos civilizados. À medida que se executava esse projeto, as primitivas condições de vida dos índios começaram a periclitarem e em parte foram mesmo destruídas. Dessa forma, o mito foi ativado e os índios passaram a executar danças religiosas com o fito de apressarem a destruição do mundo e receberem o mais depressa possível a revelação do caminho para a terra prometida. Em consequência dos conflitos com os colonos e os funcionários do Governo, o sonho mítico e a cataclismologia a ele ligada assumiram em pouco tempo o caráter de verdadeira obsessão. Quando, certa vez, entreguei a esses índios algumas folhas de papel e lápis, pedindo-lhes que desenhassem qualquer coisa, logo se dispuseram a representar cenas do fim do mundo e o caminho que leva para o tão almejado Além. (SCHADEN, 1974, p. 173)

A última forma verbal “*nascemos*” instaura um *nós* que remete Albino novamente ao centro do círculo que representa o marco pessoal “*os Kaiowá*”. O tom globalizante da primeira pessoa do plural consegue abarcar “*a família, os pais, os filhos e os netos...*”, “*a terra*”, “*o lugar*”, “*a aldeia*”, “*os parentes*”. E é justamente essa pluralidade do modo de ser kaiowá, que identifica mutuamente as pessoas, os lugares e as coisas, que o torna tão singular.

Quando ele expressa “*Com o pessoal branco não é assim, não é?... se as coisas não vão indo bem, pensa logo em mudar de lugar...*”, realiza uma comparação que valoriza a atitude kaiowá, de apego à terra natal e aos parentes, enquanto deixa subentendida uma crítica sutil à mobilidade prática do homem branco que, acossado por aspirações sociais e econômicas cada vez maiores, sai à procura de melhores condições de vida a despeito de distanciar-se dos familiares e do lugar onde nasceu.

Ao empregar a palavra *prazer* seguida de uma oração adjetiva restritiva (“*que eu tenho*”), coloca o fato de permanecer ao lado dos parentes na terra natal como motivo suficiente para sentir-se plenamente feliz. Entretanto, ao enunciar “*pode passar muita necessidade*”, que é uma condição de não felicidade, empresta à sua modéstia de aspirações uma conotação de obstinação. Assim, o que se apresenta como um valor positivo do índio (sentir-se satisfeito com o que tem) por oposição a um valor negativo do branco (ambição nunca satisfeita que o impulsiona sempre em busca de novos valores), pode sofrer uma rotação a partir do ponto de vista da cultura branca, invertendo a valoração. O contentamento, positivo, pode

ser interpretado como conformismo obtuso, enquanto a busca ambiciosa pode representar grande capacidade de reformulação de valores.

Já percorri outras Reservas com a igreja católica, atuando em Missão de evangelização... fui até Vitória, no Espírito Santo, e lá deu para ver que acontece a mesma coisa... é, tem guarani lá, sim... e eu conversava com eles, via a situação, as dificuldades, e não tinha ninguém querendo sair da terra... acho que é essa a herança guarani-kaiowá.... (parágrafo 8)

A narrativa prossegue já com Albino explicitamente instalado no enunciado, assumindo-se como narrador, desempenhando a função de atestação ao citar sua estada em Vitória e sua observação dos fatos por lá. O fato de ele ter percorrido outras aldeias confere-lhe uma autoridade granjeada pela conotação política desse gesto e revela sua relação moral, afetiva e intelectual com a história. Ao fornecer esse testemunho, Albino assume também a função ideológica do narrador, deixando entrever sua opinião na medida em que comenta a ação, avalia-a de seu ponto de vista.

Esta região aqui se chama Bororó e é onde mora a maioria dos Kaiowá... aqui, no Posto da FUNAI, em torno da escola, por toda essa área de capoeirão tem kaiowá morando... Cada caminho na estrada vai dar numa casa de família... são todas parecidas com a minha casinha: atrás tem a roça, esses cachorros, umas galinhas.... (parágrafo 9)

Vida de índio é assim: quando os filhos ainda são pequenos ficam com a mãe em casa também e quando ela precisa sair para fazer umas compras, visitar os avós, eles vão sempre junto... depois quando crescem vão saindo mais... Ajudar o pai?... ajudam um pouco, mas também brincam e vão para a escola.... (parágrafo 10)

Ao descrever a vida do índio, Albino começa da criança, da relação mãe e filhos. Ele poderia ter começado por outro ponto qualquer, mas escolheu o início da vida e da formação do homem. O comportamento kaiowá nesse período não parece anticonvencional ou exótico, nem conter peculiaridades de elaborações culturais. Ao contrário, parece obedecer ao curso normal das relações de criação da natureza. O instinto de preservação da espécie por si só já justificaria tal comportamento.

A forma interrogativa “*Ajudar o pai?*”, ao mesmo tempo em que representa a função de direção do narrador, revela a rotulação que o interlocutor tenta fazer, segundo a escala de valores de sua própria cultura, de uma atividade inerente ao dia-a-dia da criança kaiowá. Tentando preencher a expectativa da pergunta à qual uma resposta negativa poderia resultar outra forma de rotulação (Kaiowá não gosta de trabalhar), Albino responde afirmativamente, acrescentando outras duas atividades, “*brincam*” e “*vão*

para a escola”, que são, respectivamente, uma atividade comum às duas culturas e uma atividade completamente absorvida da cultura branca.

Antes, nós morávamos lá para o fundo, perto do Agostinho, do Ireno... eu, o pai, a mãe e meu irmão... o único irmão legítimo que eu tenho, porque minha mãe faleceu muito cedo... a gente ainda era criancinha e nem me lembro dela direito, faz tempo, já... parece que na época eu tinha dois para três anos, e meu irmão só um a mais.... (parágrafo 11)

Ao referir-se ao seu núcleo familiar de origem, Albino emprega a primeira pessoa do plural, seguida de aposto, conotando um forte sentido de coesão grupal e valorização individual. Ao referir-se ao irmão com o termo “*a gente*”, demonstra a unidade dos laços fraternais e das relações de consangüinidade.

Albino inaugura o parágrafo com um momento de referência instalado no passado e em cuja relação os verbos no pretérito imperfeito indicam uma continuidade, uma *duratividade*. É o imperfeito descritivo. O único verbo que não se apresenta no pretérito imperfeito, dada sua natureza semântica, é falecer. A ação expressa por esse verbo é considerada como algo acabado, como uma descontinuidade (um ponto) na continuidade do momento de referência (“*antes*”, “*naquela época*”, “*faz tempo, já*”, “*a gente ainda era criancinha*”). No parágrafo seguinte, doze, esse ponto será o momento de referência: “*Quando a mãe se foi [...]*”.

Quando a mãe se foi, o pai perdeu um pouco o rumo, sabe como é: viúvo novo!... aí ficou sem direção, até vir para cá, onde encontrou uma outra companheira... passado um tempinho se casou outra vez... não se deve ficar sozinho, não é? sem o pessoal dele... Ele começou a vida de novo por aqui, com a família... depois teve outras filhas da segunda mulher... muitas filhas... só que agora está difícil criar família grande como antes, o espaço é pouco, a vida está cara.... (parágrafo 12)

Ainda que seja uma entrevista, com perguntas implícitas que, de uma forma ou de outra, tentam conduzir a narrativa, a programação narrativa é de inteira liberdade do sujeito, que organiza a narração segundo uma cronologia própria, segundo uma programação temporal. A de Albino parece ser a mais convencional possível. “*Quando a mãe se foi*”, “*até*”, “*passado um tempinho*”, “*depois*”, “*agora*”, são marcos temporais que desencadeiam uma sucessão narrativa que respeita o desenrolar progressivo dos acontecimentos. A localização temporal ocorre no nível microdiscursivo, no interior do parágrafo. As formas verbais encontram-se no pretérito perfeito, que marca, entre o momento de referência pretérito e

o momento dos acontecimentos, uma relação de concomitância, colocando-os na categoria de fatos passados.

Ao enunciar “*não se deve ficar sozinho, não é?*”, Albino revela a família como base da estrutura social kaiowá. Tanto que, ao ficar sozinho, Albino diz que o pai “*perdeu um pouco o rumo*”, o que denota desorientação, impossibilidade de prosseguir a vida sem uma companheira. A naturalidade e aceitação com que Albino narra o curso de sua formação familiar ratificam isso, demonstrando certa facilidade em substituir os objetos de sua afeição, bem como de não exercer o papel de juiz das atitudes do pai.

A organização social dos Guarani se baseia na família-grande. Segundo Linton (1945, p. 142-143), a criança que cresceu nesse tipo de família aprende a não fixar ou focalizar as suas emoções ou expectativas de recompensa e punição em poucas ou determinadas pessoas. Vários adultos estão em condições de punir e de recompensar. O que um não faz, outro poderá fazer. - A vida emocional do Guarani reflete bem essas experiências e relações infantis. Ele não conhece o amor romântico, borboleteia nas relações amorosas e facilmente desmancha o casamento, deixando o filho com a mulher, para unir-se a outra, fatos que, aliás, se agravam com a desorganização social. (SCHADEN, 1974, p. 64)

O próprio Albino, mais adiante, no parágrafo 14, relata que sua mulher se uniu a ele em segundas núpcias, trazendo três filhas do outro casamento.

O único jeito de continuar morando na Reserva é trabalhando e reivindicando... O índio precisa se esforçar, mas não adianta só isso... tem que ver o pessoal da cidade que quer ajudar, na prefeitura, no estado, e até no governo federal... lutando a gente consegue alguma coisa... agora, por exemplo, construíram um açude para segurar a água, e vai dar também para pescar... Parece que foi o pessoal da universidade que ajudou... eles sempre estão por aqui, convivendo com a gente... se Deus quiser, nós ainda vamos “incomodar” muito eles... (parágrafo 13)

O tempo, no parágrafo acima, parece traduzir a busca do índio pela manutenção de seu *ser* e de seu *estar*. “*Continuar morando*” é uma expressão verbal que encerra o sentido de não interrupção, de continuidade, contido semanticamente no próprio termo “*continuar*” e morfologicamente na forma do gerúndio em “*morando*”, que semanticamente também carrega um sentido de permanência.

Essa busca é acompanhada de ações alternativas representadas pelas formas verbais no gerúndio, “*trabalhando*” e “*reivindicando*”. Enquanto semanticamente essas formas demonstram a apropriação de dois componentes culturais, mais do que isso, revelam uma astuciosa

maneira de procurar sintonia entre os códigos culturais por meio de um valor partilhado, ou seja, buscando conquistar um espaço na outra cultura (branca), que garanta o seu espaço na sua (cultura kaiowá). A apropriação, que já atingiu os valores, manifesta-se também na superfície do discurso, quando ele diz “*O índio precisa se esforçar*”. É uma expressão tipicamente branca, no seu aspecto mais doutrinário e colonizador possível. Até a pessoa nesta fala, que é terceira do singular porque foi emitida pelo homem branco, é reproduzida por Albino, como se ele não fosse um deles. Quando o próprio índio emprega o termo “*o índio*”, revela-se uma conotação de coisa institucionalizada, um assunto que requer tutela e fundação para administrá-lo (FUNAI).

Nas negociações pela preservação e interesse do índio, quando o homem branco diz “*o índio*” e não “*vocês*”, quando o próprio índio diz “*o índio*” e não “*nós*”, na verdade estão lidando com uma representação, com um papel a ser preenchido. “*O índio*” é uma figurativização.

“*O pessoal da cidade*”, “*construíram um açude*”, “*o pessoal da universidade*” são expressões que indeterminam a fonte de assistência e denotam indiferença em relação à identificação da origem dos recursos. No texto, a espera por ajuda manifesta-se na expressão “*tem que ver o pessoal da cidade que quer ajudar, na prefeitura, no estado, e até no governo federal...*”. Prestações de serviços de instituições como a prefeitura, o estado e o governo federal são rotuladas também como ajuda, configurando uma atitude de espera.

Um exemplo de um desses *microprogramas* é a afirmação de Albino que inaugura o parágrafo: “*O único jeito de continuar morando na Reserva é trabalhando e reivindicando... O índio precisa se esforçar, [...]*”. O enunciador *discursiviza* os acontecimentos, que repousam no nível narrativo como um simulacro da ação do homem no mundo.

O que ocorre é uma representação do esquema canônico narrativo, que se desenvolve em quatro fases. A primeira delas é a manipulação, em que o destinador (o homem branco) transmite paulatinamente ao destinatário (o índio), por meio dos constantes contatos, um *dever fazer* (trabalhar, reivindicar); a segunda é a competência, em que o destinador atribui ao destinatário um *saber* e um *poder fazer*; na terceira fase, a *performance*, o sujeito, que se tornou competente na fase anterior, realiza a ação, trabalha, reivindicar. Na quarta e última fase, a sanção, o destinatário recebe o reconhecimento como cumprimento de um contrato que foi proposto tacitamente pelo destinador ao destinatário no início do programa, ou seja, sua permanência na Reserva. Na verdade, o valor que lhe é oferecido já lhe pertence, no entanto, ele sofre uma manipulação por intimidação, que ameaça privá-lo de suas terras (objeto de valor positivo).

A fala de Albino apresenta-se claramente como um fragmento do discurso do branco, sem, no entanto, apresentar, discursivamente, indício de apropriação. O que respalda nossa afirmação são as observações de Egon Schaden, em seu livro *“Aspectos fundamentais da cultura guaraní”*, que descreve um sujeito que certamente não teria essa voz. Ele diz:

De vez que a sociedade guarani não prestigia os indivíduos com referência aos bens materiais que porventura possuam, não há estímulo para se desenvolver a produtividade econômica, não reconhecida como fator de distinção social. Está aí uma das causas da ‘indolência’ que se imputa ao guarani semi-acaboclado, que trabalha irregularmente, despreza o conforto, não faz economia, não sabe lidar com o dinheiro e, às vezes, para satisfazer as necessidades nascidas do contacto com o homem branco, mostra forte inclinação para o furto. Mas além da falta de motivação para a produção econômica na escala de valores elaborada pela cultura da tribo, avulta a dificuldade de se porem a serviço de novos objetivos os padrões de comportamento e as técnicas tradicionais. (SCHADEN, 1974, p.183)

Guardadas todas as considerações que afastariam Albino dessa descrição, como por exemplo, a personalidade individual, ele não poderia furtar-se de ser um guarani. A grande disparidade, portanto, reside na voz branca que se instala em seu discurso, alternando assimetricamente sua emissão com a voz própria, guarani.

A moçada daqui costuma casar cedo... eu tinha 17 anos quando nós amigamos, mas a maioria se arruma bem mais antes... com 13, até 12 anos... Hoje estou com 33 anos e já sou avô... avô de 14 netos, filhos de três filhas minhas... Mas estas já “nasceram grandes”... Como?... já peguei filha formada: três que a minha mulher trouxe do outro casamento e que já eram grandinhas... nós vivemos juntos já vai fazer 16 anos e ainda temos mais filhos pequenos... Nós somos amigados... amigado é diferente de casado... é diferente porque... bem, não sei direito, mas se a gente casar pode registrar os filhos fora da Reserva... os nossos foram registrados aqui na FUNAI, dentro da aldeia... tem que registrar porque o filho ganha direito à terra, ao lote da família, então se tiver algum problema pode fazer exigências... o registro lá fora é mais complicado ainda, mas tem vantagens: pode-se tirar a carteira de trabalho, de identidade e outros documentos.... (parágrafo 14)

Outra marca crônica da seqüência temporal do discurso de Albino é o período da adolescência kaiowá, quando ocorre a união conjugal e novos núcleos familiares são formados, retratado neste parágrafo. A formação precoce de lares é explicada mais adiante, no parágrafo 25.

A máquina burocrática das instituições brancas parece ter atingido também esse ponto da cultura kaiowá. É preciso registrar os filhos dentro da Reserva para ter direito à terra, sem casamento oficial não se registram

os filhos fora da Reserva, que por sua vez não poderão ter “*carteira de trabalho, identidade e outros documentos*”. Tudo isso lhes parece complicado, difícil, inatingível, incompreensível (“[...], *não sei direito, [...]* “*o registro lá fora é mais complicado ainda [...]*”“). É um arranjo de modalidades que reforça a idéia de incompetência do índio, que *quer*, mas não *sabe*, não *pode*.

Seu estado e condição, que se organizam num esquema canônico, que contém quatro fases, são, neste caso, resultados apenas da primeira fase, ou seja, da manipulação, em que o destinador (homem branco) transmite ao destinatário (índio) um *querer* e/ou *dever fazer*. O destinador priva o destinatário da competência, em que ele deveria atribuir-lhe um *saber* e um *poder fazer*. Decorrentes dessa privação, não se realizam a *performance*, em que o sujeito, que deveria ser qualificado na fase anterior deveria realizar a ação; e a sanção, em que se deveriam dar o reconhecimento e a retribuição. Ele deve registrar os filhos fora da Reserva, mas não *sabe*, não *pode* fazê-lo.

A sensação de desconforto estende-se ao seu estado civil. No início do parágrafo, ao dizer “*A moçada daqui costuma casar cedo...*”, Albino refere-se pura e simplesmente à união de duas pessoas para formação de um novo lar. Se é oficializada ou não, isso não muda a validade da união e o reconhecimento e o respeito de seus pares. Ao citar, no entanto, na sétima linha: “... *nós somos amigos... amigo é diferente de casado...*”, Albino demonstra ter conhecimento dos conceitos polarizados da cultura branca, união oficializada/ união não oficializada, e da hierarquia de valores entre eles. Vítima das restrições impostas às uniões não oficializadas (não poder registrar os filhos fora da Reserva), ainda que não partilhe a dicotomia de valores, ele a absorve como informação, que, da mesma forma, coloca-o na incômoda situação de sujeito desqualificado.

Albino encontra-se no limiar, num período de transição esvaziado como o presente inapreensível. Só consegue se ver na memória, como o que já foi, e na espera, como o que deverá ser. No presente há apenas as suas palavras, a construção verbal, que também passa. Talvez, então, explique-se o apego dele à cronologia tão bem marcada, a infância, a adolescência, o casamento, montando um painel no mural do tempo, que ele mesmo construiu com os mosaicos da lembrança.

Até aqui o que ele fez foi lembrar-se de como se fez gente: sua casa, sua aldeia, sua família, sua tribo. Tentou entrar em sintonia com o canal pelo qual os padrões de vida de sua cultura lhe foram transmitidos, pelo qual aprendeu a ser “*membro*” de sua sociedade, de sua família, de seu grupo de amigos, de sua vizinhança, de sua nação.

Foi assim que adotou sua *cultura*, isto é, os modos de pensamento e de ação, suas crenças e valores, seus hábitos e tabus. Isto não ocorreu por *instrução*, pelo menos antes de entrar em contato com a cultura branca: ninguém lhe ensinou propositadamente como está organizada a sociedade e o que pensa e sente sua cultura. Isto aconteceu indiretamente, pela experiência acumulada de numerosos pequenos eventos, insignificantes em si mesmos, através dos quais travou relações com diversas pessoas e aprendeu naturalmente a orientar seu comportamento para o que *convinha*. Tudo isto foi possível graças à comunicação diária com pais, irmãos, amigos, na casa, na aldeia, nos jogos, nas brincadeiras, nos rituais, que lhe transmitiram, menino, as qualidades essenciais da sociedade e a natureza do ser social (BORDENAVE, 1988, p. 71).

A cultura confunde-se, assim, com a própria vida. Tem-se tanta consciência da própria cultura como de que se respira ou se anda. Somente se percebe a sua essencial importância quando, por um contato com outra cultura bastante diferente, perde-se a capacidade de reproduzir suas manifestações espontânea e verdadeiramente.

O confronto cultural índio kaiowá/homem branco produziu esses indivíduos tolhidos na manifestação de seu modo genuíno de ser. Isto equivale a dizer que o índio foi privado de si mesmo, que travou consigo mesmo uma relação polêmica, num antagonismo entre ele mesmo, sujeito, e um anti-sujeito que se instalou dentro dele. Há um sujeito que *quer* amigar e não *deve* realizar esse tipo de união matrimonial, não é bom para ele. Esse mesmo sujeito *deve* registrar os filhos fora da reserva, mas não *sabe* como fazê-lo, acha muito complicado. Ele *deve* tirar carteira de identidade e outros documentos, porém não *pode* porque não tem registro fora da reserva. Ao abordar as influências sofridas do ponto de vista da aculturação, Egon Schaden retrata bem esse antagonismo do sujeito:

Acompanhadas de profunda revolução nas condições de vida, deram origem a um estado de penúria cultural - ora mais, ora menos extrema, segundo as circunstâncias — manifestando-se por dois aspectos complementares, primeiro, pela manutenção de antigas solicitações, para cuja satisfação já não existem os recursos antigos; segundo, pelo aparecimento de solicitações novas, para a satisfação das quais não bastam os recursos existentes ou disponíveis, quer no equipamento adaptativo, quer no integrativo, quer, enfim, nas próprias possibilidades materiais do ambiente. A crise aculturativa se reduz, assim, no plano concreto, à incompatibilidade entre os ideais de vida propostos pela cultura tribal, de um lado, e as formas de existência ligadas à civilização, do outro. (SCHADEN, 1974, p.181)

Os efeitos de sentido passionais que emanam de tais arranjos narrativos (organizações sintagmáticas passionais) estão entre tristeza,

melancolia profunda, depressão, indiferença pela vida, aversão à vida. Muitas vezes o anti-sujeito dá cabo do sujeito. Os índios suicidam-se.

As conseqüências da frustração em conexão com as situações de contacto interétnico, por fim, podem ser resumidas nas seguintes frases: 1ª O ideal de cultura e de vida, elemento de coesão da comunidade, perde a força polarizadora, notando-se que os grupos se dissolvem mais facilmente, situação que deve ser compreendida como de causalidade recíproca. [...] 4ª A frustração é relacionada em termos causais com aspectos da mudança cultural avaliados negativamente, o que favorece o fortalecimento de reações antiaculturativas. 5ª Tanto o resultado negativo das cerimônias, como a miséria e penúria decorrentes do desleixo das atividades econômicas, resultam em depressão psíquica geral, mania de perseguição, fuga para a doença e outras tantas manifestações mórbidas, em casos excepcionais mesmo em tanatomania e suicídio. (SCHADEN, 1974, p. 176)

Meu pessoal... todo mundo é kaiowá... Velho, criança, adulto, só falamos o idioma kaiowá... Mas a gente aprende o português também, meus filhos todos falam... Vai aprendendo assim, desde pequeno na escola, e, na vida também... aprende pegando amizade com as pessoas da cidade, conhecendo os outros... mas dentro de casa só se fala kaiowá com as crianças.... (parágrafo 15)

No parágrafo acima, Albino, que já empregara o vocábulo “*pessoal*” para provocar distanciamento (parágrafo 7) e indeterminação (parágrafo 13), utiliza-o agora precedido do pronome possessivo “*meu*”, que lhe imprime uma conotação que extrapola a inclusão para revelar uma relação afetiva estreita. Não é para menos, ele está falando de sua família e sua língua, seu mundo, onde “*todo mundo é kaiowá*”.

Nesse universo aparentemente fechado e seguro, a cultura branca instala seu elemento mais abrangente: a língua. A forma verbal composta “*vai aprendendo*”, o advérbio “*assim*”, a preposição “*desde*”, são elementos que configuram uma disseminação gradual e uma assimilação contínua de uma outra construção da realidade por meio de um novo idioma. As formas no gerúndio “*pegando*” amizade e “*conhecendo*” os outros, completam o quadro do processo de penetração velada e inevitável. A conjunção adversativa “*mas*” demonstra a consciência da impossibilidade de controle da situação, enquanto o advérbio “*dentro*” delimita o espaço de atuação da língua: da soleira da porta para fora.

A escola é muito importante para a vida do índio de hoje - sempre dei valor para o estudo... antes, aquele prédio ali em frente da estradinha era a escola... bem ali, onde agora está o campo de futebol... a professora se chamava Maria Luiza Rodrigues... vinha para a Reserva e voltava para a cidade a cavalo... a cavalo mesmo! Ela vinha da cidade pelo mato, porque

não existiam muitas estradas na aldeia... era boa professora, e quem quisesse aprendia com ela... tinha a classe da primeira, da segunda, até a da quinta série... Eu, minha mulher e toda a parentada fizemos o primário... Entrava ano saía ano, sempre ela vinha dar aula, foi mesmo uma batalhadora! Até hoje todo o pessoal se lembra dela: foi um exemplo aqui.... (parágrafo 16)

O advérbio de tempo *hoje*, atribuído a “*índio de hoje*”, além de situar o índio no tempo, possui uma conotação adjetiva, que produz a imagem do índio transformado pela passagem do tempo. Ao dizer “*sempre dei valor para o estudo*”, Albino situa-se como indivíduo pertencente a esse marco temporal “*de hoje*”, sem nunca ter sido, por oposição, índio “*de ontem*”, pois “*sempre*” deu valor ao estudo. Dentro desse período de tempo, uma *analepse* é marcada pelo adjunto adverbial “*antes*”.

Para contar a trajetória do contato dos índios com o estudo, a escola, o narrador introduz com o adjunto adverbial “*antes*”, um fato anterior ao que está sendo contado: o papel da escola na cultura kaiowá. Com os verbos todos no pretérito imperfeito, Albino narra o valor da escola para o índio em processo de constituição; a partir do adjunto adverbial “*antes*”, instaura um processo de transformações em curso, no decorrer do tempo.

A *aspectualidade* do imperfeito dá a ele um valor *durativo*, expressando um fato que está em transcurso no passado. A professora “*vinha*” para a Reserva, “*voltava*” para a cidade, quem quisesse “*aprendia*” com ela. “*Entrava ano saía ano, sempre ela vinha*”. Por outro lado, em “*ali em frente era a escola*”, “*chamava Maria Luiza*” e “*era boa professora*”, o pretérito imperfeito tem um valor *durativo* de continuidade, chamado imperfeito descritivo. O pretérito perfeito em “*fizemos o primário*”, “*foi mesmo uma batalhadora*” e “*foi um exemplo aqui*” marca o aspecto pontual e limitado dos acontecimentos, são fatos consumados, assinalando uma descontinuidade na continuidade expressa pelo imperfeito.

“*Até hoje*” delimita a extensão do marco temporal marcado inicialmente por “*antes*”, ao mesmo tempo que imprime no fato um tom de perenidade. Esta perenidade centra-se na imagem que a professora deixou como modelo. O trabalho ininterrupto e perseverante, além de ser exemplo de tenacidade, potencializou a impressão a respeito do valor do trabalho e do estudo. Dada a natureza do contato intracultural da professora com os índios, que além de ser diário, desenvolve laços de afetividade pela cordialidade da relação, os efeitos de assimilação dos valores são expressivamente mais significativos do que os causados pelos discursos verbais.

A escola foi criada pelo pessoal da Missão há muitos anos atrás para a educação do índio... não serve só para aprender a falar, não!... a escola aqui tem que ensinar outras coisas: higiene, saúde... e foram eles que trataram

disso, batalhando com a gente aqui dentro... A maioria dos índios faz só até a quarta, quinta série do primário... é difícil para a gente continuar estudando depois disto, porque daí teria que ir para Dourados, nas escolas da cidade... não temos, aqui na aldeia, o curso completo... (parágrafo 17)

Não... para mim não deu para continuar os estudos... o pai não podia me levar até a cidade todos os dias e se ele fizesse isso estava arriscado a perder a plantação... Além do mais, escola na aldeia é uma coisa e na cidade é outra... e os meninos das escolas de Dourados são diferentes: tem que ter livro, sapato, usar uniforme... isso não dá certo com os índios... A condução daqui é a pé mesmo, ou de bicicleta, mas fica longe para chegar sem atraso todo dia... daí atrasa, não consegue acompanhar os outros, vai mal na prova e até encontrar amizade na classe é difícil para o índio... No fim, a gente acaba perdendo o interesse, começa a faltar... falta um dia, depois outro... hoje, amanhã, então parei de vez.... (parágrafo 18)

O parágrafo 17 é importante porque nele Albino declara o papel abrangente que a Escola desempenha na transmissão de padrões culturais. A Escola transmite, além de conhecimentos, todo o universo ideológico da cultura a que pertence. Em se tratando da Escola indígena, o que se tem é uma instituição alheia, de uma cultura alheia, que transfere, além de novos padrões e valores, uma nova língua: *“não serve só para aprender a falar, não!... a escola aqui tem que ensinar outras coisas: higiene, saúde...”*.

Do papel de observador externo que Albino vinha desempenhando desde o parágrafo anterior, ao narrar a institucionalização da escola como um valor para o Kaiowá, ele salta para o papel de observador interno, ao ser interpelado pelo *narratário* no parágrafo acima. *“Não”* é a resposta que pressupõe a pergunta do *narratário*, procedimento que instala a narrativa da experiência escolar pessoal de Albino dentro da narrativa sobre a Escola. O interlocutor narrador torna o *interlocutário narratário* manifesto no texto pelas respostas que dá a ele, pela retomada de suas palavras. Mais importante que divisar a figura do *interlocutário*, é perceber sua interferência no curso da narrativa, porque ela mascara a escala de valores, a visão de mundo e a intenção do narrador.

Na medida em que transparece no texto por meio de palavras e perguntas retomadas, o *interlocutário* dá uma orientação ao curso da narrativa, que certamente seria outro se ela fosse espontânea. Apesar de não impossibilitar a exposição dos valores do interlocutor, dissimula sua hierarquia, ao mesmo tempo em que refrata sua ótica e se interpõe ao seu objetivo. A livre escolha das colocações e sua ordem oferecem um ângulo de visão mais preciso do sujeito, posto que a menção deste ou daquele assunto dá a dimensão do espaço e da frequência que ele tem no universo cognitivo do interlocutor.

Usando sempre a terceira pessoa, à exceção do pronome oblíquo “me” no início do parágrafo, Albino narra sua trajetória acadêmica como sendo típica, extensiva ao índio kaiowá em geral, assumindo-se como exemplo ao empregar a primeira pessoa do singular na última forma verbal do parágrafo: “parei”.

Quanto ao aspecto temporal, Albino emprega o pretérito perfeito para expressar a interrupção dos estudos, como um fato consumado (não “deu” para continuar) e uma decorrência inevitável (“então parei de vez”). Coloca sua dificuldade individual, não partilhada por todo

Ao dar continuidade à narrativa, contudo, descrevendo as dificuldades gerais encontradas pelo índio Kaiowá em relação a continuar os estudos na cidade, Albino emprega o presente *omnitemporal* ou *gnômico*, cujo momento de referência é ilimitado, incluindo o momento do acontecimento e retratando um estado considerado imutável.

No último período do parágrafo, em que conclui a *micronarrativa* de seu percurso acadêmico, Albino enuncia “no fim, a gente acaba perdendo o interesse”. Nessa expressão, o sentido de um processo gradual e inevitável está contido na expressão verbal “acaba”, cujo sentido é o de resultado de um conjunto de circunstâncias confluentes, ou seja, de modalizações: “tem que ter livro, sapato, uniforme... isso não dá certo com os índios... A condução daqui é a pé mesmo, ou de bicicleta, mas fica longe para chegar sem atraso todo dia... daí atrasa, não consegue acompanhar os outros, vai mal na prova e até encontrar amizade na classe é difícil para o índio...”. Modalizado, esse sujeito deve realizar a *performance*, no entanto não tem competência para isso, ou seja, não pode realizá-la. Então, “começa a faltar... falta um dia, depois outro... hoje, amanhã, então parei de vez...”. O que ocorre é uma privação reflexiva, uma renúncia, operada pelo mesmo sujeito.

As circunstâncias, apesar de confluentes, são de natureza bastante diversa. A primeira delas é o despojamento do Guarani em relação aos bens materiais, que lhes parecem perfeitamente dispensáveis. Por isso, quando cita “tem que ter livro, sapato, uniforme... isso não dá certo com os índios...”, usa a expressão “tem que ter”, que corresponde a *dever*, que é um *querer* do outro e não seu. Além do mais, ao dizer “isso não dá certo com o índio”, ratifica esse descompasso com os elementos da cultura branca. A seguir, fala dos meios de transporte de que dispõe e das dificuldades em cadeia que eles acarretam: “daí atrasa, não consegue acompanhar os outros, vai mal na prova”.

Finalmente ele chega à mais importante delas, que é a dificuldade de encontrar amizade. As outras dificuldades, que dizem mais respeito ao *ter*, parecem mais facilmente contornáveis do que esta, relativa ao *ser*, ou seja, a

adaptação àquelas é de ordem material, cuja solução está ligada à posse ou uso de um bem (livro, sapato, uniforme) ou de um serviço (transporte). A dificuldade em fazer amizade, entretanto, por dizer respeito ao *ser*, parece muito mais complexa. Mesmo que os outros obstáculos sejam transpostos, ou seja, que o índio compre e use livros, sapatos, uniformes, consiga superar os problemas de transporte, ainda assim continuará a *ser* índio, principal barreira que se interpõe na busca de amizades. Essa dificuldade declarada leva à pressuposição que o índio sofre, na Escola da cidade, alguma forma de segregação.

Sai direto para ir trabalhar fora da aldeia, nas fazendas... tinha mais ou menos 9 anos quando fui... criança ainda, sim... mas não dava para ficar em casa... não dava gosto... quando parei de estudar tive que ir com o pai para a roça... ficava lá todo dia, e depois voltava para casa... trabalhava, trabalhava, trabalhava, e no final não tinha nem um trocadinho para sair com os amigos, divertir um pouco... Por isso é que os pais só conseguem segurar os filhos até uns 12 anos... depois, eles querem comprar algumas coisas... um sapato melhor, matar uma vontade de passear... e se o pai não tem dinheiro, o jeito é sair de casa e ir trabalhar na fazenda, tentar ganhar um pouco mais.... (parágrafo 19)

Este parágrafo abre uma outra etapa, um outro capítulo, um outro programa narrativo. Nele, o destinatário é oriundo do programa anterior, do parágrafo 18, que, como sujeito, não conseguiu realizar a *performance*. Os efeitos de sentido passionais resultantes são frustração, decepção, desânimo, que o destinatário resume numa expressão: “*não dava gosto*”.

O programa de manipulação que o destinatário sofre, a essa altura, na verdade teve início muito antes, foi congruente a outros programas anteriores. Quando Albino diz: “*tive que ir com o pai para a roça*”, já se apresenta como um sujeito de *fazer*, que *deve* realizar a *performance*: trabalhar. A manipulação, neste primeiro momento, parece ter como destinador o pai de Albino. No entanto, essa necessidade de trabalho na roça como meio de subsistência é um estado do sujeito que foi destinatário de um programa de espoliação de seus meios naturais de subsistência (caça e pesca) cujo destinador foi o homem branco (existe uma tentativa de reparação desse dano, quando é citada a construção de um açude para pesca, parágrafo 13).

Além do mais, ao dizer “*trabalhava, e, no final não tinha nem um trocadinho para sair com os amigos, divertir*”, Albino revela outros valores positivos que foram empregados em outra manipulação, por sedução, em que ele foi o destinatário e o homem branco, o destinador. A repetição da expressão *trabalhava* em “*trabalhava, trabalhava, trabalhava*”, procura dar a dimensão e a intensidade da frequência da realização do

trabalho. Ao ter como resultado direto “*nem um trocadinho*”, a conotação de insignificância da recompensa fica a cargo do emprego do diminutivo. Nesse momento o trabalho deixa de ser um meio de subsistência para tornar-se uma mercadoria a ser trocada por “*um trocadinho*”, que, por sua vez, possibilita-lhe “*sair com os amigos, divertir um pouco*”, “*comprar algumas coisas... um sapato melhor*”. Sem se dar conta de que está renunciando a um objeto valor (a convivência no seio familiar), esse sujeito parte em busca de outro valor: o dinheiro.

Ao relatar os fatos acontecidos consigo, sua experiência, o narrador emprega a primeira pessoa do singular no tempo pretérito. Logo em seguida, ainda no mesmo parágrafo, inicia uma outra narrativa na 3ª pessoa do plural, no presente. Desta feita, ao empregar a 3ª pessoa do plural, não se exclui, e ao empregar o tempo presente, consegue um efeito de sentido de atestação, de veracidade, de exposição do estado das coisas, estabelecendo entre as narrativas uma relação de causalidade direta. Se, na primeira parte do parágrafo, seu discurso tem um tom de amostra, na segunda Albino consegue colocar-se como um exemplo.

Nas fazendas de cana, a vida é dura: a gente fica longe um tempão, sem a família, sem amigos... e o que se ganha não dá para quase nada... o ofício é cansativo, e não é fácil estar longe da aldeia... Sem a família a gente perde o rumo porque não está acostumado a ficar sozinho... desde pequeno tudo o que a gente aprende a fazer é junto com o pai, com os irmãos... e depois que vamos para as fazendas é difícil voltar, tem que esperar até a época do fim do contrato para pegar o ônibus e poder vir para casa... e não é só a condução que dá problema, se sair da fazenda sem dar baixa no contrato, então... então não consegue mais sair para trabalhar — só dentro da aldeia —, porque fora você já está marcado... É trabalho e mais trabalho, e quando entra não se pode desistir... (parágrafo 20)

Nas fazendas de cana é chegada a hora de realizar a *performance*: trabalhar. Além do contrato formal firmado entre o índio e o *gato*, homem que recruta mão-de-obra por empreita, um contrato é estabelecido entre destinador e destinatário, de este receber daquele um pagamento pelo cumprimento do contrato. Acontece que esse tipo de aliciamento de mão-de-obra em regime de semi-escravidão possui justificativas mirabolantes para proceder a descontos no pagamento e reduzi-lo drasticamente em relação ao valor combinado inicialmente.

É por isso que nos postos indígenas é comum dizer-se que a changa ‘estraga os índios’. Desleixam a lavoura, porque no erval recebem o fornecimento antecipado, embora por preços exorbitantes, inclusive os produtos da roça, como batata, milho, mandioca e feijão. Chegam a passar semanas a fio nos

ervais (alguns com a família toda), ganhando bom salário, do qual, porém, nada sobra. (SCHADEN, 1974, p. 184)

O índio recebe, então, uma quantia irrisória (“*e o que se ganha não dá para quase nada...*”). Tendo cumprido o contrato e não recebido o objeto de troca, o sujeito experimenta novos estados passionais como revolta, amargura, decepção, tristeza. Pode-se comprovar no texto a pressuposição desse estado de alma pelo tom de lamento crescente que ele dá a cada declaração.

Logo no início do parágrafo Albino já enuncia abertamente três bons motivos para experimentar estados passionais negativos: “*a vida é dura: a gente fica longe um tempão, sem a família, sem amigos... e o que se ganha não dá para quase nada...*”. Logo a seguir ele afirma: “*... o ofício é cansativo*”, o que não é indício de qualquer sentimento negativo, pois se pode desempenhar muito bem uma tarefa cansativa com bastante satisfação. Porém, ao acoplar nessa oração: “*e não é fácil estar longe da aldeia...*”, o sentido de adição da conjunção estende o desconforto contido na 2ª e 3ª orações, à primeira.

Dando continuidade às lamentações, Albino emprega a expressão “*perde o rumo*” para traduzir outro estado passional negativo provocado pela solidão e afastamento da família em: “*Sem a família a gente perde o rumo porque não está acostumado a ficar sozinho...*”. E prossegue até o final do parágrafo fazendo uso mais duas vezes da conjunção aditiva *e*, com o mesmo sentido de somar mais problemas. Além destes, estão aqueles outros estados passionais (frustração, decepção, desânimo), acumulados do programa narrativo anterior (escola na cidade). A tardia sensação de perda, ao valorizar o convívio da família, somente revestido de sentido por oposição à solidão e convívio com estranhos na fazenda, é produzida pela solidão e pela reflexão a que ela convida, que traz o reconhecimento e valorização de sua vida em família: “*porque não está acostumado a ficar sozinho... desde pequeno tudo o que a gente aprende a fazer é junto com o pai, com os irmãos...*”.

Outra sensação de perda, a de liberdade, principalmente de ir e vir, é produzida por um terceiro conjunto de acontecimentos: “*...e depois que vamos para as fazendas é difícil voltar, tem que esperar até a época do fim do contrato para pegar o ônibus e poder vir para casa... e não é só a condução que dá problema, se sair da fazenda sem dar baixa no contrato, então...*”.

É dureza para o índio se adaptar na fazenda... principalmente para o Kaiowá, que vive agarrado à família... acho que isso é um problemão, porque quando a rapaziada vai trabalhar fora tem que ficar até o fim e

não é só isso: os companheiros terminam na maior liberdade... a bebida é fácil — bebem à toa mesmo — e logo alguns se arrumam com uma amiga por lá, e começam outra vida diferente da aldeia... Tenho a minha própria experiência... experiência de juventude, quando fui perseguido por autoridade e preso uma vez... Não é mentira não!... uma confusão qualquer podia dar em cadeia; aqui ou nas fazendas era só querer aprontar... mas a gente não tinha culpa estando solto assim no mundo... Solto tinha que ir aos bailes para se divertir com os amigos da gente, sabe como é... ia, dançava, conversava e acabava procurando essas bebidas alcóolicas... eu nem gostava tanto, era mais pelos outros; tinha que beber porque senão os companheiros tiravam sarro, perturbavam.... (parágrafo 21)

A “*vertigem pronominal*”, segundo Genette, volta à carga no parágrafo 21, no momento em que Albino narra a experiência transcultural vivenciada pelos índios kaiowá a partir de um deslocamento espacial. Entre a aldeia e a fazenda, o comportamento altera-se e alterna-se, ao mesmo tempo em que o “*eu*”, a “*gente*” e os “*outros*” focalizam-se e desfocalizam-se num movimento pendular de aproximação/ distanciamento.

Albino começa empregando “*o índio*”, expressando o conjunto de cultura não-branca, a quem atribui a dificuldade em adaptar-se na fazenda. Logo a seguir, restringindo com o advérbio “*principalmente*”, ele usa “*o Kaiowá*” para designar um subconjunto do conjunto “*o índio*”, citado acima, cuja característica particular (“*vive agarrado à família*”), o distingue como grupo que se ressentia mais intensamente ao trabalhar na fazenda.

Em seguida, um subconjunto do subconjunto é formado pela “*rapaziada*”, que é o conjunto dos elementos que vão efetivamente trabalhar fora. Dentre esses elementos, há os que se entregam à bebida, a quem ele chama “*companheiros*”, que constituem um novo subconjunto.

E para finalizar, “*alguns*”, o penúltimo subconjunto, “*se arrumam com uma amiga por lá e começam outra vida diferente da aldeia...*”. Como se vê, a seqüência de substantivos e pronomes que preenchem as terceiras pessoas do singular e do plural é disposta de maneira a provocar um afunilamento na focalização do sujeito, até chegar na 1ª pessoa do singular, *eu*, que constitui a formação do último e menor subconjunto.

O elemento unitário que o forma pertence a todos os outros conjuntos anteriores, motivo pelo qual Albino toma-se como exemplo: “*Tenho a minha própria experiência...*”. Ao narrar as situações pelas quais passou, ilustrando o desgoverno que os índios sofrem ao saírem da aldeia para trabalhar, Albino vai, no sentido inverso, dilatando o foco por meio de “*a gente*”, “*os companheiros*”, produzindo o efeito de sentido de inclusão e participação nas experiências.

No início do parágrafo, quando Albino diz “*quando a rapaziada vai trabalhar fora tem que ficar até o fim, e não é só isso: os companheiros*

terminam na maior liberdade...”, parece cometer um paradoxo, pois ter que ficar até o fim pressupõe a privação de liberdade, que ele declara conquistada. No entanto, quando ele enumera o encadeamento de atitudes que essa liberdade proporciona, pode-se compreender que o sentido da palavra para ele, nesse contexto, é de “*soltura*”, desligamento.

Tal hipótese é confirmada no último período do parágrafo, quando Albino fala: “... *mas a gente não tinha culpa estando solto assim no mundo... Solto tinha que ir aos bailes [...]*” “... *tinha que beber porque senão os companheiros tiravam sarro, perturbavam...*”. O sentido de “*solto no mundo*” é de “*avulsão*”, completo desligamento de seu espaço social, que o norteia. Entenda-se aqui espaço social como a posição e o papel que o indivíduo desempenha em relação ao seu grupo. Coincidentemente, a perda do espaço social é provocada pelo deslocamento do espaço geográfico. Desnorteados, os índios sentem-se compelidos a preencher esse papel de errante, tomando as atitudes impostas pela situação. Essa injunção exercida em relação ao grupo é expressa por Albino pelo verbo *ter*, no sentido de obrigatoriedade.

Essa dicotomia comportamental entre os espaços da reserva e da fazenda torna-se cruel, quando, ao retornar, o índio não consegue mais adequar-se ao seu espaço original por ter carregado as seqüelas das alterações de comportamento. Rejeitado como uma peça errada de quebra-cabeça, sua desorientação é reforçada, gerando um círculo vicioso de degradação: quanto mais é rejeitado, mais se desorienta; quanto mais se desorienta, mais é rejeitado. É o que conta Albino dois parágrafos adiante: “...*A maioria acostuma a ficar fora e vai trabalhando fora... vai trabalhando, trabalhando e por fim não consegue mais voltar... a família também não gosta daqueles hábitos que se criam fora, de beber, bagunçar... e se o pai chama a atenção, acabam brigando... Hoje, os que saem estão preferindo as destilarias mais do que as fazendas... as destilarias de álcool da região estão cheias desses meninos da aldeia...*”.

Eu era mais devagar que os outros, e mais moço também quando fui preso... começou numa festa aqui na aldeia, um companheiro arranhou a confusão, aprontou com alguém e teve que sair fugido... a culpa não foi minha, nós éramos do mesmo grupo, mas, ele sozinho criou o caso... criou o caso e não assumiu as conseqüências... ele era vivo, aprontou e deu no pé; fugiu... então, acabei preso no lugar dele sem ter culpa, só porque estava junto na hora do barulho... Daí tive que passar por todo o processo: fui para a delegacia, fiquei uns dias, depois me soltaram... Mas apesar disso não acho errado que castiguem quem faz bagunça... se não castigar termina dando mais prejuízo.... (parágrafo 22)

Sem se dar conta, Albino, ao narrar um fato que lhe foi significativo, faz uma apologia ideológica. “*Passar por todo o processo: ir para a delegacia, ficar uns dias, depois ser solto*” é o produto da ideologia de uma realidade social completamente alheia à sua realidade. O ato do companheiro também, que “*aprontou e deu no pé, fugiu*” é marcadamente ideológico na medida em que representa e reflete uma outra realidade que o circunda. Toda a narrativa em si é pontuada de inúmeros signos que configuram um significado exterior e originário dela.

O encadeamento de acontecimentos contido neste parágrafo tem ligação direta com os dois parágrafos anteriores, em que Albino trata do trabalho nas fazendas (*changa*).

A princípio, este trabalho não possui um sentido exato, mas apenas uma função: garantir o sustento da família. Essa função poderia ser desempenhada sem apresentar qualquer outra coisa. Contudo, a partir do momento em que o índio interpreta e sente esse deslocamento espacial e social como uma desorientação, pode-se dizer que converte a *changa* em um signo ideológico.

Dessa forma, ela reveste-se de uma série de representações simbólicas, que o índio vê-se obrigado a preencher com o comportamento que corresponde a elas: beber, andar por aí nas festas, aprontar confusões e brigas, despojar-se de responsabilidades. Quando Albino relata no parágrafo anterior que se sentia obrigado a beber, “*eu nem gostava tanto, era mais pelos outros*”, talvez estivesse confessando o que cada um dos outros sentiu em relação ao grupo, ou seja, talvez cada um deles também não gostasse de beber e o fizesse em cumprimento de uma imposição ideológica e exercesse, involuntária e inconscientemente, pressão sobre os demais.

Sob outro aspecto, existe a possibilidade de a interpretação do índio em relação à *changa* ater-se somente ao trabalho e sua função, sem considerar o afastamento da aldeia e da família. Nesse sentido, o trabalho converte-se em um signo ideológico mais maleável, capaz de aproximar seu cunho ideológico de sua função com mais justeza, encaixando-se, quase que completamente, função e ideologia. Isso só não ocorre porque uma linha tênue define bem que a função não pode passar a ser signo por ser função e vice-versa.

Por ser revestido de valores positivos (proporcionar o próprio sustento, trazer dignidade, revelar o *ser capaz*) e estar ligado ao fator sobrevivência, o trabalho incorporou-se como função vital no mais prosaico cotidiano. Aí reside o poder de penetração desse signo: sua carga ideológica é capaz de instalá-lo de modo a confundir-se com a própria vida.

Todo elemento exposto na fronteira intercultural é passível de tornar-se um signo ideológico. O arco e a flecha são exemplos desse tipo de

transformação: em oposição à cultura branca, eles passaram a simbolizar a própria cultura índia. O que não ocorre quando o arco e a flecha são considerados apenas como instrumentos de caça.

Os instrumentos, da mesma forma que os objetos de adorno, são signos ideológicos, porém essa relação não é capaz de anular a distinção entre função e referência ideológica dos instrumentos e objetos. Um cocar é confeccionado de uma maneira especial que não se explica meramente por sua função de adornar. Os tamanhos e cores das penas e sua disposição possuem um valor ideológico.

Então, entre os seres, as coisas e os acontecimentos, paira o *universo dos signos*, refratando a luz que revela uma possibilidade de realidade, para refletir outra.

Os fatos narrados por Albino são revestidos de um significado especial, que extrapola o sentido dos fatos em si. Se como signos os fatos já apresentam uma nova realidade, a situação de resultarem de culturas em confronto potencializa os efeitos de sentido que alteram essa realidade e sua apreensão. Essa apreensão compreende uma análise ideológica que mensura os valores a partir de um determinado ponto de vista. É exatamente nesse momento que as disparidades afloram e acentuam-se.

Cada experiência narrada por Albino não é apenas uma amostra de uma outra realidade, mas a possibilidade de inserir-se, fazer parte dela, ainda que de forma fragmentária, sem deixar de estar na sua própria realidade. Lida-se o tempo todo com exterioridades, com representações. Há uma reversibilidade entre ideologia e representação da realidade, cuja gênese não se pode precisar. Lida-se o tempo todo com idéias, formadas ou em formação, com convenções e convicções de toda ordem: sociais, políticas, jurídicas, filosóficas, relacionadas com o papel social de seus representantes no interior de seu grupo social e do alheio. Por isso esse contato entre culturas com visões de mundo tão divergentes é tão delicado.

Quando Albino diz que “*não acha errado que castiguem quem faz bagunça*”, ele está tentando compreender, confrontando o valor do fato vivenciado aos valores já internalizados de sua própria cultura. Nesse exercício constante, muitas vezes os valores maculam-se, contaminam-se, porque são instáveis e relativos, alteráveis na presença de outros. Esse fluxo de conceitos engendra sua consciência individual, ao mesmo tempo em que a põe em contato com outras consciências individuais, em cadeia.

Bom, fui para as fazendas por causa do salário... na época, fui com muitos... muitos outros companheiros... era igual para todo mundo: combinava o salário, assinava o contrato e no dia marcado, bem cedo tinha que ir... a gente ficava trabalhando o tanto acertado no contrato, que podia ser até noventa dias, e quando voltava parava um pouco em casa e já saía de novo...

A maioria acostuma a ficar fora e vai trabalhando fora...vai trabalhando, trabalhando e por fim não consegue mais voltar... a família também não gosta daqueles hábitos que se criam fora, de beber, bagunçar... e, se o pai chama a atenção, acabam brigando... Hoje, os que saem estão preferindo as destilarias mais do que as fazendas... as destilarias de álcool da região estão cheias desses meninos da aldeia.... (parágrafo 23)

Todo esse tráfego de novos signos circula no território de inúmeras personalidades individuais ligadas entre si. O fato de estarem interligadas possibilita o estabelecimento do signo enquanto tal e processa o reconhecimento e a interpretação de uma nova consciência. A consciência de cada um se gera e se espelha na consciência dos outros.

Quando Albino diz *“Bom, fui para as fazendas por causa do salário...”*, parece ser uma escolha absolutamente individual. No entanto, ao narrar *“fui com muitos... muitos outros companheiros... era igual para todo mundo”*, admite, ainda que não seja essa sua intenção, que seu ato pessoal é oriundo de uma organização social, de uma formação grupal que constitui e revela as alterações dessa nova consciência.

A convivência social esculpe um sulco para onde afluem as consciências individuais. Os termos plurais e coletivos o confirmam: *“muitos outros companheiros... era igual para todo mundo”*, *“A maioria acostuma”*, *“os que saem”*, *“estão cheias desses meninos”*. O que existem são tendências de consciência, orientações que cada consciência individual deve seguir, dentro de uma macroideologia, uma ideologia coletiva, que se expandiu em contato com outra.

É na consciência que se aloja todo o referencial filosófico, onde residem todas as noções existenciais, produzidas pelo engendramento da ideologia, que se confunde com o próprio engendramento da consciência.

A aproximação de uma outra cultura exacerbou essa dinâmica entre consciência e ideologia porque o sentido da ideologia é o sentido da interação das consciências, do entrosamento social de um grupo. Então, a instalação paralela de um outro grupo social, de uma nova consciência e ideologia, desestabiliza a interação ideológica do grupo indígena e desorienta o fluxo da consciência que abriga, alternadamente, signos em arribação. (BAKHTIN, 1988, p. 33)

Tudo o que Albino diz, nesse parágrafo, retrata a alteração que a realidade sofre mediante essa contaminação ideológica, e as seqüelas que se refletem na consciência. Assim como o isolamento da consciência esvazia-a de sua substância ideológica e semiótica, seu contato múltiplo com elementos tão díspares provoca uma modificação nos referentes de seus signos e sua reprodução desordenada.

A consciência individual manifesta sua interação com a realidade circundante, que nada mais é do que um mosaico de fenômenos ideológicos, por meio de um comportamento relativamente adequado, que por sua vez compreende a materialização da comunicação homem-signo (referente) — homem, ou seja, interação social. (BAKHTIN, 1988, p.32)

Pela fala de Albino pode-se notar esse aspecto condicionante que o discurso revela, evidenciando a linguagem como o veículo e a manifestação da ideologia.

Longe da família os índios perdem a responsabilidade, é só enxada e pronto... Têm uma coisinha ou outra, um dinheirinho para comprar seu rádio e gastar por aí nos bares, o que é ruim... então, eles dizem que não têm nada a perder, e continuam sem ter nada... Trabalham por pouco... muito pouco pagamento.... (parágrafo 24)

A organização familiar sofre profundas modificações em virtude das novas necessidades. Não raro as famílias, antes extensas, reduzem-se a pequenos núcleos formados apenas pela mulher e filhos, sem contar com a presença do chefe, que, ao ausentar-se para a *changa*, não mais consegue reintegrar-se ao retornar. Sua relação com a família parece perder a estabilidade, na medida em que sua própria fixação em seu território abala-se. Os longos períodos de solidão e distância são responsáveis por essas transformações. A desagregação não se atém à família enquanto núcleo afetivo e econômico, mas atinge também sua hierarquia, principalmente no tocante aos papéis dentro das práticas religiosas.

A necessidade de fazer face a novas exigências econômicas acarreta transformações mais ou menos radicais na organização familiar. Não podendo subsistir a economia comunitária da família-grande, enfraquece também o papel de chefe tradicionalmente exercido pelo pai, inclusive em assuntos de culto religioso. Passando grande parte de seu tempo em fazendas ou ervais, o homem cria interesses e atitudes pouco propícios ao espírito da família-grande. É freqüente os rapazes e homens casados gastarem em uma noite o produto de uma semana de trabalho, não raro se esquecendo de prover ao sustento do grupo familiar. A família-grande deixa de ser a unidade de produção e consumo, cedendo o lugar à família elementar, cujo núcleo estável se reduz, às vezes, à mulher com os filhos menores. (SCHADEN, 1974, p.184)

Albino parece parodiar o relato de Schaden, que data de 1954. À exceção dos ervais, que não existem mais na região, as condições são exatamente as mesmas.

Tem pai que força o filho a se casar ainda muito novo, sabe... mas forcem porque querem segurá-los por perto, e com a família a vida muda, criam mais responsabilidade em vez de ficar por aí... mas não tem muita conversa, não... arrumam o companheiro ou a companheira e pronto: têm a cerimônia e logo vão morar juntos como nós... eles constroem a casa dentro do lote de uma das famílias e têm que começar a vida assim... vem o primeiro filho, e tem que plantar mais, vem o segundo... e chega uma hora que aparecem os problemas: faltam as coisas dentro de casa, a terra é pouca, tem que varar o dia na roça... é difícil... Sabe, há muitos suicídios que acontecem depois de brigas.... (parágrafo 25)

Esta é a alternativa citada por Albino para resolver o problema da *changa* e do conseqüente degedro que ela encerra. Apesar de surtir efeito, de realmente evitar que os jovens saiam para trabalhar nas fazendas e destilarias e não consigam mais retornar, a aparente solução desencadeia um outro tipo de problema, não menos grave que o primeiro.

Essa medida é uma precipitação, uma interferência no curso natural das coisas e do tempo, proporcionalmente tão nociva quanto a intervenção cultural.

Há uma sobreposição de tempo: um *então*, omitido no discurso, tempo da vida “*normal*”, de liberdade; e um *agora*, tempo de responsabilidades excessivas, de problemas, desatinos. O presente sobrepõe-se ao que estava previsto para o futuro. A espera foi interrompida pela imposição dos pais e o presente do indicativo mostra que uma seqüência de renúncias e sacrifícios instala-se em detrimento do *eu*.

Dessa forma, tanto da parte dos pais, quanto da parte dos filhos, desenvolve-se um sujeito dialético. Aqueles, porque têm que lidar o tempo todo com a capacidade de adaptação de uma cultura à outra; esses, porque já se vão formando como um sujeito alternado e alternativo, desenvolvendo a mesma capacidade não apenas discursivamente, mas no próprio jeito de ser. Os elementos da cultura branca instalam-se por meio de uma relação ambígua de causalidade, ou seja, além de constituírem por si só pontos a serem absorvidos e incorporados como valores, ainda desencadeiam um mecanismo de defesa (que não deixa de ser uma adaptação) e que resulta no surgimento de um terceiro conjunto de elementos, não pertencentes nem a uma, nem a outra cultura. Ex.: casar ainda muito novo.

Essa relação de causalidade com que os elementos da cultura branca são abordados muitas vezes mascara o dialogismo gerador das teses que a estabelecem, que é a necessidade dúbia e simultânea do Kaiowá de voltar a ser como era antes sem nunca deixar de ter sido. É um sujeito transformado, metamorfoseado, que busca a reprodução de si mesmo de maneira alternativa, que precisa ser outro para continuar a ser o mesmo.

Na minha opinião, a causa principal dos suicídios aqui na aldeia é o alcoolismo... Os capitães acham que não, mas eu acredito nisso... tenho muitos parentes que morreram: sobrinha, tio... muito mesmo, e, pelo tanto que me contaram, todo mundo estava com álcool na cabeça na hora de praticar o suicídio... eles bebem e assim vão dar fim à vida... ficam com raiva, brigam em casa, decidem pôr fim na vida mas precisam do álcool... Teve até o caso de uma parenta minha que disse para o meu irmão que estava para se matar... o marido dela tinha morrido fazia pouco tempo, e nem tinha dado para enterrar ainda... ela ficou atormentada com aquilo e começou a enfraquecer a idéia... dizia até que era por causa do marido morto, que às vezes podia ver ele de verdade, que não conseguia esquecer, tirar ele da cabeça... passou um dia, dois, e nada de melhorar... até que no dele ela tomou muita bebida e no dia seguinte a encontraram morta... se enforcou de noite, no caminho de casa... Meu irmão ainda falou: “Deixe de inventar, esqueça...”, mas, no fim não agüentou mesmo... foi enfraquecendo a idéia até que não deu.... (parágrafo 26)

O assunto suicídio surge no momento em que Albino aborda pontos cruciais dos problemas existenciais dos índios: a desorientação sofrida a partir do afastamento da família ao ir para a changa (parágrafo 24) e a trajetória sacrificada de vida do Kaiowá, que parte do casamento precoce e culmina no enfrentamento de dificuldades primárias e praticamente intransponíveis. Apesar de serem excludentes, tanto uma situação quanto outra *modalizam* o sujeito negativamente, expondo-o a estados passionais depressivos e angustiantes. Não obstante a interpretação tenda a tomar tais contingências como causa do suicídio, Albino aponta o alcoolismo como o responsável pelas mortes auto-provocadas.

Enuciando literalmente: “*a causa principal dos suicídios aqui na aldeia é o alcoolismo*”, Albino não deixa de colocar o vício como intermediário entre as causas e o ato propriamente dito, revelando outros motivos: “... *ficam com raiva, brigam em casa, decidem pôr fim na vida mas precisam do álcool...*”. Sem definir exatamente se a embriaguez é um estado de fragilidade (“... *até que no dele ela tomou muita bebida e no dia seguinte a encontraram morta...*”) ou de encorajamento (“*decidem pôr fim na vida mas precisam do álcool...*”), Albino atribui a ele a responsabilidade de todos os suicídios (“*todo mundo estava com álcool na cabeça na hora de praticar o suicídio...*”).

O exemplo que ele toma, de uma parenta que praticou suicídio, parece mesclar problemas particulares e interculturais. O fato de ela ficar tão abalada com a morte do marido apresenta-se como uma reação de ordem emocional. Porém, a impossibilidade de o marido ser enterrado, notadamente imposta pelas condições assimiladas da cultura branca, contribui decisivamente para a exacerbação desse sentimento de desamparo.

“*Enfraquecer a idéia*”, ao mesmo tempo em que conota uma desfocagem da visão do mundo, das coisas e da realidade, representa o arrefecimento de objetivos, o esmorecimento da autoconfiança e da fé em si mesma e na vida.

Esse sentimento pode apresentar-se claramente a partir de um acontecimento, como é o caso dessa parenta de Albino, ou pode disseminar-se sorrateira e cotidianamente, por meio das sucessivas frustrações que o contato intercultural oferece. Tanto uma forma quanto outra conduzem ao alcoolismo, que mais que um subterfúgio, é um paradigma de amplo espectro, que se presta a preencher e potencializar os mais variados estados passionais, mas que nesta situação específica de depressão manifesta-se pelo sintagma morte, que por sua vez desencadeia uma rede de relações sintagmáticas capazes de produzir nele um sentido diferente daquele conformado pela cultura branca.

Esse último que se matou também era meu parente... Foi um caso estranho, porque apesar dele estar bêbado na hora, eles não tinham discutido nada... quando ele chegou em casa - minha sobrinha estava visitando os pais - ele saiu de casa e se matou... e sem ter briga nenhuma.... (parágrafo 27)

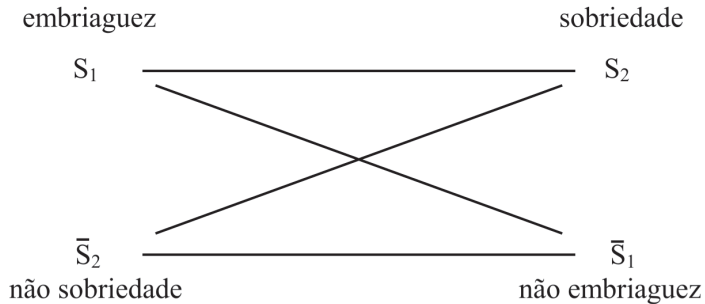
O sentido de morte que a cultura branca conhece liga-se diretamente a sensações lúgubres e de comiseração. No interior do parágrafo 27 podem-se perscrutar algumas relações que produzem outro sentido à morte. A intrincada arquitetura desse sentido manifesta-se pelo próprio estranhamento do sujeito, ao mesmo tempo em que ele mesmo admite e declara não ter havido nenhum arranjo de modalidades aparente que pudesse ter determinado o suicídio.

Em relação ao parágrafo anterior, é o mesmo conteúdo que adquire outra forma, é o mesmo tema que se *figurativiza* de maneira diversa. É a construção de dois objetos de valor que se esboça nas entrelinhas: um deles, a vida do Guarani, que, se é instintivamente preciosa, apresenta-se culturalmente insuportável; outro, a morte, que, se é instintivamente evitada, torna-se culturalmente atraente e circunstancialmente desejada.

A oposição geral, cultura branca *versus* cultura índia, que organiza os diferentes sentidos e sobre a qual se constrói o verdadeiro sentido do texto, tem suas categorias homologadas, respectivamente, pela idéia da morte, não só biológica como também das tradições, do degredo e exílio cultural; e por tudo que está relacionado à vida e à liberdade, à autodeterminação. As relações estabelecidas entre as palavras vão construindo um sentido que isoladamente elas não poderiam ter.

Tome-se o eixo comum cultura e considere-se a relação entre o homem branco e o índio. É o início de uma estrutura elementar de significação: cultura branca (S_1), cultura guarani (S_2), dois termos em relação de contrariedade, ou seja, de pressuposição recíproca. A presença de um é pressuposto necessário para que o outro apareça como termo e vice-versa, assim como uma relação de contraditoriedade também se estabelece por meio de uma operação de negação.

Considerando-se as causas de suicídio citadas por Albino como um eixo comum, tem-se:



onde tanto os estados contrários quanto os contraditórios remetem ao mesmo tipo de comportamento, ou seja, o suicídio, por terem modalizado o sujeito negativamente. Talvez por ater o foco das causas no estado de embriaguez aliado a brigas e desavenças, Albino não se tenha dado conta de que o breve relato da seqüência que antecedeu o fato pudesse encerrar a mesma causa, desarmonia, porém manifestada *in absentia*, ou seja, por meio da ausência da esposa no momento em que deveria estar esperando a chegada do marido a casa. A atitude pode conotar desrespeito e desprezo, gerados pelos mesmos motivos das brigas (incapacidade do chefe da família de manter a sobrevivência da família), suscitando, igualmente, os mesmos estados passionais negativos, levando, da mesma forma, ao suicídio.

Mas, em geral a situação vai apertando porque não tem comida para todo mundo, os filhos saem de casa... esses problemas vão acontecendo, acontecendo... e se não melhora um pouco, o índio começa a pensar em “dar um jeito” na vida... Uma discussãozinha dentro de casa já é motivo... é muito comum aqueles que morrem logo depois de uma briga na família... quando tem briga, o indivíduo fica desgostoso com a vida e não agüenta mesmo... então se acontece alguma coisa, logo vai e se mata... se mata sem parar para pensar porque está nervoso... Até a televisão veio aqui há pouco tempo para falar com um índio... Ele tinha tentado se matar, mas um vizinho correu lá e salvou... Na hora em que foi se suicidar, o cara estava

muito nervoso, muito... porque os filhos não tinham mantimento em casa e a mulher ficou reclamando que precisava conseguir comida, roupa, essas coisas... Até hoje ele está por aí, ainda passando dificuldades daquele jeito, mas levando a vida.... (parágrafo 28)

A oposição de base, cultura guarani *versus* cultura branca, delinea-se nas marcas do texto que permitem articular a organização dos conteúdos.

O parágrafo 28 ilustra as transformações da cultura guarani. Nas primeiras seis linhas, Albino enumera elementos do processo de sua negação: “*não tem comida para todo mundo, os filhos saem de casa*”, “*briga na família*”. Mais adiante, no parágrafo 36, há a confirmação de que esses dados são novos porque Albino descreve a situação inicial como sendo bastante diferente: “*Quando a gente veio para cá, foi só o trabalho de procurar o lugar, abrir o mato e construir a casa*”, ou seja, não havia limite na terra, que era de todos e as roças eram fartas e grandes, então havia comida para todos, os filhos não se separavam dos pais, não havia motivos para brigas na família. O enunciado “*esses problemas vão acontecendo, acontecendo...*” é a indicação do processo de *contraditoriedade*.

O enunciado “*quando tem briga, o indivíduo fica desgostoso com a vida e não agüenta mesmo...*” é a representação da situação de *contraditoriedade*, em que o sujeito se desloca para uma situação desconfortável (“*não agüenta mesmo*”). Interessante é o emprego do termo “*desgostoso*”, que parece conotar, por si só, a maior forma de *contraditoriedade*: a negação do gosto pela vida. Então, este sujeito intercepta o curso dos acontecimentos (“*... então se acontece alguma coisa logo vai e se mata...*”). Acontece que enquanto o sujeito interrompe o próprio processo, o processo cultural segue seu curso, guindado por seus elementos disseminados no contato. O índio, desesperado pela negação de sua própria subsistência, sente-se responsável pelo problema e incompetente para resolvê-lo (“*a mulher ficou reclamando que precisava conseguir comida, roupa, essas coisas...*”), punindo-se com a morte. É uma atitude impensada, sem questionamento a respeito de sua eficácia ou sobre de quem seria realmente a culpa (“*se mata sem parar para pensar porque está nervoso...*”). O que parece mais grave, e por isso é tão preocupante, são a frequência com que os suicídios ocorrem e o conjunto de características mais ou menos semelhantes que os cercam.

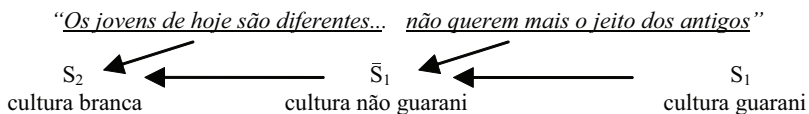
A proporção das preocupações com a questão e suas causas é expressa quando ele diz: “*Até a televisão veio aqui há pouco tempo para falar com um índio...*”. O fato de o índio ter tentado o suicídio e ter sido salvo apresentou-se como uma oportunidade de maiores esclarecimentos.

No entanto, suas explicações seguiram as pegadas dos casos anteriores, como bem já tinha observado Albino: situação difícil, brigas, álcool.

Aos que não interrompem o esquema com o suicídio, ou mesmo a esse exemplo que Albino deu, resta a atitude passiva de, se não de aceitação, resignação, traduzida por Albino por “*mas levando a vida*”.

Não, não é sempre que quem se mata está bêbado... mas, quando a gente examina a história, a morte sempre tem alguma relação com a bebida... por exemplo: a última menina que se suicidou aqui perto não tinha consumido nada, mas o pai dela tinha... e enquanto estava naquele estado, a entregou a um rapaz que ele gostava... então, ela ficou aborrecida porque não queria se casar... ficou aborrecida, saiu de casa e se enforcou sem ninguém ver... o pai forçou a vontade dela, mas está errado... Os jovens de hoje são diferentes... não querem mais o jeito dos antigos.... (parágrafo 29)

A expressão adverbial “*de hoje*”, contida no último período, marca, juntamente com a expressão “*dos antigos*”, a articulação de conteúdo do nível fundamental, correspondendo, respectivamente, a S_2 (cultura branca) e S_1 (cultura guarani), enquanto inaugura uma nova relação entre o esquema e um outro tipo de sujeito: o jovem, sóbrio, sem a responsabilidade frustrada de manter uma família, com outra ordem de problemas: os existenciais.



As oposições, transformadas em valores, passam a ser valores negativos para os antigos, e valores positivos para os jovens e vice-versa. Ex.: “*não queria se casar*” — valor positivo para ela, jovem, valor negativo para o pai, antigo; “*o pai forçou a vontade dela*”, valor positivo para o pai, antigo, valor negativo para a filha, jovem.

A oposição S_1 versus S_2 é *sobremodalizada* pelas articulações de categoria tímica, que marca a conformidade de cada sujeito ao meio em que ele vive. O caso da filha obrigada a se casar ilustra bem esta situação de não conformidade com o ambiente, retirando-se quase que instintivamente.

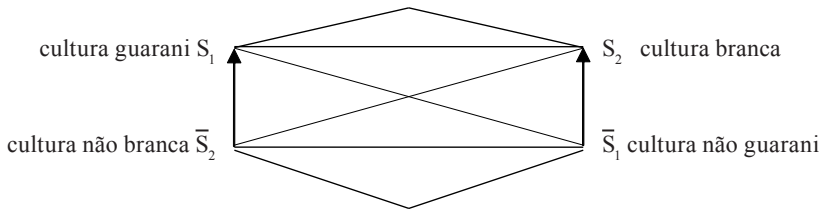
Considerando-se que o jovem se insere no contexto de sua cultura em um marco temporal distante do início do contato, percebe-se que alguns elementos já sofreram um certo apagamento, um relativo esmaecimento em sua significação, daí seu desconforto em relação à sua própria cultura. Por outro lado, a inserção na cultura branca impõe uma série de barreiras praticamente intransponíveis: preconceitos racial, social, cultural,

econômico. O desconforto em relação a ela assume a mesma proporção. A não conformidade com seu meio e com nenhum outro e a *disforia* gerada por essas relações, podem explicar a morte auto-provocada entre os jovens.

O que parece sem sentido a princípio, parece ganhá-lo a partir do surgimento das relações internas entre os casos de morte, que revelam que os problemas todos são gerados pelo confronto cultural. O que se pode notar, no entanto, é que o narrador, ao afirmar: “*quando a gente examina a história, a morte sempre tem alguma relação com a bebida...*”, tenta reduzir tudo a um denominador comum.

Atualmente tem muito rapaz e moça se suicidando... isso é resultado da falta de recurso e de futuro: a família não tem como se sustentar então e os filhos precisam sair para a fazenda ou para a destilaria... quando voltam, não sentem obrigação em ajudar o pai, e além disto já aprenderam a beber e começam a ficar bêbados a qualquer hora... não assumem mais responsabilidade, não trabalham direito, e acabam sem saber o que fazer... a situação vai piorando, piorando, o índio perde o rumo... É assim na maioria dos casos.... (parágrafo 30)

Retornando-se ao eixo comum cultura, tem-se o seguinte quadrado semiótico:



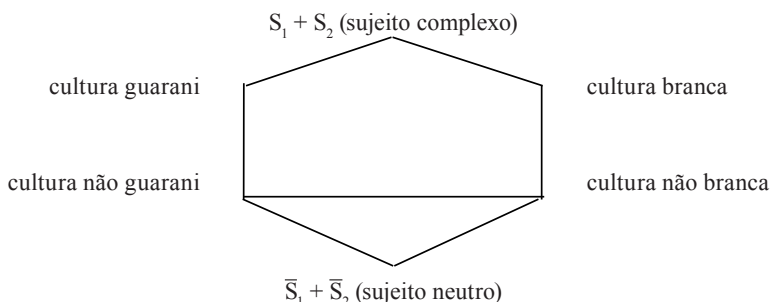
O quadrado acima compreende um eixo comum S e a negação do eixo (\bar{S}).

Os jovens citados no parágrafo 30 ilustram bem esse jogo de forças entre as culturas. Eles tentam equilibrar-se sobre dois eixos: dos contrários, onde S_1 (cultura guarani) se opõe a S_2 (cultura branca) e dos subcontrários, em que \bar{S}_2 (cultura não branca) contradiz \bar{S}_1 (cultura não guarani). Estar “*sem recurso e sem futuro*” é estar inserido num esquema de confronto entre a cultura guarani (S_1), e a cultura não guarani (\bar{S}_1), o que comporta duas implicações: cultura não branca (\bar{S}_2) “*a família não tem como se sustentar então*”, implica em cultura guarani, enquanto cultura não guarani (\bar{S}_1) implica cultura branca (S_2), “*e os filhos precisam sair para a fazenda ou para a destilaria...*”.

A contrariedade se estabelece quando o contraditório da cultura guarani, ou seja, cultura não guarani, “*quando voltam, não sentem*

obrigação em ajudar o pai” implica o contrário dela, ou seja, cultura branca, “*e além disto já aprenderam a beber e começam a ficar bêbados a qualquer hora*”.

Dois tipos de sujeito podem resultar desta situação: um sujeito complexo, capaz de pertencer à cultura guarani e à cultura branca ao mesmo tempo, ou um sujeito neutro, que não consegue assimilar a cultura branca nem manter-se na cultura guarani. Este segundo sujeito são os jovens citados por Albino, que “*não assumem mais responsabilidade, não trabalham direito, e acabam sem saber o que fazer...*”.



A neutralidade é uma situação incômoda e desprovida de objetivos, “*a situação vai piorando, piorando, o índio perde o rumo...*”, que segundo Albino, geralmente leva ao suicídio, “*É assim na maioria dos casos*”, levando da neutralidade à inexistência.

O que se previu no nível fundamental, ou seja, a oposição de base “cultura guarani *versus* cultura branca”, encontra manifestação ao longo de todo o nível discursivo, a exemplo deste parágrafo.

O pai precisa entender e ensinar a ter responsabilidade também... Não dá para forçar as coisas, temos que conversar, explicar: é o que eu digo para as pessoas... digo também que tem que ensinar logo a trabalhar e se der, para trabalhar aqui mesmo na Reserva, na rocinha de cada um.... (parágrafo 31)

Albino parece compreender a abrangência do poder da palavra. “*Não dá para forçar as coisas, temos que conversar, explicar: é o que eu digo para as pessoas...*”. Talvez por reconhecer que, como tudo, seu mundo e sua pessoa tenham sido construídos por ela. “*Conversar*” e “*explicar*” é realizar essa construção e ele distingue, na palavra, sua capacidade de convencimento. “*Temos também os conselheiros aqui na aldeia, que são as autoridades depois do capitão... tem gente que não gosta deles, que reclama dizendo que eles aprontam muita bagunça, mas nós nunca tivemos problemas... quando eles aparecem por aqui nós sentamos para*

conversar: falam qual é o problema e se der para ajudar, tudo bem, se não, paciência...” (parágrafo 45)

Albino descobre na palavra essa ponte entre os indivíduos, as idéias e o mundo real. Ao enunciar que *“não dá para forçar as coisas, temos que conversar, explicar”*, Albino está lançando mão da função que a palavra tem de *fazer fazer*.

Por outro lado, Albino perde a crença na função mágica da palavra.

Ñanderú é cacique em guarani, mas não existem mais por aqui... a Funai está trazendo alguns do Paraguai para fazerem as danças antigas dentro da tribo... dizem que é para diminuir o número de suicídios nas Reserva, mas não aprovo... não aprovo e nem acredito neles... desde que eles vieram, em janeiro, já faleceram: minha sobrinha e o marido dela... e ainda a outra menina que morava logo ali... Acho que a solução é trabalhar... trabalho, obrigação, isso é o que estou tentando dizer para as pessoas... elas tem que ter uma preocupação, pensar no futuro... A reza não vai resolver a fome da aldeia, nem a falta de terras, nem problema nenhum... (parágrafo 49)

A palavra é ideologicamente cambiável e, por isso, presta-se a servir aos mais variados papéis ideológicos. Seu ecletismo reside em sua neutralidade.

Os pontos que Albino enumera, a relação pai e filho (*“o pai precisa entender e ensinar”*), a comunicação miúda e face a face entre as pessoas (*“temos que conversar, explicar: é o que digo para as pessoas”*), a transmissão de valores (*“tem que ensinar logo a trabalhar”*), a permanência no local de origem (*“trabalhar aqui mesmo na reserva”*), são produto e sustento da convivência cotidiana.

As palavras de Albino: *“Não dá para forçar as coisas, temos que conversar, explicar”*, ilustram o poder de conversão de que a palavra dispõe, não apenas em relação ao destinatário, mas em relação a si mesma, quando ela passa a configurar o universo interior do indivíduo como unidade de pensamento. Deixa de ser veículo exterior, para instalar-se como signo interior. No papel externo ela está a serviço da ideologia; no papel interno ela serve à consciência. Que não caiba aqui uma dicotomia entre as duas funções que a palavra pode assumir, mas uma complementaridade, pois a palavra, enquanto signo interior avalia e processa as concepções ideológicas, que por sua vez são veiculadas por ela própria.

Albino parece já ter internalizada essa prática da conversação, pois em outros momentos cita as reuniões dos conselheiros e toda a sua experiência em diálogos de negociações. Tudo o que se refere à oralidade é bastante difundido entre os índios. No entanto, sob alguns aspectos, a tradição está esmaecendo, a memória está apagando-se, alguns rituais perderam-se.

O que Albino faz, neste parágrafo 31, é a proposta de uma disseminação ideológica calcada no seio da família e do cotidiano da comunidade por meio da palavra e de outras interações sociais. É a assunção de responsabilidades, o trabalho e a fixação na terra. A preocupação em manter o índio ocupado para evitar que se envolva em desatinos, deixe de ir para a *changa* e garanta a posse da terra mascara o caráter alienante que o trabalho pela subsistência tem, além do componente segregador que subjaz à atividade desenvolvida individualmente (“*na rocinha de cada um*”).

Enquanto isso, a consciência sofre um processo de atrofia, embotada pelo estacionamento do exercício de reflexão, avaliação e interpretação, que a atividade contínua e constante do trabalho impede.

Ai palavras, ai, palavras,
que estranha potência, a vossa!
Todo o sentido da vida
principia à vossa porta;
o mel do amor cristaliza
seu perfume em vossa rosa;
sois o sonho e sois a audácia,
calúnia, fúria, derrota...

(MEIRELES, Cecília. Romance LIII ou das Palavras Aéreas)

Por que nós temos que plantar?... Temos que plantar para a nossa subsistência, é isso... garantir nossa vida, ter a lavoura, uma criaçãozinha, ou alguma coisa para segurar a família... também tem que apertar os filhos na escola... Acho que se a gente fizer isso, os filhos vão crescer com responsabilidade e quando precisarem de organização saberão como conseguir... se o filho quiser uma calça nova, um tênis, dá para vender qualquer coisa da rocinha e satisfazer a vontade... Filho tem que ir para a escola... temos que mandá-los estudar e trabalhar, porque senão acontecer assim como é que vamos melhorar as condições de educação na aldeia?... (parágrafo 32)

Albino demonstra ter uma boa noção do que seja um sistema e a interdependência entre seus segmentos. Os valores que ele enumera no parágrafo parecem metaforizar as peças de um tabuleiro de xadrez, onde cada uma se define pelas propriedades que possui e se relaciona com as outras de maneira complementar. Os limites do sentido de cada valor são delineados pela presença dos outros, pois, se assim não fosse, qualquer um deles, isoladamente, não teria o menor sentido. Como exemplo disso tem-se o valor educação, quando ele diz “... *também tem que apertar os filhos na escola...*”, que tem seu sentido produzido pelos outros valores circundantes: “*os filhos vão crescer com responsabilidade e quando precisarem de organização saberão como conseguir...*”. O significado de plantar, para ele, é um valor positivo que deriva de sua relação com outros elementos:

“garantir nossa vida”, “segurar a família”, “vender qualquer coisa da rocinha e satisfazer a vontade”.

Este parágrafo, apesar de breve, contém a narratividade que define o índio como um sujeito operador, capaz de ações transformadoras. Por meio de um enunciado elementar de ação como “plantar”, “ir para a escola”, ele desenvolve enunciados de estado como “subsistência”, “responsabilidade”, “organização”. A resposta à pergunta retórica (“Por que nós temos que plantar”?) que inaugura o parágrafo e instala o interlocutor é: é preciso plantar para colocar o índio em conjunção com seu objeto de valor.

O enunciado de estado conjunto que Albino enuncia apresenta o índio como um novo sujeito, definido por sua relação de junção com o objeto. O mais importante é notar que esse enunciado de ação exposto por Albino opera como um sujeito competente para fazer uma transformação, fazer com que um estado disjunto, como foi abordado no parágrafo 28, transforme-se em um estado conjunto. Naquele parágrafo, o estado disjunto do sujeito é apontado como causa do suicídio, o que faz com que o estado conjunto proposto neste parágrafo seja valorizado ainda mais, porque além de resultar em um sujeito de estado digno e competente, evita que seu oposto, o sujeito angustiado e frustrado, produzido pelo estado disjunto, atinja o desespero.

O jovem participando da escola, se educando, vai poder ficar por aqui, ajudando na rocinha... se não quiser trabalhar na Reserva, se precisar arrumar emprego na cidade, não vai ter problema se ele fez a escola... Tendo uma obrigação e podendo trabalhar para sobreviver fica mais fácil de evitar briga dentro de casa... Então, o começo está na educação mesmo... segurar os filhos em casa e mandar para a escola... Agora, precisa antes ter recursos para pensar no futuro da família... porque senão o jovem fala assim: eu não quero mais ficar aqui... e vai trabalhar para comprar a roupa e o calçado que estava querendo... Mas, se o pai tiver um pouquinho de mandioca que dá para vender, ou uma criaçãozinha... já compra um sapato melhorzinho para ele e põe na escola para estudar... para ver se com 17, 18 anos já tem algum compromisso aqui... alguma profissão para ele trabalhar de outra maneira.... (parágrafo 33)

Encadeando-se no parágrafo anterior, a narrativa prossegue nesse parágrafo ratificando um fazer que rege um enunciado de estado, que busca uma transformação, ou seja, o índio equilibrado dentro da sobreposição dos parâmetros das culturas branca e guarani. Delineiam-se, aqui, duas narrativas: uma de *aquisição* e uma de *privação*.

A narrativa de *aquisição*, enunciada nestes dois últimos parágrafos por Albino, tem um sujeito em ação que busca transformar seu estado disjuntivo (sem escolaridade, enfrentando dificuldades e desagregação,

sem capacidade de se articular), em um estado conjuntivo, ou seja, o sujeito, o índio, em conjunção com seu objeto valor, que é uma vida digna, sem conflito, sem miséria.

A narrativa de *privação* tem um sujeito em ação que, preocupado em adquirir os novos valores, acaba negligenciando a posse dos valores de sua própria cultura, perdendo-os. Essa narrativa de *privação* ganha uma dimensão polêmica por dois motivos: primeiro, ela não aparece explicitamente no texto, está apenas subentendida; segundo, ela pressupõe uma anti-narrativa, ou seja, a ação do sujeito índio na verdade é exercida por um outro sujeito, o homem branco, que o expõe a esse contato fortemente influente. A perda de valores próprios que o índio sofre deixa de ser *privação* para ser *espoliação*, por ser uma ação exercida por um sujeito outro, que não é ele mesmo.

Albino, ao dar uma definição funcional da situação do índio, acaba por dar uma definição de estado do Kaiowá, porque elas se pressupõem mutuamente. Dessa forma, a marca de sujeito (índio), que o distingue do anti-sujeito (branco), começa a sofrer um apagamento, pois ele começa a renunciar a certos valores seus por estar adquirindo outros, novos (“*precisa antes ter recurso para pensar na família*”, “*e vai trabalhar para comprar a roupa e o calçado que estava querendo*”).

O mais importante é notar, no entanto, que o Kaiowá qualifica-se como sujeito justamente no momento em que ele se propõe a lutar pela manutenção de sua identidade. Curiosamente, ao realizar a ação de preservação, ele se vê obrigado a incorporar hábitos e costumes em sua vida, em detrimento de outros de sua tradição. Quando ele diz “*o jovem participando da escola, se educando, vai poder ficar por aqui, ajudando na rocinha...*”, dá a perfeita dimensão da necessidade de adaptação que sua luta encerra. O reconhecimento que essa luta persegue deverá recair, então, não sobre o Kaiowá genuíno, anterior ao contato com outra cultura, mas sobre o Kaiowá adaptado, de valores híbridos, com características próprias, de origem cultural diferenciada.

É importante mesmo ter uma profissão... ainda mais agora, porque a aldeia está ficando pequena... é difícil tirar o sustento para a família só da plantação enquanto não tem incentivos agrícolas para os índios... eu, por exemplo, só trabalho em roça nos fins de semana... todos os dias vou para a cidade porque tive precisão de arranjar outro emprego... emprego de vigia numa casa em Dourados... vou e volto de bicicleta para trabalhar oito horas e ganhar um salário mínimo... um salário só, sim... só dá para agüentar porque a gente aqui na aldeia não paga imposto, nem aluguel... mas mesmo assim é pouco... Dentro de casa não tem quase nenhum conforto porque não tem rede elétrica na Reserva... sem rede não dá nem para comprar televisão

para se divertir nas folgas... e a nossa situação ainda é boa comparada às de outras famílias kaiowás da aldeia.... (parágrafo 34)

Os novos valores, que vão surgindo a partir do contato com a cultura branca, expõem o índio a uma situação de manifestação, pois ele é levado a tomar algumas atitudes, como “*tive precisão de arranjar outro emprego*”, para suprir as necessidades geradas por eles. Ao enunciar “*É importante mesmo ter uma profissão*”, Albino demonstra considerar a qualificação profissional não só como um valor, mas também como um meio de tornar-se competente para realizar a *performance* proposta pela manipulação, ou seja, trabalhar fora da aldeia para sustentar a família e adquirir bens de consumo.

A manipulação ocorre, então, em cadeia, e de forma bastante subjetiva. Primeiramente lhes é dada a conhecer uma nova forma de vida: casas confortáveis, com rede elétrica, aparelho de televisão, trabalho assalariado; em segundo lugar, não lhes são dados incentivos agrícolas para que trabalhem em suas próprias terras com lavoura, única alternativa que restou da forma de subsistência alternativa que adotavam, baseada numa economia extrativista; em terceiro lugar, a população vai aumentando e a aldeia, cujos limites perderam a elasticidade com a demarcação, vai se tornando pequena, o que significa que nem todos podem tirar seu sustento da terra.

Fora isso, outros componentes não expressos, porém implícitos, agravam a dificuldade em manter o sustento da família: a alimentação e o vestuário “*sofisticaram-se*”, com a inclusão de novos elementos que passaram a ser importantes e que eles não têm condições de produzir/fabricar. É o caso do sal, do açúcar, do sabão, do calçado, das roupas em geral, cuja aquisição só é possível por meio do dinheiro. Daí, então, a necessidade de trabalhar e a percepção do valor de ter uma profissão.

Albino apresentou tudo isso com bastante naturalidade, sem aparentar armar uma estratégia narrativa, cujo arranjo das fases contivesse um significado que extrapolasse esse tom de depoimento que ele conseguiu dar. Na verdade, a carga semântica de sua narrativa reside nos valores investidos nos objetos que ele elencou, que são figurativos por serem a forma concreta de seus valores. O objeto narrativo, o valor investido é a subsistência digna. Tanto o emprego e o trabalho na roça quanto os alimentos, roupas e bens de consumo são objetos, mas não são valores, são objetos figurativos que representam um valor. Assim, o mesmo objeto figurativo pode representar objetos narrativos diferentes. É o caso do objeto figurativo dinheiro, que pode representar o objeto valor riqueza para o homem branco, enquanto para o índio pode representar um objeto modal (de uso).

Por isso, se os filhos forem contar só com a terra do pai, vão passar necessidade, com certeza... necessidade porque já não têm muito espaço para plantar, nem incentivos, e além do mais, a floresta acabou... nem tatu mais a gente encontra nesse mato, e daqui a pouco vai ser pior ainda... O índio que tiver uma profissão - mecânico, eletricista, pedreiro — vai ter mais segurança na vida e em vez de ficar passando dificuldades, tendo que ir trabalhar longe para se sustentar, pode ficar com a família em casa.... (parágrafo 35)

Um arranjo de modalidades confluentes (“*já não têm muito espaço para plantar, nem incentivos*”, “*a floresta acabou... nem tatu mais a gente encontra nesse mato, e daqui a pouco vai ser pior ainda...*”, “*em vez de ficar passando dificuldades, tendo que ir trabalhar longe para se sustentar*”) sugere modificações no predicado do sujeito (“*O índio que tiver uma profissão - mecânico, eletricista, pedreiro — vai ter mais segurança na vida*”, “*pode ficar com a família em casa...*”). Um *dever* se esboça no sentido, incidindo sobre o *fazer* e o *ser*. Enquanto o *fazer* é um predicado de ação verbal (“*O índio que tiver uma profissão*”, “*vai ter mais segurança na vida*”), o *ser* é um predicado de estado nominal, que o índio busca atingir com sua ação. Tais predicados originam-se de duas funções básicas: a função de transformação e a função de junção. Na função de transformação, em que o *fazer* do sujeito transforma seu estado, tem-se o índio agindo em busca de *ser* um profissional, *estar* seguro, em companhia da família. Na função de junção, em que o sujeito busca a conjunção com o objeto, tem-se o índio trabalhando, lutando por trabalho e condições dignas de sobrevivência.

Toda essa projeção que Albino faz das perspectivas do Kaiowá nada mais é do que a *performance* desse programa narrativo. Partindo-se de que uma *performance* é um ato, na narrativa tem-se o *fazer* do índio que pode transformar seu estado. É um *fazer ser*. Albino investe tanta atitude no índio porque é o *fazer* que rege o *ser*, porque a busca do Kaiowá é *ser* um profissional, *ser* digno, *ser* gente, *ser* índio. O *fazer* opera a transformação de que o índio tanto precisa, no entanto, as coisas não são tão simples quanto possam parecer.

O sujeito do *fazer-ser* precisa ter competência, um estado anterior, uma qualificação modal, por isso Albino enfatiza tanto a necessidade e a importância do estudo e da qualificação profissional. É preciso antes *ser* para depois *fazer-ser* uma inversão é gerada para que se tenha o *ser* do *fazer*.

O tempo verbal futuro do subjuntivo, empregado em sentido condicional (“*se os filhos forem contar só com a terra do pai*”, “*O índio que tiver uma profissão*”) dá um sentido alternativo, enquanto o tempo futuro (“*vai ter mais segurança na vida*”) adquire um tom profético, de

solução. A competência revela-se no sujeito modalizado (“*o índio que tiver uma profissão*”) e omite-se no sujeito não modalizado (“*se os filhos forem contar só com a terra dos pais*”). As modalidades são *translativas*, ou seja, possuem *translatividade* entre um sujeito manipulador diferente de um sujeito manipulado. Como na narrativa não aparece apenas o sujeito índio, a interpretação que pode ser dada é de que ocorre uma automanipulação, explicável por Greimas, que considera não dois atores diferentes no texto, mas dois *papéis* diferentes. Então, tem-se um papel interpretativo, de análise e avaliação da situação e um papel de ação propriamente dita, em que o sujeito parte em busca dos valores, irrompendo entre um antes, quando esses papéis do sujeito estavam em latência, e um depois, em que o sujeito se torna um agente. Nas palavras de Albino o antes se traduz por “*já não têm muito espaço*”, “*nem tatu mais a gente encontra*”: os advérbios “*já*” e “*mais*” dão a exata significação do que foi e não é mais, não pode mais ser. O depois se traduz em sua fala por “*daqui a pouco*” e “*vai ter*”.

O sujeito competente deve pelo menos dirigir a ação, podendo delegar competências. Albino parece desempenhar esse papel, principalmente mais à frente, no parágrafo 50, quando ele fala sobre o mutirão que está tentando fazer.

Hoje é mais complicado mudar, não é como no meu tempo de criança... Quando a gente veio para cá, foi só o trabalho de procurar o lugar, abrir o mato e construir a casa... agora já não pode ser mais desse jeito... e não pode porque tem pouca área para gente demais... É complicado porque quando um quer dividir seu lote com os filhos crescidos, tem que ser bem por perto ou pode até dar problema... sempre tem um que diz que é seu o lote... Daí, a roça vai ficando pequena, pequena... e nós não temos quase nenhum auxílio da FUNAI para plantar, não é... Ainda antes, as terras eram só dos Kaiowá... só Kaiowá vivia por aqui.... (parágrafo 36)

Na situação do índio no período pré-contato, “*Quando a gente veio para cá*”, o sujeito do *fazer queria, podia e sabia fazer*, realizar a ação. Tanto que, ao referir-se à ação do índio, Albino diz: “*foi só o trabalho de procurar o lugar, abrir o mato e construir a casa*”, onde o vocábulo “*só*” imprime ao *fazer* do Kaiowá bastante facilidade. Por não haver contato com outra cultura, não existe o sujeito diferente, que realiza a modalização, nem o índio exerce outro papel diferente para realizá-la.

A partir do contato e com o passar do tempo, o Kaiowá passou a sofrer modalizações, conforme o próprio Albino enuncia: “*Hoje é mais complicado mudar, não é como no meu tempo de criança...*”. A primeira forma de modalização incide sobre o próprio sujeito do *fazer*, que *quer, sabe*, mas não *pode fazer*: “*agora já não pode ser mais desse jeito... e*

*não pode porque tem pouca área para gente demais...”. A segunda modalização incide sobre o objeto, que é o lugar, o pedaço de terra, que agora é delimitado, limitado e deve ser dividido com os filhos. Portanto, não pode ser. E a terceira modalização incide sobre a relação de junção, que é uma modalização *veridictória*, ou seja, existe um julgamento, uma verificação em torno da relação sujeito-objeto e do estado final que será atingido com a *performance*. “Quando um quer dividir seu lote com os filhos crescidos”, o índio passa, então, a jogar com as categorias do *ser* e do *parecer*, pois “sempre tem um que diz que é seu o lote”. A situação mudou, como comprovam os tempos verbais no passado. A população indígena aumentou e esse aumento populacional deve-se também ao afluxo de pessoas estranhas à Reserva como bem explica Schaden,*

Mas em algumas aldeias a situação ecológica entre índios e civilizados se vai tornando tal que os primeiros não só não podem mais sustentar-se pelas atividades da caça, mas também deixam de possuir chão bastante para fazerem as suas modestas rocinhas. Haja vista o caso da aldeia de Panambi, onde, apesar dos protestos do Serviço de Proteção aos Índios e dos meus, o Ministério da Agricultura mandou, há poucos anos, lotear as terras dos Kayová, a fim de distribuí-las a colonos mandados para a região. (1974, p. 56)

Terena?... De Terena só tinham três famílias que vieram com o Rondon, trabalhando... Eles também ajudaram a fundar com a gente a Reserva e por isso têm direito de viver aqui... mas nesse tempo quem mandava eram só os índios Kaiowá... o capitão sempre era kaiowá... mas depois, começaram a vir os parentes dos Terena e o espaço foi apertando cada vez mais... até que o Ireno resolveu dividir a capitania... dividir para ajudar, para que cada um cuidasse dos próprios problemas, dizia ele... então, ficou um capitão para cada lado: um no Bororó, e outro no Jaguapiru.... (parágrafo 37)

Albino instala o interlocutor com a pergunta retórica “Terena?”, que também traça o curso da entrevista e pede a abordagem do entrevistado a respeito do assunto. Albino resolve traçar um panorama desde os primeiros contatos. O poder do Kaiowá sobre toda a Reserva manteve-se enquanto os Terena eram pouco numerosos. Quando “começaram a vir os parentes dos Terena e o espaço foi apertando cada vez mais”, “Ireno resolveu dividir a capitania...” porque, com o contingente maior, seu poder ficou abalado, sua capacidade de administração diminuiu como o território.

Ao dizer “dividir para ajudar”, Albino demonstra essa necessidade de auxílio que Ireno sentiu diante da sobrecarga de problemas para resolver (“para que cada um cuidasse dos próprios problemas, dizia ele...”). Ao dividir a capitania, Ireno, sujeito competente, delegou competência a um terena, introduzindo na narrativa um sujeito diferente do Sujeito S₁ (índio

kaiowá). Por sua vez, Rondon, o homem branco, a despeito de suas próprias intenções, instalou no seio da nação Guarani-Kaiowá elementos de outro grupo, que, apesar de pertencer à mesma classificação cultura indígena, guarda especificidades e diferenças.

Albino não demonstra ressentimento em relação a eles, entretanto revela ter consciência, sem deixar de mencionar a ajuda recebida deles no início, dos problemas que foram desencadeados a partir de sua chegada. Primeiro, *“começaram a vir os parentes dos terena”*. Na narrativa de Albino, esse fato não foi mencionado como algo previamente anunciado e aprovado, o que imprime a essa migração lenta e gradual dos Terena um sentido de ação não autorizada. Segundo, *“o espaço foi apertando cada vez mais...”*. Esse surto migratório precipitou um problema que os Kaiowá enfrentariam mais tarde, com o aumento natural da população dentro de um território que, agora demarcado, não podia mais se expandir como antes. Terceiro, *“Ireno resolveu dividir a capitania”, “então, ficou um capitão para cada lado: um no Bororó, e outro no Jaguapiru...”*. Essa cisão que mutilou o território e dividiu o poder absoluto do capitão kaiowá é apresentada como solução. Contudo, uma atitude dessas não pode ser tomada senão a partir de problemas e, apesar de ser revestida de valores positivos, *“dividir para ajudar, para que cada um cuidasse dos próprios problemas”*, representa, inegavelmente, uma espoliação de pelo menos dois valores expressos na narrativa: o território e o poder.

Os Guarani não têm problemas com a gente... quase não há diferença entre nós... conversamos na mesma língua, com pouca variação, fazemos visita quando dá... não tem problema mesmo... Com os Terena não é assim, não... se quiser falar com eles tem que ser em português... nem eles falam o Terena.... (parágrafo 38)

Ao referir-se aos Guarani, Albino emprega a terceira pessoa, quando deveria empregar a primeira, pois os Kaiowá pertencem à nação Guarani. Essa denominação *“Guarani”*, porém, designa os índios Guarani do Paraguai, que faz fronteira com o Brasil nessa região. Isso justifica as afirmativas de Albino: *“não têm problemas com a gente”, “quase não há diferenças entre nós”* e *“conversamos na mesma língua, com pouca variação, fazemos visita quando dá...”*.

Ao falar dos Guarani e tendo já comentado suas relações com os Terena, Albino não pode deixar de estabelecer uma comparação e assim, sutilmente, tecer algumas críticas. Primeiramente ele reveste os Guarani de qualidades, enumerando valores positivos: primeiro, *“os Guarani não têm problemas com a gente...”*; segundo, *“... quase não há diferenças entre nós...”*; terceiro, *“... conversamos na mesma língua, com pouca variação”*;

quarto, “fazemos visita quando dá...”; e quinto, ratificando o primeiro, “não tem problema mesmo...”.

Logo a seguir, ele enuncia “Com os Terena não é assim, não...”, o que significa que: primeiro, os Terena têm problemas com os Kaiowá; segundo, “há diferenças entre eles”; terceiro, não conversam na mesma língua; quarto, não fazem visita, coabitam involuntariamente um território; e quinto, ratificando o primeiro, tem problema mesmo. Ao dizer o que os guarani não são, ele diz o que os Terena são e, ao dizer o que os Guarani são, diz o que os Terena não são, pois os sujeitos também se definem pelo seu contrário, pelo que não são.

Na seqüência, Albino emprega um procedimento de desqualificação dos Terena, apontando-os como desconhecedores do próprio idioma, o que é altamente negativo, posto ser a língua considerada pelos Kaiowá um patrimônio cultural e um instrumento de autodefesa e preservação. Da expressão “se quiser falar com eles”, depreende-se certa indisposição de ânimos entre os interlocutores em relação à comunicação, o que, se não chega às raias da hostilidade, denota, pelo menos, acentuada frieza. Há um certo tom de indignação na fala de Albino: “nem eles falam o terena”, pois há um pressuposto de que, enquanto houver descendentes dos falantes de uma língua, sua existência está assegurada. Talvez seja esse o ponto fundamental de divergências entre os Kaiowá e os Terena, pois a língua é um valor invertido para eles e, considerando-se que manter o próprio idioma vivo representa uma das formas fundamentais de resistência e preservação cultural, pode-se calcular a configuração absolutamente diferente da escala de valores de cada um em decorrência de maneiras diferentes de reagir ao processo de aculturação.

Terena e Kaiowá são diferentes... mas na minha opinião isso não é ser inimigo... antes não era assim, mas depois foi piorando, piorando aos poucos.... A coisa foi ficando mais difícil quando começaram a chegar os parentes e morar para cá... a terenada foi chegando e aí as dificuldades começaram... mas não porque fossem inimigos acho que não, é que começou a haver muita gente na Reserva.... (parágrafo 39)

Albino conserva sua polidez no parágrafo 39, chama os problemas que enfrentam com a presença dos Terena eufemisticamente de “diferença”. Contudo ele se justifica, porque na realidade não existe uma inimizade deliberada, o que existe é uma convivência problemática. E da maneira como ela foi instaurada e evoluiu, fugiu ao controle de ambas as partes. Da parte kaiowá porque a percepção do problema só se deu quando ele já tinha tomado proporções irreversíveis, ou seja, somente depois que as dificuldades começaram é que eles se deram conta de que a presença dos

Terena não era boa para eles. O verbo no gerúndio, as expressões repetidas e os advérbios expressam bem essa continuidade lenta que camufla as conseqüências: “foi piorando, piorando aos poucos”, “foi ficando mais difícil”, “começaram a chegar os parentes”, “a terenada foi chegando”. A expressão “terenada” possui um tom levemente pejorativo. Da parte terena, a falta de controle da situação ficou por conta da espontaneidade do sistema migratório. Albino faz uso do termo “dificuldades”, de sentido brando, que não define o grau nem a natureza dessas dificuldades. No entanto, com outros elementos da enunciação, principalmente os já citados no parágrafo 37, “divisão da capitania e do território”, pode-se ter uma idéia do quanto as coisas se agravaram para chegar a esse ponto. Albino nega que sejam “inimigos”, porém apresenta todo um panorama de indisposições e, como ele mesmo diz, dificuldades.

A forma paulatina com que eles se foram indispondo mascarou esse antagonismo, que se escora na justificativa da superpopulação. Os Kaiowá sabem que os Terena precipitaram esse problema, entretanto detêm o olhar no problema em si, sem desviá-lo para as causas de que têm consciência.

Coisa que eu não gosto é violência, agora, violência de índio contra índio me deixa danado... Uma vez, fui fazer um serviço no Posto da FUNAI aqui na Reserva e de repente saiu uma discussão feia que acabou em violência... isso eu não aprovo!... Os caras acabaram se pegando de jeito: um Terena graúdo saiu bastante machucado de uma briga com os outros... tinha mais Kaiowá por perto e Kaiowá se junta mesmo numa hora dessas... Foi daí em diante que a aldeia rachou, e que começou esta coisa feia de índio contra índio... Essa história vem vindo de longe... os Terena começaram a expulsar os Kaiowá e os Guarani que eram seus vizinhos... pegavam e espancavam e assim iam assustando a todos, até sair todo mundo... foram espancando, espancando, até ficarem com boa parte da Reserva só para eles... Esse negócio de violência nunca termina, vai sempre aumentando... mas não foi sempre assim... Quem pensa que os Kaiowá eram inimigo dos outros índios é o pessoal branco... quem está dizendo isso não é o índio, não... (parágrafo 40)

Da violência
Do rio que tudo arrasta se diz que é
violento
Mas ninguém diz violentas
As margens que o comprimem.

(BRECHT, Bertold)

O texto “Da violência” metaforiza os dois tipos de violência que Albino tentou apontar. A violência do rio, escancarada, é a violência que declara sua força pelo efeito que provoca: “tudo arrasta”. A violência das margens atua de forma velada, pressiona surdamente; sem alarme, age

sobre o rio multiplicando seu ímpeto, sendo, assim, causadora indireta de inúmeros danos. Existe uma violência nomeada, explícita, de resultado claramente identificável, e outra, etérea, subliminar, latente, cujo efeito neutraliza a iniciativa de reação de suas vítimas. A violência mais perigosa não é perceptível, não está no plano concreto, não é da consciência de todos.

No final do parágrafo, Albino avança mais em sua interpretação, falando em inimigos reais e inimigos imaginários, ou melhor, inimigos mentirosos, “*que parecem*”, mas não são (os Terena) e inimigos secretos, “*que são, mas não parecem*” (os brancos). A interpretação é uma reação própria do destinatário de uma manipulação. Ele está tentando *modalizar veridictoriamente*, com base nos seus saberes, valores e crenças, avaliando o que *parece ser*, analisando o que é verdadeiro, o que pode passar do *parecer ao ser*.

Quem é teu inimigo?
O que tem fome e te rouba
o último pedaço de pão, chama-o teu
inimigo
Mas não saltas ao pescoço
do teu ladrão que nunca teve fome.
(BRECHT, Bertold)

O texto “*Quem é teu inimigo?*” ilustra com perfeição o depoimento de Albino. Pela atitude explícita, aquele que rouba por fome o último pedaço de pão é um inimigo identificável porque personifica e particulariza a violência. “*O ladrão que nunca teve fome*” é a cultura branca, cuja violência não é individualizada, não pode ser apreendida nem apontada concretamente por aqueles a quem agride; rouba por motivos mais abrangentes e de modo impalpável, a fim de sustentar-se como mentalidade preponderante. Identificar o primeiro e insurgir-se contra ele é fácil; combater um inimigo invisível é mais difícil, principalmente quando não se está consciente de sua existência. É um inimigo de caráter abstrato, criado por um sistema.

O antagonismo gerado entre as duas tribos (“*um terena graúdo saiu bastante machucado de uma briga com os outros... tinha mais Kaiowá por perto e Kaiowá se junta mesmo numa hora dessas...*” - parágrafo 40), a despeito das boas intenções do branco em colocá-los em convívio (“... *De terena só tinham três famílias que vieram com o Rondon, trabalhando... Eles também ajudaram a fundar com a gente a Reserva e por isso têm direito de viver aqui...*” - parágrafo 37) e da boa vontade dos Kaiowá em compreender isso “*Terena e Kaiowá são diferentes... mas na minha opinião isso não é ser inimigo... antes não era assim, mas depois foi piorando,*

piorando aos poucos... A coisa foi ficando mais difícil quando começaram a chegar os parentes e morar para cá... a terenada foi chegando e aí as dificuldades começaram... mas não porque fossem inimigos, acho que não, é que começou a haver muita gente na Reserva....(parágrafo 39) deve-se à grande disparidade de características étnicas que espontaneamente coloca os índios em conflito.

Enquanto o Terena tem bastante facilidade de assimilar e adquirir os valores da cultura branca, integrando-se a ela, o Kaiowá fica à margem quase que involuntariamente.

O encarregado do Posto Indígena Curt Nimuendajú, do Araribá, queixava-se dos Guarani, os quais mandavam as crianças à escola do posto só nos dias em que se distribuíam aos alunos roupas e mantimentos. Note-se, de passagem, que as mesmas queixas não eram feitas com referência aos Terena daquela mesma aldeia: os filhos destes eram assíduos e tinham aproveitamento satisfatório. Talvez a causa esteja na orientação mais prática e positiva dos Terena; que, aliás, naquele mesmo posto chegaram a eficiência econômica incomparavelmente superior à dos Guarani. (SCHADEN, 1974, p. 64)

Foi por causa do problema da divisão da área que criaram os lotes... os lotes foram feitos para ver se dividiam as terras da Reserva igualmente para todas as famílias... Não sei dizer se foi ordem da FUNAI, não estou bem lembrado... mas fizeram uma divisa central, que sai numa fazenda lá no fundo... e a outra é a do Bororó... Isso foi para ver se ficava tudo igual, sem briga... cada pessoa recebeu um lote para morar com a mulher, os filhos e ter seu roçado... mas não deu certo, sabe... essa divisão toda criou mais separação... os índios continuam sem a união que existia... antes a gente não se preocupava em ter mais terra ou menos terra, isso não era uma preocupação: era tudo de todos... As casas ficavam espalhadas, cada um no seu canto e perto da sua família... além de tudo, por aqui moravam bem menos índios que hoje em dia... agora, todos sabem o valor de seu lote e criaram cobiça pelos dos outros... Então, a divisão de lotes não deu certo... não deu e nem vai dar porque agora tem uns índios que começaram a querer mais e mais, e invadem mesmo os lotes demarcados... batem nas pessoas e pronto... ou também tem um que está passando necessidade e precisa de uns trocados e acaba arrendando a terra... Aqui, por exemplo, o meu lote tem uns quatro hectares e já estou com todos esses netos, e o vizinho de lá também tem outro tanto, aí acaba tendo que procurar outros espaços.... (parágrafo 41)

A situação atual gera, em relação à situação anterior, a oposição propriedade privada *versus* propriedade comunitária. Toda a problemática exposta por Albino parte da situação anterior da aldeia, em que tanto o trabalho quanto a propriedade eram comunitários, passa pela situação atual, pelos problemas causados pela divisão dos lotes, e chega a uma proposta de

solução, do parágrafo 60 em diante, que nada mais é do que um retorno às origens, ao trabalho em grupo, à união.

Índice inequívoco do grau de desorganização social da maioria das comunidades Guaraní é o progressivo abandono dos padrões de trabalho coletivo. É consequência direta da individualização das preocupações econômicas. Por outro lado, o sucessivo entrosamento dos grupos indígenas na economia regional cabocla leva ao restabelecimento do trabalho cooperativo, mas em moldes já modificados. (SCHADEN, 1974, p. 49)

Mais uma vez se confirma dessa maneira que a mudança mais incisiva provocada pelos contactos culturais consiste no abandono de antigos padrões de solidariedade e cooperação, que vigoravam na satisfação de todas as necessidades vitais, quer fosse nas práticas religiosas, nas atividades econômicas ou em quaisquer outros domínios da existência. (SCHADEN, 1974, p. 52)

É tão verdadeiro que o bem da sociedade é a única medida do bem e do mal moral, que somos forçados a modificar, conforme a necessidade, todas as idéias do justo e do injusto que formáramos. (VOLTAIRE. Tratado de metafísica)

“... os lotes foram feitos para ver se dividiam as terras da Reserva igualmente para todas as famílias...”. O que a princípio parecia ser uma medida de prevenção contra futuros problemas, terminou por transformar-se em geradora de outros. O primeiro deles, mais subliminar, foi justamente a separação de núcleos familiares em compartimentos estanques (lotes), que resultou em uma segregação de interesses individuais, antes comuns, coletivos (*“essa divisão toda criou mais separação”*). Se a separação em si já constitui uma avaria na coesão tribal, tão decisiva na luta pelos direitos da comunidade, que proporções podem atingir as consequências dos danos morais causados pela cobiça (*“... agora, todos sabem o valor de seu lote e criaram cobiça pelos outros...”*)?

Agora, ocupados uns dos outros, digladiam-se entre si, limitando sua visão e seu discernimento aos limites dos lotes, despercebidos da extensão real de seus problemas (*“... Então a divisão de lotes não deu certo... não deu e nem vai dar porque agora tem uns índios que começaram a querer mais e mais, e invadem mesmo os lotes demarcados...”*). Os limites dos lotes, que a princípio pretendiam igualdade e comedimento, tornaram-se um convite à transgressão. Não apenas transgressão física das demarcações dos terrenos, que já pressupõe em si uma violação moral, mas transgressão de princípios e valores (*“batem nas pessoas e pronto... ou também tem um que está passando necessidade e precisa de uns trocados e acaba arrendando a terra...”*).

Assim, a proposta inicial que se detinha na divisão do território da Reserva, transformou-se no esquadramento da moral kaiowá. Em vez de garantir a posse e prevenir a invasão, a divisão semeia-a no interior de cada lote. Condicionado pela necessidade de transigir a todo o momento no confronto intercultural, guia-se nesse forçado nomadismo de valores, esgueirando seus princípios entre os vãos das circunstâncias.

É... é verdade que tem uma família terena com mais de vinte hectares, mas é para o lado de lá, deles... esse proprietário fez assim: pegou de um aqui, um pedacinho ali e outro aqui e pronto, virou fazendeiro como os brancos, só que aqui dentro da Reserva.... (parágrafo 42)

O período inicial do parágrafo é uma resposta à seguinte pergunta: *“É verdade que tem uma família terena com mais de vinte hectares?”* Isso demonstra que a afirmação de Albino não é uma denúncia e que se não lhe fosse perguntado, talvez ele nem revelasse o fato.

Após dar a resposta, Albino adverte que *“é para o lado de lá, deles...”*, o que significa que do lado dos Kaiowá isso não acontece. Cabe, aqui, deprender uma figura de linguagem, as reticências, que suspendem o que poderia ser dito no enunciado, mas deixa claro na enunciação. Logo a seguir, Albino descreve todo o procedimento do proprietário, demonstrando interesse pelo assunto por estar bem informado.

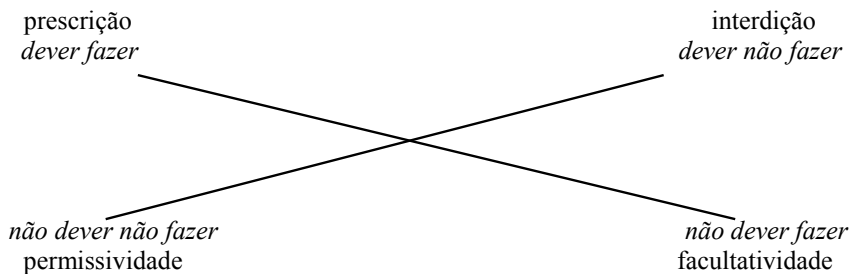
Seu grau de informação acusa também as proporções que a propagação do caso tomou, pois até o entrevistador já tinha conhecimento dele e sabe-se que a fama de um fato é resultado da admiração que ele suscita, quer positivamente, quer negativamente. No último período, ao dizer que o terena virou fazendeiro como os brancos, Albino faz a seguinte restrição: *“só que aqui dentro da Reserva...”*, significando que no território dos brancos, fora da Reserva, essa situação é perfeitamente aceitável por fazer parte da cultura branca a relação de posse. Quando ele faz a ressalva, procura mostrar o que o fato tem de inaceitável, pois a Reserva foi dividida em lotes iguais para todos e, por sua cultura não valorizar a propriedade, não cabe em qualquer de seus membros essa forma de comportamento: espoliar um igual, pois, como bem diz Schaden, *“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.”* (1974, p. 37). A estratégia narrativa de Albino, ou seja, a forma como ele narra e arranja as fases, deixa entrever um programa *narrativo* que ele apresentou apenas a partir da *performance*. Quando o índio terena *“fez assim: pegou de um*

aqui, um pedacinho ali e outro aqui”, ele está realizando a *performance*, que é uma ação, um *fazer* do sujeito que o coloca em *conjunção* com o *objeto* (terras). Ele passa de uma situação disjuntiva a uma conjuntiva, chegando à última fase do programa, a sanção, “*pronto, virou fazendeiro como os brancos*”. Precedendo essas duas fases, estão implícitas as outras duas iniciais: *manipulação* e *competência*. A *manipulação* se dá quando o homem branco (S_1) *modaliza* o terena (S_2), levando-o a *querer fazer* (possuir terras), a *querer ser* fazendeiro. Exposto à cultura branca, o terena (S_2) sofre uma *manipulação cognitiva* (de interpretação) por parte de S_1 (homem branco), que *faz* S_2 (terena) entrar em *conjunção* com o *querer*. Nessa fase, o Terena adquire uma competência pragmática, passando a *poder* e a *saber fazer* (adquirir as terras) e *ser* fazendeiro. Então ele toma posse de terras dos lotes vizinhos, *privando* esses sujeitos (vizinhos) de seus objetos (terras), passando-os de uma situação *conjuntiva* a uma situação *disjuntiva*, *espoliando-os*. É possível que o grande motivo de admiração pelo Terena fazendeiro esteja nessa fase, de *competência*: para que o índio se sinta capaz, *competente* para realizar a *performance*, é necessário que ele *possa, saiba* realizá-la e para que isso aconteça é imprescindível que ele se despoje dos valores de sua própria cultura, que fazem dele um outro *ser*, que não *pode* e não *sabe* manter essa relação com o objeto terra por investir nele outros valores.

Atualmente parece que isto está melhor, porque o capitão Carlito, que é Kaiowá, é amigo do Biguá, que cuida do lado do Jaguapiru... De qualquer maneira, a coisa está indo e sabemos que mesmo que o problema não se resolva, agora está mais controlado... o ruim é que agora entre índios uns são ricos e outros, a maioria, é miserável... É claro que não dá para resolver tudo porque os que juntam mais terra vão ficando mais poderosos... poderosos... poderosos mesmo, a ponto de todo mundo, mesmo sabendo como eles tratam os negócios, se calarem... ficam quietos por medo de sofrerem ameaças... Mas estou confiante nos nossos capitães... acho também que se a gente trabalhar e se nós conseguirmos melhorar a educação de todos, a gente corrige isso.... (parágrafo 43)

Albino atribui a melhora da situação à amizade do capitão terena Biguá com o capitão kaiowá Carlito, o que é uma forma de qualificar sua tribo positivamente, atribuindo a ela poder de influência benéfica e de relativo controle sobre a situação dos terena. Ao tentar fazer uma avaliação, entretanto, ele engloba o estado das duas tribos em um só e classifica-o como ruim, pois a sociedade indígena, em sua reorganização continua a partir do processo de aculturação, reproduz o sistema capitalista da sociedade branca, onde “*uns são ricos e outros, a maioria, é miserável...*”. “*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. 38). “Índice inequívoco do grau de desorganização social da maioria das comunidades Guarani é o progressivo abandono dos padrões de trabalho coletivo. É consequência direta da individualização das preocupações econômicas.” (SCHADEN, 1974, p. 49). A dificuldade em resolver os problemas reside na relação do índio com esses novos valores, porque eles não apenas são aceitos e adquirem “sentido para o espírito Guarani”, como também são reconhecidos pelos índios. Ao reconhecer o objeto (terra) como valor (poder), o sujeito (índio) investe qualificações semânticas que definem a existência semântica do sujeito (poderoso). O investimento modal no objeto (“*juntam mais terra*”) determina a existência modal do sujeito (“*vão ficando mais poderosos...*”). Os poderosos passam a ter com os não poderosos uma relação de manipulação por intimidação (“*sofrerem ameaças*”), persuadindo-os a “*se calarem... ficarem quietos.*” Essa manipulação é de natureza deontica, ou seja, relativa ao *dever fazer*, que coloca o sujeito manipulado em situação de interdição, porque ele *deve não falar*, “*mesmo sabendo como eles tratam os negócios*”, o que gera um grande conflito, pois o fato de saber sobre os negócios acarretaria uma prescrição, ou seja, o sujeito *deveria fazer*, deveria falar, protestar, prescrição



(GREIMAS, 1983, p. 7)

“*Mas estou confiante nos nossos capitães...*”. O pronome possessivo “*nossos*” diante de “*capitães*” ratifica a visão global que Albino tem do problema, que extrapola as diferenças entre as tribos, reduzindo-as a portadoras de problemas comuns. Não só as dificuldades os tornam um grupo só, como a solução também requer união e luta, “*se a gente trabalhar e se nós conseguirmos melhorar a educação*”. Interessante é notar que as propostas de solução feitas por Albino já não apontam para o retorno

de uma situação inicial, impossível após o contato, mas para uma outra situação mais equilibrada, porém completamente calculada nos moldes da cultura branca: por meio do trabalho e da educação.

A aculturação econômica se processa não somente de acordo com a necessidade de fazer face a novas exigências, oriundas do contacto com a civilização, mas também como consequência mais ou menos direta da perda ou transformação de velhos padrões ou instituições ou mesmo de condições materiais, que torna a velha economia impraticável, obrigando à procura de novas soluções. (SCHADEN, 1974, p. 54).

A família dos Fernandes já fez dois capitães nesta Reserva: meu avô e meu tio... O Ireno tinha ficado, na época, no cargo sob as ordens de Rondon... ficou, ficou mas não fazia reivindicações para nós como deveria e foi deixando a aldeia cada vez mais em dificuldades... Meu avô Fernandes decidiu fazer alguma coisa, e entrou para trabalhar com o Ireno, assumindo o posto de vice-capitão... E tudo melhorou muito com ele, tanto que só saiu quando faleceu... Ainda assim, deixou o filho dele em seu lugar, continuando o trabalho... e foi a mesma coisa, todos gostaram... Depois que meu tio também faleceu, ficou só o Ireno de novo... até que passou o mando para o Carlito, que antes foi casado com a filha dele... depois que eles se separaram o Carlito ainda continuou capitão.... (parágrafo 44)

Albino inaugura o parágrafo qualificando sua família por meio do cargo de vice-capitão, que dois de seus membros ocuparam: seu avô e seu tio. Ao referir-se a Ireno, desqualifica-o, acusando-o de não realizar a *performance*. Tendo sido instituído por Rondon como um sujeito virtual (capitão), que *devia fazer* reivindicações e cuidar dos problemas da aldeia, não se atualizou enquanto sujeito, ou seja, não *soube fazer*. Ao instituir Ireno capitão (S_2), Rondon (S_1) *crê* que Ireno (S_2) *quer sê-lo e deve fazer* o trabalho de reivindicações pelos interesses de seu povo. É uma espera fiduciária, baseada na confiança, que é partilhada pelo próprio povo, que divide com Rondon o papel de S_1 . Como Ireno não realizou a *performance*, Fernandes, como todos os outros elementos de S_1 , ficou insatisfeito e decepcionado (“*foi deixando a aldeia cada vez mais em dificuldades...*”). Diferentemente dos que se resignaram, contudo, ele desencadeia um outro plano narrativo, imbuído de *querer fazer*, tornando-se um novo sujeito virtual (“*decidiu fazer alguma coisa*”), atualizando-se (“*e entrou para trabalhar com o Ireno, assumindo o posto de vice-capitão...*”), passando a *poder fazer*. Ireno tem as condições pragmáticas, tem o título de capitão, é mais velho, tem mais sabedoria. Fernandes tem as condições *patêmicas*, tem o ímpeto, tem a coragem. A competência de Ireno como capitão está no simulacro de um homem que a sociedade produz; faltou a paixão a Ireno que o fizesse agir de acordo com esse simulacro. Ao realizar a *performance*, Fernandes

passa de S₁ (um elemento do conjunto povo) a S₂ (vice-capitão ao lado de Ireño), a quem S₁ transfere a função de depositário de seus problemas e esperanças. Desta vez não se decepciona, fica satisfeito (“*E tudo melhorou muito com ele*”). Interessante é notar que na situação anterior, quando Ireño “*ficou, ficou mas não fazia reivindicações para nós como deveria e foi deixando a aldeia cada vez mais em dificuldades*”, o povo, S₁, não tomou nenhuma atitude malevolente contra ele, que pudesse traduzir sua insatisfação ou decepção. Por sua vez, Ireño também não impôs obstáculo à iniciativa de Fernandes, de tomar o comando da situação, tampouco de ele ser sucedido por um familiar (“*deixou o filho em seu lugar*”). Mas isso se explica: segundo Schaden, 1974, p. 96, “*Em virtude de pouco relevo dado ao exercício do poder, enquanto fator essencialmente político, não há em geral razões para conflitos de competência*”. “*Em geral, o próprio capitão, não menos imbuído de mentalidade Guaraní do que os seus súditos, tem dificuldades em dar ao cargo que ocupa sentido correspondente à intenção com que foi criado.*” (p. 99). Tanto é verdade, que, ao encontrar-se novamente sozinho no cargo, isto é, com o poder absoluto, Ireño transfere-o para seu genro (“*Depois que meu tio também faleceu, ficou só o Ireño de novo... até que passou o mando para o Carlito, que antes foi casado com a filha dele...*”). E, ratificando esse despojamento que sua ótica lhe permite ter em relação ao poder institucionalizado, não o requer novamente a partir do momento em que o rapaz deixa de ser casado com sua filha (“*... depois que eles se separaram o Carlito ainda continuou capitão...*”).

Temos também os conselheiros aqui na aldeia, que são as autoridades depois do capitão... tem gente que não gosta deles, que reclama dizendo que eles aprontam muita bagunça, mas nós nunca tivemos problemas... quando eles aparecem por aqui nós sentamos para conversar: falam qual é o problema e se der para ajudar, tudo bem, se não, paciência... Quem criou o conselho foi o Ireño, há muito tempo, para tomar conta da Reserva, como a polícia... o conselho é uma polícia de índio, a função é quase a mesma: uns mandam mais, outros menos... o capitão é quem controla, mas tem sargento, cabo, até soldado... cada um com sua autoridade, não é assim?... (parágrafo 45)

O Conselho é um grupo constituído, de caráter essencialmente *modalizador*, lidando, basicamente, com os conceitos de vergonha e de medo, balizas de todas as normas sociais. Independentemente da grande diferença entre as culturas branca e Guaraní, a vergonha rege as regras das duas, pois é um produto da cultura humana. Fora da cultura, o homem, como qualquer outro animal, tem apenas medo, cuja exacerbação leva ao desaparecimento da vergonha. Ao dizer “*tem gente que não gosta deles, que reclama dizendo que eles aprontam muita bagunça*”, os reclamantes estão justamente

referindo -se ao desconforto provocado pela situação inquiridora da reunião do conselho, que também pode ser chamado de vergonha. Ao declarar que *“se der para ajudar, tudo bem, se não, paciência”*, Albino imprime um tom de informalidade nas reuniões do grupo, ao mesmo tempo em que conota completa ausência de medo. Egon Schaden confirma essas impressões ao afirmar: *“Os chefes de família-grande, reunidos em conselho, formam uma espécie de senado informal, de função consultiva e deliberativa, sem que lhe inira, entre os atuais Guarani do Brasil, grande autoridade com base em alguma instituição”* (1974, p. 95). Mais adiante, entretanto, Albino parece desmentir esse aparente clima de tranquilidade e informalidade do grupo, revelando um sincretismo do conselho com a polícia do branco e introduzindo na relação o conceito medo, provocado pelo caráter repressor que essa instituição inspira: *“uns mandam mais, outros menos...”*, *“cada um com sua autoridade”*. Apesar de Schaden afirmar que *“Em virtude do pouco relevo dado ao exercício do poder, enquanto fator essencialmente político, não há em geral razões para conflitos de competência”*. (1974, p.95), nota-se um jogo de forças instituído a partir do contato da cultura Guarani com a cultura branca. Quando Albino diz que *“o capitão é quem controla, mas também tem sargento, cabo, até soldado...”*, nota-se, na figura desses postos da polícia, uma tentativa de reproduzir padrões da cultura do branco.

No começo foi bom e até funcionava, mas com o tempo começaram a abusar do dever que tinham para se beneficiar... e como a FUNAI dizia que os problemas de dentro da aldeia eram responsabilidade dos índios, que tudo a gente deveria resolver entre nós, passaram a prender, bater e até mandar embora da aldeia se quisessem... Mas aos poucos a gente foi procurando a justiça de fora, se informando, e agora quem está cuidando da maioria dos casos é a polícia de Dourados... então, por exemplo, se o capitão acha que alguém deve ser mandado para fora, precisa pedir e receber autorização antes... daí ele sai, vai para a justiça e, se precisar, cumpre a pena fora ... sai da aldeia, fica preso, mas quando é solto pode voltar... Antes não era assim, principalmente do lado de lá... se o índio fazia alguma coisa, espancavam e depois ainda tinha que ir trabalhar na roça dos outros de graça.... De vez em quando... quando o povo quer, eles organizam umas danças... mas nós não participamos... sabe, é sempre de noite, depois temos que acordar cedo, com o corpo cansado, é muita confusão para mim... Não, não é que a gente não gosta... só que as vezes tem um compromisso marcado com outras pessoa, algum trabalho, e aí fica complicado.... (parágrafo 46)

As categorias de tempo e espaço são amplamente exploradas nesse parágrafo. Alguns marcadores temporais descrevem o percurso das transformações que as relações de autoridade foram sofrendo, ao mesmo tempo em que pontuam as diferentes facetas do exercício do poder. São

eles: “no começo”, “com o tempo”, “aos poucos”, “agora”, “então”, “daí”, “quando”, “antes” e “depois”. “No começo foi bom e até funcionava”, é um enunciado que deixa entrever um período em que não havia abusos (foi bom) da mesma forma que denuncia uma certa descrença do enunciador de que poderia funcionar, ao empregar o termo *até* em “até funcionava”. Ligada pela adversativa *mas*, a terceira oração do período inaugura uma mudança no comportamento dos conselheiros, configurado com o passar de um indeterminado espaço de tempo (“com o tempo começaram a abusar do dever que tinham para se beneficiar”). Pela interpretação que o enunciado sugere, parece que a palavra *poder* foi trocada indevidamente pela palavra *dever*. Egon Schaden confirma essa declaração de Albino ao registrar: “O chefe civil da aldeia tem maior facilidade em obter presentes do encarregado do posto e das pessoas estranhas e às vezes explora os companheiros da aldeia, obrigando-os a trabalhar em sua roça, a título de castigo, quando se tenham embriagado ou feito alguma desordem.” (Schaden, 1974, p. 101). Outra adversativa introduz o marcador temporal “aos poucos” que dá a medida gradual da intervenção solicitada da polícia, instituição da cultura branca que, com poder mediador, restaura um pouco a força do grupo concomitantemente à restrição do poder do conselho, que passa a ficar sob seu jugo. O advérbio de tempo “agora”, além de significar o tempo presente, ganha uma conotação de “doravante”, especialmente por estar seguido do tempo composto “está cuidando”, cuja forma no gerúndio expressa um aspecto essencialmente *durativo*. Com o advérbio “antes”, Albino recua no tempo cometendo uma *debreagem* temporal, projetando no enunciado um não agora. “Do lado de lá” é uma *debreagem* espacial que instala no enunciado um não aqui, declarando, implicitamente, um não eu. São *debreagens enuncivas*, que criam acentuado efeito de objetividade. Ao enunciar “se o índio fazia alguma coisa”, o enunciatário, empregando “o índio” no lugar da pessoa, está privilegiando o papel social sobre a subjetividade, pressupondo uma *debreagem* anterior para fazer essa oposição, retornando à instância da enunciação. A ação “espancavam e depois ainda tinha que ir trabalhar na roça dos outros de graça” confirma o recuo temporal à época em que não havia mediação com a polícia. O enunciado adquire um tom acusatório, primeiro porque o enunciatário ganhou um certo distanciamento por meio das *debreagens* e segundo porque revela atitudes insensatas e condenáveis. Outro marcador temporal, a locução adverbial “De vez em quando”, dá uma guinada no assunto, que poderia estar em um novo parágrafo. Trata-se das danças promovidas pela comunidade, para as quais o motivo já se tornou arbitrário: “quando o povo quer”. A frequência a elas parece não contar mais com a fidelidade com que contavam as danças do calendário religioso e as pertencentes ao ciclo cerimonial paralelo ao da lavoura do

milho. *“Todas as atividades que se referem à produção do milho constituem ou podem constituir ensejo para cerimônias religiosas, mormente entre os Kayová.”* (SCHADEN, 1974, p. 42). As justificativas de Albino para as evasões são impregnadas de índices de aculturação, que são a integração ao trabalho organizado e remunerado, a submissão a horário, o agendamento de compromissos: *“temos que acordar cedo com o corpo cansado”, “tem um compromisso marcado com outras pessoas, algum trabalho”*.

A religião da gente era diferente: tinha cantos, danças, o povo participava... quando nos reuníamos para rezar era concorrido, mas agora é fraco... na época que eu era criança sempre rezávamos com os mais velhos, com os pajés... as pessoas importantes da família se juntavam, principalmente nos fins de semana, e faziam o culto... Havia também situações especiais para se fazer a reza... quando alguém estava doente, por exemplo, tinha uma pajé que vinha para tomar conta... e não era qualquer um, para cada problema tinha uma pessoa... esse pajé trazia as ervas do mato e rezava, rezava... até o índio sarar... Hoje, quando alguém fica doente, já estão preferindo levar para o hospital da Missão ou para o posto médico, em vez de fazer reza... mudou muito... (parágrafo 47)

Entre os Kaiowá, existe a reza destinada a protegê-los de problemas de toda ordem, principalmente doenças. Como o próprio Albino relata, o culto reunia as pessoas importantes para rezar. A dança e os cantos têm uma função mágica: operam sobre a realidade. Convencidos do poder de proteção dos cantos e das danças sobre seu corpo e sua saúde, dedicam-se com afinco e energia também ao tratamento com as ervas.

Bem se vê que o **porahêi** é tido a um tempo como força e como **substância**, que pode ligar-se à pessoa e, de certo modo, desprender-se dela. Daí também o fato de prestar-se igualmente para ações mágicas. Entre as rezas de Kayová uma há de que se lança mão para matar animais daninhos. [...] mostra este exemplo também que a idéia de **porahêi** ou ‘reza’ nem sempre se limita necessariamente ao domínio das vivências religiosas: o seu emprego pode transformar-se em simples técnica de magia. Assim como outras culturas, a dos Guarani tende enfim a confundir as duas esferas - religião e magia - embora se baseiem, como sabemos, em duas atitudes fundamentalmente contrárias do espírito humano. (SCHADEN, 1974, p. 123)

Assim, a narração desses fatos não se furta de mostrar que esses modos especiais de produzir linguagem e situações comunicativas são produtores de expressões e conteúdos de linguagem também especiais. Ao mesmo tempo, são geradas estruturas de pensamento próprias e modelos específicos de entendimento e apreensão do mundo. Simultaneamente, o modo de viver e entender as relações sociais espelha todo esse processo.

Cada **porahêi** consiste, como vimos, em texto e melodia, ligados a movimentos rítmicos de dança. Muitos dos textos são incompreensíveis, havendo uma série de notas alongadas e algumas palavras, mais ou menos conexas, referentes à esfera sobrenatural. O importante não parece ser o sentido das palavras em sua seqüência lógica, mas o seu poder evocativo no domínio das vivências religiosas. Durante o **porahêi** intensifica-se o sentimento religioso, a ponto mesmo de se produzir estado de êxtase. Alheios a tudo o que se passa em torno deles, os participantes experimentam profundo arrebatamento, ficando, não raro, com o rosto transfigurado, e chegando a chorar de emoção. (SCHADEN, 1974, p. 119)

Ao entrar em contato com a cultura branca, todo esse processo subverte-se. A ciência, com suas soluções objetivas, neutraliza o medo, suporte essencialmente subjetivo dos rituais. *“Poder-se-ia dizer que, em última análise, se reduzem a dois os perigos, os grandes males que preocupam e atormentam o espírito do Guaraní: as numerosas doenças, que o afligem, e, mais ainda, a idéia mítica do fim do mundo, cada vez mais próximo.”* (SCHADEN, 1974, p.124) Como um novo paradigma, a ciência instala-se objetivamente em substituição àquele suporte. O espaço vago em que o pensamento mágico se expandia ocupa-se paulatinamente de esquemas científicos; os mitos, acuados a cada nova estocada da razão, vão sendo destituídos de suas funções, enquanto o ritual mítico, condenado ao desaparecimento, insiste na sua permanência por meio de uma reprodutibilidade quase mecânica.

A assimilação de conceitos estranhos à cultura tribal se põe, destarte, a serviço das próprias doutrinas tradicionais. À medida que aumentam as dissensões internas, esses mesmos conceitos, como se esclarece em outra parte desse trabalho, servem para responsabilizar o próprio grupo pela impossibilidade de se realizarem ideais de cultura a que, não obstante, todos continuam a aspirar. Expressões concretas dessa impossibilidade são, em primeiro lugar, a redução e o final desaparecimento das festas com danças e rezas coletivas, em segundo, o abandono progressivo da reza individual como manifestação de religiosidade. Pode-se dizer, sem exagero, que o Guaraní deixa de ser Guaraní quando deixa de sentir a necessidade de entregar-se a suas devoções religiosas, isto é, ao **porahêi**. (SCHADEN, 1974, p. 123)

Não há sempre sujeito, ou sujeitos (...) digamos que o sujeito é raro, tão raro quanto as verdades. (A. BADIOU)

Nesse sentido, pode-se dizer que ser sujeito é uma dificuldade, pois o contato dos índios com a cultura branca estabelece uma relação de correspondência assimétrica entre sujeitos e verdades. Ao apropriar-se da verdade de outro sujeito, o sujeito deixa de sê-lo. Ao tomar a verdade do

outro como sua, o sujeito descaracteriza-se como sujeito, como *Eu*. Na realidade são vários *eus* que reproduzem um único eu, como uma projeção de imagens múltiplas.

É notório que o fenômeno da desintegração cultural, enquanto produto de contactos interétnicos, se manifesta, entre outras coisas, através da aceitação paralela de duas ou mais soluções para o mesmo problema, de vários elementos concomitantes com a mesma função, cabendo ao indivíduo, de caso em caso decidir-se em favor deste ou daquele. É com relação às doenças e ao seu tratamento que na vida Guaraní tal estado de coisas se revela com especial nitidez. Isto talvez em primeiro lugar por causa da focalização cada vez mais acentuada que a moléstia, real ou imaginária, vem tendo no espírito Guaraní, em consequência, sem dúvida, duma fuga psíquica diante de uma realidade insatisfatória, fruto dum estado de constante frustração. E como os padrões tradicionais da cultura não proporcionam elementos considerados suficientes para se fazer face ao problema assim criado, recorre-se também a outros, de procedência estranha. As idéias sobre ontologia e etiologia das doenças, como sobre métodos de cura, deixam, assim, de constituir um todo integrado, para formarem um conjunto de elementos por assim dizer disparatados. A cultura parece perder até certo ponto uma de suas funções primordiais, a de fornecer ao grupo e aos indivíduos em particular os recursos de controle seguro e satisfatório sobre fenômenos que ultrapassem a simples reação biológica. Idéias, crenças e explicações de diversas origens, e nascidas em contextos culturais de diferentes tipos, chocam-se no espírito dessa pobre gente, produzindo um estado mental de insegurança e às vezes quase de desespero. (SCHADEN, 1974, p. 127-128)

Antigamente a gente costumava enterrar o corpo do jeito que estava... Punha no caixão, fazia o velório e enterrava... algumas pessoas ainda colocavam o que era do morto ao lado do túmulo, mas essa é idéia dos antigos, dos pajés mais velhos... pegam as coisas que o falecido gostava, tiram de casa e põem do lado do túmulo... dizem que é para não transmitir o espírito da morte para os outros, igual a uma doença, sabe... pegam as roupas, essas coisas e levam tudo para o cemitério... e ninguém mexe, fica por lá..... (parágrafo 48)

Albino, ao remeter ao passado, demonstra um sentimento de perda tardiamente despertado em relação à sua identidade estilhaçada. Não perdida, porém totalmente transformada e que só agora, à luz da memória, pode revelar suas rachaduras. Não existe propriamente uma perda, pois ela está ali, mas já não está inteira, é fragmentária. Já pretérita, ela é totalmente nova, apresentada pela lembrança. Antes, quando era presente e deveria ser, não era, jazia inerte sob o limbo de uma cotidianidade despercebida.

Acionada pela narração de Albino, gerada pela representação dos conceitos verbais, a identidade delinea-se apenas como uma configuração, cujos traços se revestem de estranhamento, desreferencializando-se.

Na esteira do tempo, na ante-visão de imagens-signo totalmente diferentes, de um futuro completamente tragado pela cultura branca, pode-se pressupor que as imagens-vestígio passarão a ser também diferentes, ou seja, da cultura Kaiowá não restará nem mesmo vestígios no passado. O esforço do resgate cultural justifica-se nesse sentido: preservar a identidade na memória, ou simplesmente a memória, com tudo o que ela possa conter.

Ñanderú é cacique em guarani, mas não existem mais por aqui... a FUNAI está trazendo alguns do Paraguai para fazerem as danças antigas dentro da tribo... dizem que é para diminuir o número de suicídios na Reserva, mas não aprovo... não aprovo e nem acredito neles... desde que eles vieram, em janeiro, já faleceram: minha sobrinha e o marido dela... e ainda outra menina que morava logo ali... Acho que a solução é trabalhar... trabalho, obrigação, isso é o que estou tentando dizer para as pessoas... elas têm que ter uma preocupação, pensar no futuro... A reza não vai resolver a fome da aldeia, nem a falta de terras, nem problema nenhum, então como é que vai dar um jeito nos suicídios... Como diz o outro: “Quem não tem o que fazer inventa moda”, e se não trabalhar duro... se ficar por aí esperando a dança resolver o problema dos jovens, acho que não tem mais solução mesmo... estou esperando, inclusive, alguma ajuda de fora... até escrevi um papel para entregar ao pessoal da universidade, da prefeitura, para ver se conseguimos algumas coisinhas que estamos precisando.... (parágrafo 49)

A vinda de um cacique de fora da Reserva é uma medida tão artificial quanto ineficaz. Se a própria tribo não produz mais seus próprios Ñanderú, é porque esse signo já se esvaziou completamente de seu significado. Dessa forma, por mais perfeita que possa parecer a reprodução, ela vem despojada de seu elemento fundamental, a crença na eficácia do rito. É nesse contágio existencial, e não há como ser de outra forma, que se desenvolve a história que a engendra e sustenta. Essa história contém em si não somente a evolução da figura do Ñanderú através do tempo, em suas características materiais, como as relações e poderes atribuídos a ela. Mimetizar o cacique rezador é tarefa que não contempla o resgate da tradição, cujos vestígios não são legitimados na reprodução de estereótipos e sim na existência única e intransferível do original. Nisso consiste a autenticidade e nela se estampa a tradição que permite que o original seja identificado, através do tempo, como sendo autêntico e, mesmo personificado por outro (o que não é uma reprodução), seja idêntico a si mesmo (o cacique, o Ñanderú). Autenticidade e reprodução, por sua própria natureza, não se tangem e, por

seu antagonismo, excluem-se. Assim, esse Ñanderú postigo, deslocado do Paraguai, graças às suas contingências, instala-se já como não autêntico. Sem autenticidade, não chega a ser classificado como falso, porém não consegue o reconhecimento que lhe confere outro elemento essencial: a autoridade (BENJAMIN, 1985). Sua desqualificação se agrava quando componentes culturais alienígenas (“*trabalho, obrigação*”, “*tem que ter uma preocupação, pensar no futuro*”) manifestam, em oposição, a disputa pela solução dos problemas mais prementes do povo Kaiowá.

“... *A reza não vai resolver a fome da aldeia, nem a falta de terras, nem problema nenhum, então como é que vai dar um jeito nos suicídios...*”. A oposição resultante desta situação, reza/trabalho, devido à disparidade de origem cultural de seus elementos, polariza-os em uma relação assimétrica. De um lado, o trabalho parece proporcionar mais poder para a solução e a prevenção de problemas. Planejar o futuro e trabalhar representa assumir o controle de atitudes de resultados mais precisos e previsíveis, bem como proporciona ao índio a oportunidade de assumir-se como sujeito da ação, e por que não dizer, do próprio pensamento. Do outro lado, a reza constitui-se de atitudes impessoais, ditadas pelos rituais, e pensamentos condicionados pela fé. Nesse sentido, a realidade sofre um distanciamento e enigmatiza-se, enquanto o índio procura interpretá-la e explicá-la. “*Entre os índios sul-americanos a opinião mais comum sobre a origem das enfermidades é a de que indivíduos maus, especialmente feiticeiros de tribo estranha ou até da própria gente, abusam de suas faculdades e forças extraordinárias para fazerem entrar, por via mágica, no corpo de outrem um objeto ou substância responsável pela moléstia, o **quid malignum**.*” (SCHADEN, 1974, p. 124) O que o trabalho e pensar no futuro fazem é acentuar o aspecto humano de quem os pratica: o primeiro, por revelar no homem sua capacidade de transformar e produzir; o segundo, por exercitar o saber, capaz de escolher por si ângulos de observação da realidade, inacessíveis ao olhar imposto pela religião.

Ainda que essas novas circunstâncias não interfiram deliberadamente na realização dos rituais, de algum modo elas os desqualificam, elas os tocam em seu ponto essencial: sua autenticidade. Quando o índio se esquiva das crenças, enveredando-se pelos meandros da ciência, deixa de dar àquelas seu aval histórico, fazendo com que elas percam seu valor tradicional e sua autoridade.

Ocorre, então, um atrofiamento das ligações entre ritos e índios, enquanto estes avançam na seara do empirismo. Todo esse processo atinge um âmbito de significação muito maior do que a mera assimilação de novos valores de uma outra cultura. Ele saca os rituais do campo da tradição, enquanto substitui a existência coletiva e simbiótica do índio por uma

existência própria e individual. Então, conforme esse processo contribui para uma nova forma de autoconhecimento, que inclui um conhecimento outro, ele atualiza o índio enquanto sujeito. O resultado desse movimento é uma séria ameaça à tradição, é o vislumbre de um novo paradigma, é uma ruptura, uma cisão. Não se pode evitar o desmoronamento da tradição do patrimônio cultural, especialmente dos rituais.

Pajé rezador ainda tem por aí... dá para encontrar um ou outro na aldeia, mas cacique não... cacique, que eu saiba não tem mais na aldeia, só os capitães mesmo... pajé tem, mas não como antigamente... posso contar até um caso acontecido dentro da minha família com o marido de minha irmã... Foi há um tempo atrás, ele vivia pensando nesse suicídio por enforcamento... vinha falando nisso toda hora, mas ainda não tinha tentado... Por isso, essa minha irmã resolveu chamar um pajé chamado Paulo Tangará para benzê-lo... quando ele veio, fez uma dança na frente da casa deles... rezou, rezou, rezou... fez meu cunhado chegar, mandou ele sentar... todo mundo estava afastado em roda e só eles dois no meio... rezou, rezou, rezou... e no fim, tirou - na frente da gente - uma corda de dentro do meu cunhado... tirou e mostrou para todo mundo ver... e isso é verdade mesmo, se minha irmã estivesse aqui ela iria confirmar do jeito que está aí... depois disso o meu cunhado ficou curado, e está bem até hoje... Mas o Paulo Tangará já faleceu e não sobraram mais rezadores assim, por isso as pessoas estão preferindo a missão... Antigamente, os pajés rezavam e mostravam o serviço... o serviço de cura estava ali, como no caso do meu cunhado era a corda, que mostrava que ele queria se suicidar, e resolveu... Então, a religião como era antes não existe mais por esta Reserva, mas eu já vi lá fora, em outras aldeias... Uma vez, no município de Bela Vista presenciei outra cura desse jeito, há pouco tempo... Um homem estava com um problema nas costas e não estava dando nem para ele andar direito... aí os pajés fizeram as orações de junto de todo mundo, parecido com a outra vez do Paulo Tangará... fizeram lá o culto deles e acabaram tirando do lugar doente uma espécie de um besouro... As duas vezes aconteceram de noite, que é o horário certo de rezar, e quando eles encontravam o problema, tiravam e mostravam para todos veres... os dois sararam... (parágrafo 50)

Quando Albino diz: *“Antigamente, os pajés rezavam e mostravam o serviço... o serviço de cura estava ali, como no caso do meu cunhado era a corda”, “fizeram lá o culto deles e acabaram tirando do lugar doente uma espécie de um besouro”, “e quando eles encontravam o problema, tiravam e mostravam para todos verem...”*, ele enfatiza as comprovações dadas por meio de objetos concretos, que avalizam o poder de cura do pajé. Entretanto, essas comprovações não têm lógica nenhuma, apesar de seu forte poder de persuasão. Ao investir qualificações semânticas nos objetos (corda, besouro), o pajé define a existência semântica do sujeito (ser suicida, ser doente) e procede à sua reversibilidade, ou seja, dá um tratamento ao

objeto que representa a extinção de sua existência e conseqüentemente a existência do mal no sujeito. São os valores investidos nos objetos, porque a existência semiótica é determinada pela relação S - O. O investimento modal no objeto (o ritual de cura: “*rezou, rezou, rezou... fez meu cunhado chegar, mandou ele sentar... todo mundo estava afastado em roda e só eles dois no meio... rezou, rezou, rezou... e no fim tirou - na frente da gente - uma corda de dentro do meu cunhado... tirou e mostrou para todo mundo ver...*”) determina a existência modal do sujeito (“*depois disso o meu cunhado ficou curado, e está bem até hoje*”), fazendo do sujeito e do objeto termos interdefiníveis. É um procedimento em que o *saber* (“*tirou e mostrou para todo mundo ver*”) precede o *crer* (“*isso é verdade mesmo*”). Talvez por isso hoje não se creia mais nos pajés, porque seus rituais não constroem esse *saber*. “*Antigamente, os pajés rezavam e mostravam o serviço... o serviço de cura estava ali*”, “*Mas o Paulo Tangará já faleceu e não sobraram mais rezadores assim, por isso as pessoas estão preferindo a missão...*”.

A gente queria poder levar esse povo para os pajés curarem, mas não existem mais pajés assim aqui em Dourados... Teve até um caso, há muito tempo que deu certo, mas o doente teve de ser carregado até a casa de reza, senão ele não iria... mas está curado até hoje..... (parágrafo 51)

O fato de Albino afirmar que já não há curadores e restringir essa inexistência à Reserva de Dourados ilustra as declarações de Schaden, em seu livro “*Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*”: “*Embora o chefe religioso em geral exerça também as funções de médico, encontram-se rezadores que não são curadores e vice-versa. Os que numa comunidade criam fama como grandes curadores são muitas vezes indivíduos oriundos de outra aldeia. Santo de casa não faz milagre.*” (1974 : 95). A questão que envolve crença e poder de cura é muito mais abrangente do que possa parecer. Não se sabe ao certo se não existem mais pajés porque ninguém acredita neles ou se ninguém acredita por não ter em que acreditar. A figura do pajé tem uma gênese de natureza diversa, não é um cargo instituído, ou eletivo. É o resultado do engendramento da fé, ou seja, do *saber* e do *crer*, que são categorias complementares ao mesmo tempo em que se pressupõem. Se o *saber* precede o *crer*, hoje ninguém *crê* porque ninguém *sabe*, ninguém construiu esse *saber* que leva a *crer*. “*O seu poder não repousa em patente conferida por nenhum funcionário do Serviço de Proteção ao Índios, mas em seus conhecimentos religiosos, em sua faculdade de prever o futuro e no exercício de práticas que afastem os males do presente e previnam os do futuro. É por isso que Pedro Pires me dizia: ‘Mbaékuaá é o rezador, porque ele sabe tudo’.*” (SCHADEN, 1974, p. 97).

A vontade declarada por Albino de ter os pajés e crer neles não é partilhada por todos na tribo: *“o doente teve de ser carregado até a casa de reza, senão ele não iria...”*. Essas dissensões no seio da cultura parecem originar-se com o processo aculturativo. A instituição do capitano comprometeu a autoridade do *Ñanderú*, agora restrita a assuntos espirituais, os quais, por sua vez, disputam agora as preocupações da comunidade com os interesses materiais, como a questão da terra e os meios básicos de sobrevivência.

Na realidade, há duas noções de chefia em luta virtual: a religiosa, de fundo essencialmente carismática, autoridade que pode estender-se à aldeia toda, se para tanto for suficiente o prestígio do indivíduo, mas também limitar-se ao grupo familiar (havendo sempre a possibilidade de se estenderem, como vimos, em reuniões consultivas, de discussão informal, os diferentes chefes de família, quando estejam em jogo interesses gerais do grupo local), e a civil, nas mãos do capitão, chefe mais ou menos despótico de toda a aldeia, tentando influir em tudo, menos no que é realmente essencial para o Guarani, isto é, na orientação religiosa da comunidade. (SCHADEN, 1974, p. 98).

Os suicídios sempre existiram entre os índios, mas eram poucos... até o filho de criação do meu pai praticou isso, que eu me lembre foi o segundo caso nesta aldeia... mas ele já era adulto, e também foi com álcool na cabeça... Agora, o primeiro suicídio quem fez foi a filha do Anatalicio... parece que ela andava muito em festa por aí, era prostituta, eu acho... a minha mulher chegou a conhecer ela, faz muitos anos... a gente não sabe explicar por que ela se suicidou, ela não parava em casa, só andava pelas festas, se divertindo... Uma pessoa quando vê que vai se suicidar, muda muito... parece que não é a mesma que está ali, não tem mais sossego... A gente vê quando uma pessoa quer se suicidar... na minha opinião, acho que é porque eles não tinham Deus na vida... não conhece o amor... a pessoa que conhece o amor na vida não faz essas coisas... quem conhece a palavra de Deus ama a si e ama ao outro... e quem não tem Deus não se ama; não tem dó daquele corpo e daquela alma dele, não é?... Agora, para a gente que tem a religião e conhece o evangelho, então já sabe que o amor de Deus é importante para nós e para nossa vida... e principalmente para nossa alma... a maioria dos que se suicidam não tem religião... nem vão direito para a igreja.... (parágrafo 52)

O parágrafo 52 é essencialmente argumentativo. Albino, lançando mão de sua intuição lingüística, não trata do verdadeiro ou falso, mas sim do mais ou menos justo, conveniente, bom. Inaugura sua fala com *“Os suicídios sempre existiram entre os índios, mas eram poucos...”*, declaração capaz de amenizar a culpa implícita do processo de aculturação, apesar da oração adversativa (*“mas eram poucos”*), em que o tempo pretérito do verbo de estado (eram) pressupõe uma transformação, ou seja, não são mais poucos, são muitos. Ao dar o testemunho: *“até o filho de criação do meu pai praticou isso”*, além de argumentar, ele tenta fazer uma demonstração,

que passa dos raciocínios preferíveis, do primeiro período do parágrafo, aos raciocínios lógicos. O vocábulo *até* pode ser interpretado como: “*isso acontece nas melhores famílias*”, enquanto o emprego da expressão “*o filho de criação do meu pai*” em substituição a “*o meu irmão de criação*” provoca um distanciamento, confirmado pelo demonstrativo *isso*, cujo uso desnecessário em lugar do substantivo a que se refere não consegue deixar de conotar uma certa repulsa. Novamente aparece a oração adversativa: “*mas ele já era adulto*”, que exclui esse exemplo do índice brutal de suicídio entre os adolescentes, dado que potencializa a gravidade dos fatos, seguida de uma oração aditiva: “*e também foi com álcool na cabeça...*”, que refrata a direta relação de causa e efeito entre o processo de aculturação e o alto índice de mortes auto-provocadas, ou seja, transfere para um terceiro elemento, o álcool, a responsabilidade sobre os suicídios. Esta conclusão não é necessária, mas preferível, o que faz da afirmativa de Albino um espetacular recurso retórico, que se vale das conclusões preferíveis e não das conclusões necessárias. A seguir ele fala do primeiro suicídio, da filha do Anatalício, não precisando em relação a que ele foi o primeiro: se em relação à história de suicídio na tribo, se em relação ao ato entre os jovens, se em relação a essa fase de elevação do índice de mortes nessas circunstâncias. Não parece ser um passado muito distante, pois sua mulher conheceu a moça, porém, da mesma forma que todos os outros casos em todos os tempos, o comentário a respeito é unânime (“*a gente não sabe explicar porque ela se suicidou*”). Concretamente não há explicação, todavia existe uma faixa de conjecturas mais ou menos regular, que gravita em torno de todas as mortes. As mais freqüentes são: desavenças familiares e falta de perspectivas, combinadas com embriaguez. Albino faz, contudo, uma observação bastante interessante nesse caso, em relação ao estado do sujeito. Note-se “*Uma pessoa quando vê que vai se suicidar, muda muito... parece que não é a mesma que está ali, não tem mais sossego...*”. Precedendo essa observação, existe toda uma configuração passional, que é a definição modal de uma paixão: “*ela não parava em casa, só andava pelas festas, se divertindo...*”. Ao dizer que “*parece que não é a mesma que está ali*”, Albino lança a hipótese da existência de um outro sujeito, S_2 . A moça, S_1 , quer ser índia e levar vida de índia. Um anti-sujeito, S_2 , instala-se e passa a desempenhar uma performance contrária ao que S_1 quer: “*não parava em casa, só andava pelas festas, se divertindo...*”. S_1 , a moça, assume então um papel patêmico, a partir da seguinte confirmação passional: sabe S_2 não fazer, então se decepciona, sabe S_1 não poder e não saber ser índia, então se torna insatisfeita. Decepcionada e insatisfeita, seu estado passional inicia um percurso que passa pelo ressentimento, pela amargura, chegando à revolta, que é um sentimento de vingança em relação ao destinador. Como S_1 não

consegue identificar exatamente esse destinador, direciona seu sentimento a S_2 , o anti-sujeito, destinatário que realiza a *performance*, manipulado pelo destinador. S_1 realiza, então, a vingança propriamente dita, matando o anti-sujeito S_2 , na busca de um reequilíbrio patêmico. A seguir Albino emite sua opinião, apropriando-se deliberadamente do discurso religioso da cultura branca, com marcas bastante acentuadas: “*a palavra de Deus*”, “*conhece o evangelho*”, “*o amor de Deus é importante*”, “*principalmente para nossa alma*”, “*igreja*”. Interessante é notar que, mesmo nesse discurso alheio, o enunciador deixa suas próprias marcas, deixando transparecer sua concepção da coexistência de sujeitos. Dessa vez, contudo, S_2 não é um anti-sujeito, mas o simulacro de um sujeito que a religião produz, é um sujeito que zela pelo S_1 , tanto física quanto espiritualmente: “*tem dó daquele corpo e daquela alma dele*”. Quando diz: “*a maioria dos que se suicidam não têm religião... nem vão direito para a igreja...*”, significa que falta fé a eles que os faça agir de acordo com o simulacro.

Nossa família freqüenta o culto com o pessoal da Missão, da igreja presbiteriana... sempre que dá vamos ao oratório, rezamos, ouvimos o sermão... já fizemos parte da igreja batista também, mas mudamos... A maioria dos participantes da igreja batista era índio... principalmente Terena, porque o prédio ficava do lado da terra deles... e o pastor também era terena... As igrejas sempre ajudaram nossa Reserva, principalmente os metodistas e os presbiterianos... Foram elas que trouxeram a escola, o hospital... e ainda ajudavam a gente a plantar: a limpar o terreno, capinar, semear no tempo certo... Eles foram a única ajuda que nós não precisamos pedir nem reivindicar, por isso todo mundo lembra deles, é só você perguntar... O reverendo Orlando e a dona Loide, mulher dele, batalharam demais por nossas terras... batalharam vivendo com a Missão de perto os problemas do índio... Hoje, a maioria das pessoas, quando ficam doentes, vão para o hospital deles... Preferem o tratamento dos médicos mais do que as rezas do pajé e as ervas do mato, que eram nossos únicos remédios antigamente.... (parágrafo 53)

A capacidade de argumentação de Albino parece aflorar nos últimos parágrafos, aprimorando-se no parágrafo 53, quando ele faz uso de argumentos baseados em fatos por meio de ilustrações e exemplos. Primeiramente ele faz uma proposição geral, declarando sua adesão e de sua família à igreja batista e, posteriormente, à igreja presbiteriana. A seguir cita fatos particulares, que ilustram sua proposição inicial: “*As igrejas sempre ajudaram nossa Reserva*”, “*Foram elas que trouxeram a escola, o hospital... e ainda ajudavam a gente a plantar: a limpar o terreno, capinar, semear no tempo certo... Eles foram a única ajuda que nós não precisamos pedir nem reivindicar*”. Na verdade, a relação que se estabelece entre a igreja e a comunidade indígena é de manipulação por tentação, onde a instituição é o destinador (S_1) e os índios

são o destinatário (S₂). A igreja acena com os benefícios (escola, hospital, colaboração na lavoura) sem os quais eles não poderão passar a viver após os ter conhecido. Quando Albino enuncia nunca ter reivindicado tais benefícios, não se dá conta de que essas ofertas aparentemente gratuitas fazem parte de uma estratégia de manipulação. Inicialmente a igreja compra um terreno que faz limite com a área indígena e constrói um prédio (“*o prédio ficava do lado da terra deles*”). Depois desenvolve suas obras de caridade, paralelamente ao trabalho de evangelização. Finalmente forma seus pastores no seio da própria comunidade e a essa altura a igreja e seus valores já foram totalmente absorvidos pelos novos adeptos. O exemplo que Albino dá como argumento de sua proposição inicial é exemplo também do resultado dessa manipulação: “*Hoje, a maioria das pessoas, quando ficam doentes vão para o hospital deles... Preferem o tratamento dos médicos mais do que as rezas do pajé e as ervas do mato, que eram nossos únicos remédios antigamente...*”. O emprego do tempo pretérito registra a mudança de estado, do que era e deixou de ser. O que já não parece pouco, isto é, a substituição do objeto de fé, a alteração de hábitos e costumes (“*vamos ao oratório, rezamos, ouvimos o sermão*”), a aquisição de novos valores (“*preferem o tratamento dos médicos*”) assumem proporções alarmantes ao considerar as dimensões das implicações que a religião tem na vida do indivíduo e da comunidade. Egon Schaden, ao fazer a caracterização geral da religião guarani em face do Cristianismo, aborda da seguinte maneira a questão religiosa:

Elemento fundamental de toda religião é a atitude valorativa em face da vida terrena com referência ao destino do homem. Os sistemas religiosos diferem uns dos outros primordialmente na medida em que as suas doutrinas divergem nessa interpretação da existência humana, interpretação que está em conexão com a natureza que se atribui aos deuses e às diferentes categorias de seres sobrenaturais, com a maneira de se conceber a origem da vida humana e, em especial, de se encararem as múltiplas relações entre o homem e as divindades nas mais variadas situações da existência do grupo e do indivíduo. (SCHADEN, 1974, p. 103)

Então, o que a princípio parece colocar-se com a segurança de âncora (“*Agora, para a gente que tem a religião e conhece o evangelho, então já sabe que o amor de Deus é importante para nós e para nossa vida...*” - parágrafo 52), pode agir como um elemento absolutamente desestabilizador, porque essa sobreposição de objetos de fé reproduz-se em todos os outros objetos de valor do mundo Guarani, alterando, mais que as relações entre sujeito e objeto, as relações entre sujeitos e seu modo de *ser*.

Os pentecostais?... Eu não tenho o que falar deles... não é tão ruim como algumas pessoas estão dizendo, porque pelo menos eles dão um ensino religioso... pode não ser tão certo, mas é normal ter diferenças: não existe a igreja católica e a protestante? Nem todas vão num caminho, não é a igreja que eu e minha mulher estamos indo, mas que quem escolhe essas é porque quer... porque gosta, não é?. (parágrafo 54)

A forma interrogativa da frase inicial é a marca da presença do entrevistador. Os pentecostais não parecem ser assunto muito interessante para Albino, que declara não ter nada a falar deles. Apesar disso, toma uma posição favorável a eles, argumentando baseado no fato de que *“pelo menos eles dão um ensino religioso”*. *“Pode não ser certo”* é a afirmação de uma hipótese que revela a existência de uma corrente contrária aos preceitos dessa religião, que Albino encara como uma diferença e não como uma ameaça como parece quererem fazer crer. A aparente naturalidade com que ele encara a coexistência das diversas correntes religiosas e a liberdade de escolha de que cada um deve gozar são índices de uma visão do processo aculturativo e das correntes de força dele decorrentes. O que ele não aparenta notar, entretanto, é que essa livre escolha a que ele se refere é uma escolha forçada, resultado de um processo de manipulação por tentação (as obras assistenciais da igreja). A necessidade da adesão a essa ou àquela religião na verdade é o cumprimento de um contrato que se estabelece implicitamente no momento da manipulação, em que os benefícios são oferecidos, acompanhados de doutrinação, em troca da conversão de fiéis. Reportando-nos à obra de Müller, mais exatamente no capítulo em que ele trata da religião e da concepção do mundo, caracterizando a religião guarani em face do cristianismo, pode-se adquirir alguns elementos básicos para a apreensão do sentido das palavras de Albino de maneira bem mais abrangente. A adesão por parte dos índios a esta ou àquela religião, aparentemente resultado da manipulação do branco, na verdade é o efeito de um processo de acomodação entre destinador e destinatário. Quando Albino enuncia *“quem escolhe essas é porque quer... porque gosta”*, deixa transparecer o acentuado traço de liberdade de sua formação cultural, que faz o ato de adesão às religiões circundantes capaz de inverter o sentido da manipulação, fazendo do manipulador, manipulado, ou seja, ao tornar-se adepto religioso, estabelece um contrato implícito de benefícios: a igreja não pode desamparar nenhum de seus fiéis. O processo de acomodação consiste exatamente nisso: o que a princípio o índio combateu frontalmente (tornar-se membro de uma igreja), transformou-se em uma hábil estratégia de negociação.

A sua primeira e maior paixão consiste na liberdade e independência absolutas, que não se restringem por coisa alguma deste mundo ou fora dele. Só à força reconhece para as suas ações norma que não seja a da sua própria vontade. Dos seus caprichos, que mudam diariamente, é que depende o fazer ou deixar de fazer qualquer coisa (...) As superstições, a desconfiança e o horror a tudo o que os pudesse levar a um estado de dependência com relação à Missão a princípio os mantinha longe de nós. ‘Não quero aprender nada com vocês, nem quero saber nada de seu modo de vida, isso talvez seja bom para vocês, nós seguiremos o nosso regime. A vocês Deus fez brancos e limpos, a nós fez-nos sujos, para no mato vivermos à nossa maneira e no mato ficarmos. Eu não quero ser instruído. Nada quero saber dos seus remédios, nem quero saber nada de seu Deus, nem de seu batismo. Não quero morar aqui com vocês. Que importa a você que estejamos doentes e morramos, que dia a dia fiquemos menos numerosos? Não se preocupe conosco’ - Assim mais ou menos falavam a nós, depois de vencerem o receio que nos tinham e de perceberem que éramos inofensivos. Suave advertência, feita a um velho malandro, teve como eco: ‘Ora, se você quer viver só com gente boa, não venha ter conosco; nós somos assim mesmo. Se não pudermos permanecer como somos, não poderemos viver com você. Que é que você fala de ser bom? Pois eu não quero ser bom. (MÜLLER, 1919)

A parte de evangelização vem da igreja presbiteriana... eles é que transmitem o ensinamento, fazem o culto, batizam a gente... os metodistas não, o trabalho deles foi auxiliar com a plantação, trazendo agrônomos... até roçando eles ajudam... pegam a enxada e vão arar as terras das famílias que precisam.... (parágrafo 55)

O grau de interesse em arrebanhar fiéis parece variar bastante de igreja para igreja. Enquanto a presbiteriana prioriza sua missão evangelizadora, os metodistas dedicam-se com mais empenho na missão de prestar serviços, fazer caridade. Esta segunda, pela própria natureza de suas ações, representa ter mais gratuidade. Entretanto, é à primeira que Albino e toda sua família vão agregar-se, como ele próprio declara no parágrafo 53. A igreja presbiteriana explora o plano de expressão da língua natural, cujo plano de conteúdo pode ter ou não correspondente no mundo natural: “*transmitem o ensinamento, fazem o culto, batizam a gente...*”; a igreja metodista trabalha no próprio mundo natural, um plano de expressão diferente, concreto, perceptível. Por tratar basicamente de valores, o discurso religioso é de significado essencialmente abstrato, com plano de conteúdo lingüístico não correspondente a elementos do mundo natural. Por isso ele é um processo constante de categorizações de elementos concretos presentes no mundo natural. São as parábolas, narrações alegóricas de doutrina moral, que nada mais são que um conjunto de metáforas disseminadas no texto, procurando explicar o mundo. Como o próprio Albino diz, “*os metodistas não, o trabalho deles foi auxiliar com*

a plantação, trazendo agrônomos... até roçando eles ajudam... pegam a enxada e vão arar as terras das famílias que precisam...”, eles criam um simulacro de seu próprio mundo, simulam-no para que os Kaiowá possam estar dentro dele. O plantar, o roçar, o arar têm todo um sentido conotativo, tomando o signo denotado como significante para outro significado (amar o próximo, praticar a caridade, ser humilde). Os dois discursos partem de pontos opostos e seguem sentido inverso para cada um conotar o que o outro denota: “transmitir o ensinamento, fazer o culto, ser batizado” é tornar os índios capazes de “auxiliar na plantação, ajudar a roçar, pegar a enxada e ir arar as terras das famílias que precisam” do mesmo modo que “auxiliar na plantação, ajudar a roçar, pegar a enxada e ir arar as terras das famílias que precisam” é “transmitir o ensinamento” (mandamentos) de amar o próximo, ser caridoso, ser humilde. Mais que uma relação entre os significados, existe uma implicação, que faz das atuações das correntes religiosas ações complementares. Entre *os ensinamentos e a colaboração na lavoura* existe um traço de intersecção sêmica “amar o próximo”, que de uma forma ou de outra busca uma modificação no *modo de ser*. São planos de expressão distintos veiculando o mesmo conteúdo, um plano verbal e um plano não verbal. O índio, sujeito destinatário, exposto a essas duas formas de manipulação, realiza as *performances* correspondentes: aos *ensinamentos* adere, participa dos cultos, é batizado; o *auxílio com a plantação* reforça seu comportamento de ação no trabalho, impedindo-o de parar, de desanimar. De qualquer maneira, mais ostensiva ou veladamente, as modalizações incidem sobre o *ser*.

Mas agora, os dias estão difíceis mesmo, não estão?... Há pouco tempo quem mais ajudava por aqui era a igreja metodista e a missão... mas não está dando mais para eles fazerem como antes, a gente sabe... não estão nos ajudando tanto, mas não podemos ficar parados por causa disso, senão as coisas pioram... Os metodistas e os presbiterianos eram nosso principal apoio, nos deram educação, saúde... Nós reconhecemos o que eles fizeram, mas é hora de trabalhar também... trabalhar para ver se damos um jeito nessa situação.... (parágrafo 56)

Em relação ao parágrafo 53, este parágrafo soa como uma ironia. “A única ajuda que eles não precisaram pedir nem reivindicar” agora se omite, porque “não está dando mais para eles fazerem como antes”. “Os dias estão difíceis mesmo”: é difícil imaginar essa fala sendo proferida por qualquer Kaiowá do período pré-contato cultural. Tanto a ajuda quanto a necessidade dela foram geradas a partir do convívio com o branco. Conforme foi abordado no parágrafo 53, a ajuda veio em um momento em que as necessidades não existiam e, segundo trecho da

citação de Müller, na análise do parágrafo 54, os índios ofereciam forte resistência aos trabalhos da missão. *“As superstições, a desconfiança e o horror a tudo o que os pudesse levar a um estado de dependência com relação à missão a princípio os mantinha longe de nós”*. Hoje, quando as necessidades estão definitivamente instaladas, a ajuda escasseia. A abordagem da missão é um ciclo que começa a se fechar como etapa desse macro-programa de manipulação recíproca que é o contato cultural. Nesse pequeno parágrafo, Albino consegue sintetizar tais etapas: *“Há pouco tempo quem mais ajudava por aqui era a igreja metodista e a missão...”*— a igreja acena com os serviços assistenciais apresentando-os como valores e manipulando o índio por tentação. Pode-se abrir aqui um parêntese para observar a manipulação de mão inversa, ou seja, cujo destinador é o índio e o destinatário é o branco, que deverá realizar a *performance*: no contato, o branco interpreta a situação do índio como deplorável segundo sua própria escala de valores e, ao notar que desperta neles a sensação de temor e ameaça, é levado a desempenhar a *performance* do sujeito reparador, protetor. Essa manipulação por sedução por parte do índio está contida nas próprias palavras de Albino, quando diz: *“quem mais ajudava por aqui era a igreja metodista e a missão”*, pois está investindo valores positivos no destinatário, compelindo-o a preencher esse papel. Retornando à seqüência do programa narrativo, Albino prossegue: *“mas não está dando mais para eles fazerem como antes, a gente sabe. . . não estão nos ajudando tanto.”* O fato de a ajuda ao índio ter diminuído *modaliza*-o negativamente, fazendo-o sentir-se desamparado, em virtude das necessidades que incorporou durante esse tipo de contato assistencialista. Descreve-se então, um enunciado de estado disjuntivo ($S \cup O$), ou seja, o índio em disjunção com seu objeto de valor (assistência, saúde, educação).

Da situação inicial, em que se tinha uma transformação transitiva ($S_1 \neq S_2$), isto é, o índio que estava em disjunção com seu objeto de valor (assistência), entra em conjunção com ele, por meio da ação de um sujeito operador que não é ele, é o branco. Passa-se a ter, a partir do estado novamente disjuntivo do sujeito, um novo programa narrativo com o sujeito (S_2), o índio, partindo em busca de seus próprios valores. Tem-se, assim, uma transformação reflexiva, pois $S_1 = S_2$, ou seja, o índio é o sujeito de estado, que busca entrar em conjunção com seu objeto e ao mesmo tempo é o sujeito do *fazer*, o sujeito operador: *“mas não podemos ficar parados por causa disso, senão as coisas pioram”, “é hora de trabalhar também, trabalhar para ver se damos um jeito nessa situação...”*. O reconhecimento declarado em *“Nós reconhecemos o que eles fizeram”* é a sedimentação da nova escala de valores no interior da cultura Guarani, pois, se tais valores não fossem partilhados, não haveria esse reconhecimento, que além de

representar uma sanção aos benfeitores, dissipa qualquer conotação acusatória que a fala de Albino poderia conter.

Se o índio tem direito disso ou daquilo, temos que ficar sabendo e ir reivindicar... e também explicar, de vez em quando, se nós achamos alguma coisa errada, porque quem quer participar não pode ficar só sentado esperando a ajuda, não é?... Daí nós começamos a fazer denúncia de tudo quanto é lado para ver se o pessoal via nosso problema... via e ajudava, porque só ver não adianta.... (parágrafo 57)

O contato interétnico, além de ter construído um mundo diferente aos olhos do guarani, dotou-o também de uma nova capacidade de interpretação, segundo uma outra escala de valores: seu jeito contemplativo de ser tornou-se passividade; cada relação natural de existência e sobrevivência com seu meio ambiente passou a ser um direito; a concepção do certo e do errado dimensionou-se, exacerbando seu senso crítico em virtude do advento das leis, sistematizadoras dos valores por excelência. Talvez seja esse o momento em que a voz do branco se aloje o mais profundamente possível na fala do índio: no enunciado deixa pegadas no campo semântico: “*direito*”, “*reivindicar*”, “*participar*”, “*denúncia*”; na enunciação imprime marcas indeléveis no campo ideológico, fazendo o kaiowá detentor de um discurso híbrido, índio e branco, que se alterna. Neste parágrafo, Albino enuncia um discurso absolutamente branco, não permitindo entrever-se, no entanto, o grau de internalização que esses preceitos ideológicos atingiram. Tanto podem ter-se alojado no âmago do jeito de ser Guarani, quanto podem pairar na superfície do discurso, sem homologação realmente pragmática como hábil estratégia de interação interlocutiva. Relendo-se o parágrafo, pode-se notar uma certa incoerência entre dois momentos do enunciado: um deles é o trecho em que ele diz que o índio não pode ficar simplesmente esperando ajuda, sem tomar nenhuma atitude: “*quem quer participar não pode ficar só sentado esperando ajuda, não é?*”; o outro trecho é: “*Daí nós começamos a fazer denúncia de tudo quando é lado para ver se o pessoal via nosso problema... via e ajudava, porque só ver não adianta...*”, em que ele diz que há uma luta, uma ação contra essa condenável passividade, entretanto essa luta reivindica ajuda, ou seja, realimenta esse sistema assistencialista que o coloca em situação de dependência e inferioridade, por não ser capaz de suprir, por si mesmo, suas novas necessidades. Sua atitude não se caracteriza como uma ação, ou seja, um sujeito realizando uma *performance*, mas como uma manipulação por intimidação: por meio das denúncias, *modaliza* o sujeito destinatário, levando-o (S₁) a realizar a *performance* que coloque o índio (S₂) em conjunção com o objeto de valor (assistência), operando uma

transformação transitiva: $FS_1(S_2 \cup O) \rightarrow (S_2 \cap O)$. A maneira refratária com que o Kaiowá absorveu o modo de combater a passividade revela uma tendência à delegação a outrem da responsabilidade sobre seus próprios problemas, um traço bastante peculiar de sua personalidade, que, apesar de não ser exclusivo dela, é oriundo do tipo de formação que ele recebe. É evidente que o fato de os problemas não terem sido acarretados por ele reforça sua atitude, além de revelar o processo seletivo que perpassa a absorção dos valores da cultura branca pelo Guarani. A revelação subliminar que o pronunciamento de Albino faz a respeito da personalidade Guarani é descrita com bastante clareza nos apontamentos de Egon Schaden, no capítulo V, intitulado *“Indivíduo e família”*, em que ele trata da infância e da formação da personalidade:

Na infância, o Guarani não aprende, por assim dizer, a dominar-se e a contrariar as suas inclinações e o seu temperamento; adulto, vive a queixar-se de tudo. E como lhe é quase inconcebível a noção do arrependimento, tende a procurar sempre em outrem e nunca em si próprio a causa de seus sofrimentos. É claro que tal feitio de personalidade agrava de certo modo os efeitos da desintegração cultural, bem como outras manifestações decorrentes da situação de marginalidade. (SCHADEN, 1974, p. 61)

Não sei bem qual é o papel da FUNAI aqui, deve ser só para garantir as terras da Reserva lá fora... mas eles não dão a assistência que a gente precisa... Se tivéssemos incentivo, eu ficaria cuidando da minha lavourinha, plantando... plantando porque esse é um negócio meu, não posso ser despedido no futuro... e se a minha obrigação for bem cuidada, com certeza as coisas vão melhorar... mas eu não trabalho só aqui, precisei do outro emprego na cidade, e com ele guardo dinheiro para melhorar a roça... aumentar a lavourinha significa dar mais tranquilidade para a família... (parágrafo 58)

Das duas vozes que se alternam, a voz do índio e a do branco, esta última parece manifestar-se abertamente no parágrafo 58. Além de fazer uma crítica à FUNAI, tece o panorama de modificações que a economia Guarani vem sofrendo devido ao convívio com a cultura branca. Expressões como *“assistência”*, *“incentivo”*, *“negócio meu”*, *“despedido no futuro”*, *“obrigação”*, *“as coisas vão melhorar”*, *“emprego”*, *“guardo dinheiro”*, *“tranquilidade para a família”*, que, diga-se de passagem, são chavões de propagandas de poupança e seguro de vida de instituições financeiras, indicam certamente com mais clareza do que em qualquer outra faceta da cultura, a desestruturação que se desenvolve no núcleo Guarani-Kaiowá. A gradual individualização das iniciativas econômicas e a natural assimilação da escala de valores e da conseqüente estratificação social dela decorrente começam a produzir, no universo Guarani, o sentido e o valor

do homem trabalhador ou vadio, rico ou pobre. As relações de trabalho da população Kaiowá com a sociedade branca dão ao índio a noção de bens materiais e moeda, que passam a ser imprescindíveis, integrando-se totalmente como uma necessidade do grupo. *“A propriedade das terras se individualiza na medida em que é o indivíduo que a cultiva”*. (...) *“Índice inequívoco do grau de desorganização social da maioria das comunidades Guarani é o progressivo abandono dos padrões de trabalho coletivo. É consequência direta da individualização das preocupações econômicas.”* (SCHADEN, 1974, p. 49). O que a voz do branco, predominante nesse parágrafo, não consegue esconder é a ressonância que essa individualização possui, atingindo toda a esfera da existência Guarani: da individualização econômica decorre a restrição da família grande (onde todos trabalhavam juntos) ao núcleo familiar básico, mulher e filhos, alvo de suas preocupações financeiras (*“aumentar a lavourinha significa dar mais tranquilidade para a família”*); com a redução ao grupo familiar básico, extinguem-se os rituais religiosos coletivos, (*“De vez em quando... quando o povo quer eles organizam umas danças...mas nós não participamos...”* *“só que às vezes tem um compromisso marcado com outras pessoas, algum trabalho, e aí fica complicado”* (parágrafo 46), substituídos pela frequência às igrejas (*“nossa família freqüenta o culto com o pessoal da missão, da igreja presbiteriana...”* - parágrafo 53). *“Mais uma vez se confirma dessa maneira que a mudança mais incisiva provocada pelos contatos culturais consiste no abandono de antigos padrões de solidariedade e cooperação que vigoravam na satisfação de todas as necessidades vitais, quer fosse nas práticas religiosas, nas atividades econômicas ou em quaisquer outros domínios da existência.”* (SCHADEN, 1974, p. 52)

Nós aqui em casa não plantamos para vender... o que a gente semeia é só para a subsistência... É melhor garantir a alimentação, os mantimentos dentro de casa do que plantar uma coisa só, sem auxílio... ainda mais, porque o espaço é tão pequeno que nem vale a pena... não vale porque daí iríamos precisar de transporte, veneno para as pragas... e essas coisas só fazendeiro grande que tem por aqui... mas quando sobra uma raiz de mandioca ou uns milhinhos... se sobrar, tem sempre um pessoal da cidade que vem aqui para comprar... ou eles vêm, ou nós levamos lá... mas o mutirão está caminhando devagar... a nossa preocupação inicial é a subsistência, mas o sonho que a gente tem... o sonho mesmo é plantar o suficiente para ver se sobra e com um pouco de cada um dá para comercializar ou montar uma vendinha aqui por dentro mesmo, só para nós... (parágrafo 59)

A atitude de montar o mutirão persegue a reconstituição dos padrões genuínos de produção e consumo, resgatando a estrutura tradicional da economia, a despeito da divisão em lotes e do incentivo subliminar à

iniciativa privada. Por possuir um caráter essencialmente comunitário de produção e consumo e pela relevância atribuída à simbiose com o misticismo, a cultura guarani não aponta para o sucesso individual, tampouco atribui prestígio a ele. O caráter comunitário da produção incita ao intenso desenvolvimento do espírito de solidariedade grupal. A emergência da voz branca, à semelhança do parágrafo anterior, parece sufocar a manifestação da voz do índio, que submerge levando consigo a visão religiosa do processo econômico, que encerra um significado muito mais abrangente, capaz de contemplar e nortear todos os ramos de atividade da cultura Guarani. “*A tal ponto isto é verdade que o ciclo econômico anual — a que Evans-Pritchard chama de ‘ciclo ecológico’ — é antes de mais nada um ciclo de vida religiosa, um como que ‘ano eclesiástico’, que acompanha as diversas atividades de subsistência, em especial as diferentes fases da cultura do milho*”. (SCHADEN, 1974, p. 38). Albino demonstra bastante segurança ao referir-se ao trabalho individual, tanto no que tange aos problemas, quanto no que tange às vantagens. Na verdade existe uma intenção implícita de qualificar-se, ao narrar a *performance* da qual é o sujeito realizador, porque a resistência de seu povo em face dos novos padrões individuais de economia erigiu uma imagem negativa do índio, de incapacidade e indolência.

A mudança mais incisiva que vem se manifestando nesse domínio talvez seja o reconhecimento, paulatino embora, da eficiência econômica do indivíduo como fator de distinção social. É consequência mais ou menos direta da desintegração da antiga família-grande como unidade de produção e consumo, levando à individualização econômica, decorrente da necessidade de encontrar critério substitutivo para a tradicional estratificação social sobre base de experiência religiosa e, por último, do esforço de superar os motivos da discriminação por parte dos moradores civilizados, que tendem a estigmatizar o silvícola como indolente por natureza e economicamente incapaz. A eficiência econômica assume, destarte, valor social em duplo sentido: como fonte de prestígio no seio da própria comunidade e como recurso de auto-afirmação em face de elementos estranhos. (SCHADEN, 1974, p. 54)

Apesar de toda a firmeza em relação ao andamento do trabalho individualizado, uma conjunção adversativa revela seu caráter provisório e sua função estratégica de adaptação: “*mas o mutirão está caminhando devagar...*”. À medida que avançam em direção à conciliação com o modo de ser civilizado, a ameaça de desagregação que essa atitude constitui os faz recuar ou, pelo menos, manter seu modo de produção paralelo.

Por enquanto, porém, trata-se apenas de atividades ou esporádicas ou executadas para satisfazer a necessidades imediatas. Ao lado delas subsistem muitos elementos da economia tradicional.”(...) “Tudo isto quer dizer que não se reconhece o indivíduo como agente econômico autônomo no seio da comunidade tribal. E, quando ocorre, este último passo se dá com a própria destribalização, isto é, representa a fase final da existência do grupo.(SCHADEN, 1974, p. 55-56)

Eu estou trabalhando para fazer um mutirão aqui na aldeia... um mutirão que chamamos de projeto agrícola, mas funciona da mesma forma: todo mundo vai junto para cada lote das famílias que fazem parte... todo mundo nos fins de semana, e trabalhamos sem parar na mesma terra até ela ficar pronta... mas já tem uns dois ou três anos, e nesse tempo todo não tivemos nenhuma ajuda da FUNAI... O problema maior aqui é agrícola, e não sei quem tinha que dar essa assistência, porque mesmo a FUNAI já nos mandou procurar esse tipo de trabalho, então nem eles mais estão assumindo a responsabilidade... O projeto agrícola, hoje, só continua funcionando porque nós fomos reivindicando... tivemos que encontrar apoio fora, com o governo, os deputados, a prefeitura... até as igrejas continuaram ajudando no que podiam... Primeiro, a gente trabalhava sem assistência nenhuma... trabalhava só com a enxada e olhe lá, porque nem todo mundo tinha... Daí, nós vimos um trator encostado na igreja metodista... Reunimos o pessoal e chamamos o capitão... explicamos o caso e ele gostou... e o Carlito então foi lá conversar com os pastores... conversando nós conseguimos o trator... Só que estava quebrado, então nós tivemos que sair procurando entidades... Comecei assim, indo atrás das coisas por aí, pelo jornal, na universidade... até que falamos com uma pessoa que trabalhava no estado... Lá nós conseguimos um pouco de ajuda que já deu para consertar um pouco o trator... Agora está funcionando, mas não perfeitamente, está indo devagar, ainda... trabalhando devagar, mas já é um começo, não é? (parágrafo 60)

Albino inaugura o parágrafo na primeira pessoa do singular, maneira de atribuir a si os méritos e a responsabilidade do projeto mutirão. Depois, por todo o parágrafo ele emprega a primeira pessoa do plural, que denota com exatidão o sentido coletivo do grupo e seu trabalho, à exceção do verbo *começar* em: *“Comecei assim, indo atrás das coisas por aí, pelo jornal, pela universidade...”*, que ratifica sua autoria e autoridade sobre o projeto. Apesar do nome mais sofisticado, *“projeto agrícola”*, essa iniciativa nada mais é do que o restabelecimento do trabalho cooperativo, mas em moldes já modificados. O que o projeto tem de mais louvável, entretanto, é a possibilidade de resgatar os antigos padrões de solidariedade e cooperação mútua, além de potencializar a perseverança e a tenacidade do kaiowá em face das dificuldades (*“Primeiro, a gente trabalhava sem assistência nenhuma... trabalhava só com a enxada e olhe lá, porque nem todo mundo tinha...”*), bem como sua capacidade de análise, iniciativa e negociação: *“Daí, nós vimos um trator encostado na igreja metodista... Reunimos o*

pessoal e chamamos o capitão... explicamos o caso e ele gostou... e o Carlito então foi lá conversar com os pastores... conversando nós conseguimos o trator...". Todo esse movimento em prol deles mesmos representa, além da busca de uma alternativa de sobrevivência, a tentativa de atingir uma posição social mais confortável, que somente a auto-suficiência pode proporcionar. Ainda assim, precisam contar com a ajuda “do governo, dos deputados, da prefeitura... até das igrejas”, que não deixam de, ao conceder ajuda, estabelecer um contrato tácito que *modaliza* o índio, levando-o a assumir a responsabilidade sobre uma parte da colaboração, imposta como uma condição para a manutenção dela: “*nós conseguimos o trator... Só que estava quebrado, então nós tivemos que sair procurando ajuda*”(…) “*conseguimos um pouco de ajuda que já deu para consertar um pouco o trator*”(…) “*mas já é um começo, não é?*”; “*A gente conversou com a prefeitura e eles concordam em ajudar o mutirão... mas entrando só com a mão-de-obra... por exemplo, se o trator quebra, eles consertam, mas quem paga as peças somos nós... para essa reserva de dinheiro, no fim da colheita cada um daria uma contribuição...*” (parágrafo 64); “*senão a gente acaba perdendo o trator... a igreja metodista passou o trator para o nome do grupo, mas se não der certo e ficar com um aqui, outro ali, sem trabalhar para todo mundo, a gente perde o direito...*” (parágrafo 63). Albino não demonstra aborrecimento em relação a essa forma de manipulação, pois ela reveste o índio de valores positivos, levando-o a *crer ser capaz, saber fazer*. É a manipulação por sedução. O mutirão, que é um ícone da tradição cultural Guarani, apresenta-se agora como um projeto alternativo, pois ele é fruto da

...necessidade de encontrar critério substitutivo para a tradicional estratificação social sobre base de experiência religiosa e, por último, do esforço de superar os motivos da discriminação por parte dos moradores civilizados, que tendem a estigmatizar o silvícola como indolente por natureza e economicamente incapaz. A eficiência econômica assume, destarte, valor social em duplo sentido: como fonte de prestígio no seio da própria comunidade e como recurso de auto-afirmação em face de elementos estranhos. (SCHADEN, 1974, p. 54)

Funciona... funciona sim!... A gente trabalha durante toda a semana para fora e, nos fins de semana, se encontra sem falta... e parece que as pessoas gostaram, sabe... acho que gostaram do mutirão porque a gente começou com uns doze trabalhando... e outros índios foram achando bom o nosso trabalho então aumentou para quarenta pessoas, já... Por enquanto, nós decidimos não deixar mais gente entrar até que tudo fique mais certo... mais organizado... Esse mutirão, ‘o movimento dos 40’ como ficou conhecido agora, estava crescendo muito rápido... e se crescer demais vai comprometer o trabalho... mas o pessoal achou bom mesmo e agora todo

mundo quer entrar... tem até quatro famílias terena pedindo para participar, só que nós não prometemos nada por enquanto, para ver se dá certo com quem já está...O trabalho é difícil porque são muitos habitantes por aqui, e se vier todo mundo só porque está dando certo... se não quiserem trabalhar sério e só for aparecer na roça quando for a sua vez... se acontecer isso, logo vai terminar porque os que estiverem trabalhando duro não vão ficar perdendo tempo roçando à toa para os outros.... (parágrafo 61)

Albino instala o interlocutor no início de sua fala, respondendo à pergunta dele que vem implícita: “*O mutirão funciona?*” A que ele responde, confiante: “*Funciona... funciona sim!...*” Em seguida profere a frase mais importante do parágrafo por conter o hibridismo econômico em que vive o povo Guarani: “*A gente trabalha durante toda a semana para fora e, nos fins de semana, se encontra sem falta...*”. Têm-se aí dois pólos opostos das atividades econômicas do Kaiowá: a primeira, “*trabalhar durante toda a semana fora*”, é o expoente máximo do processo de aculturação, enquanto “*nos fins de semana se encontra sem falta*” para fazer o mutirão (o contexto nos permite interpretar assim) é a tradução mais autêntica do sistema econômico da cultura Guarani. O fato de trabalhar fora, resultado da aculturação econômica dos Guarani,

recebeu impulso decisivo pela necessidade de se obter dinheiro para entrar na posse umas tantas coisas que a cultura tradicional é incapaz de fornecer e que somente com dinheiro se podem comprar. O fato de precisar de dinheiro é para o Guarani o único estímulo tendente a fazê-lo romper o círculo fechado das atividades de produção e consumo do grupo local e integrar-se na esfera mais ampla da economia regional. Essa integração dá-se através de atividades até então desconhecidas na cultura Guarani: trabalho remunerado em fazendas e propriedades próximas; exploração da natureza ambiente com intuito comercial (extração de palmitos, coleta de orquídeas, obtenção de peles, apreensão de papagaios, etc); comércio de artefatos de confecção baseada em técnicas em parte tradicionais, em parte novas (vassouras, cestos, arcos e fechas); venda de produtos agrícolas; e finalmente expedições de mendicância aos centros urbanos. A medida que se generalizam essas atividades, a economia perde o seu caráter tribal, deixando de ser fechada e auto-suficiente. (SCHADEN, 1974, p. 55)

Neste momento surge a idéia de replantar o sistema mutirão que, com o advento da subdivisão das terras em lotes, havia-se extinguido. “*...e parece que as pessoas gostaram, sabe... acho que gostaram do mutirão porque a gente começou com uns doze trabalhando... e outros índios foram achando bom o nosso trabalho então aumentou para quarenta pessoas, já...*” Tentando neutralizar a crescente individualização das atividades econômicas, estimuladas pelo processo aculturativo, o mutirão restaura, ainda que sobre lotes privados, o sistema integrativo. O grande trunfo com

que Albino conta é a grande capacidade de raciocínio e análise que lhe permite alcançar um nível de organização capaz de garantir o sucesso do projeto. A explanação do planejamento das atividades, que ele faz a partir de “*Por enquanto, nós decidimos não deixar mais gente entrar até que tudo fique mais certo...*” até o final do parágrafo, demonstra a noção ampla que ele tem da nova forma de vida econômica, prevendo os possíveis problemas e criando, de antemão, medidas preventivas. Sua habilidade em transpor os obstáculos que as duas formas concomitantes de economia naturalmente impõem uma à outra é realmente admirável e rara, pois

poucas serão por certo as tribos em que é tão acentuada como no Guaraní a incapacidade de desenvolver um espírito econômico com a noção do lucro e um correspondente pensamento finalista, simplesmente por causa do profundo misticismo religioso que lhes plasmou a mente e que tende a conferir esse cunho emocional e sentimental a todas as suas atitudes, em vez de lhes dar critérios racionais para a aplicação de normas práticas nas relações com outros seres humanos. (SCHADEN, 1974, p. 55)

Seguramente não é o caso de Albino que, em virtude das próprias circunstâncias, já se tornou o líder do movimento, como ele mesmo se declara no parágrafo 63.

As mulheres também fazem parte do mutirão, com os maridos... e ajudam no que precisar para o trabalho... geralmente elas se reúnem numa casa por perto e fazem comida para todo mundo... (parágrafo 62)

Apesar de algumas modificações que se adaptam aos novos tempos, o sistema do mutirão permanece basicamente o mesmo. No que diz respeito ao papel das mulheres, que é do que trata esse parágrafo, Albino parece parafrasear um parágrafo de Egon Schaden, em sua obra “*Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*”, no capítulo que trata das principais atividades de subsistência e organização econômica, que diz o seguinte: “*O ‘dono’ do puxirão (entre os Mbüa e Nãndéva) compra carne e farinha ou mata um capado. A sua mulher se encarrega de preparar a comida para o grupo todo, auxiliada ou não por parentes ou amigas, que ajudam a carregar água, socar arroz ou em outro mister.*” (SCHADEN, 1974, p. 51). Tudo continua nos moldes tradicionais, exceto quando ele diz “*e ajudam no que precisar para o trabalho*”, o que significa um avanço nas atividades femininas.

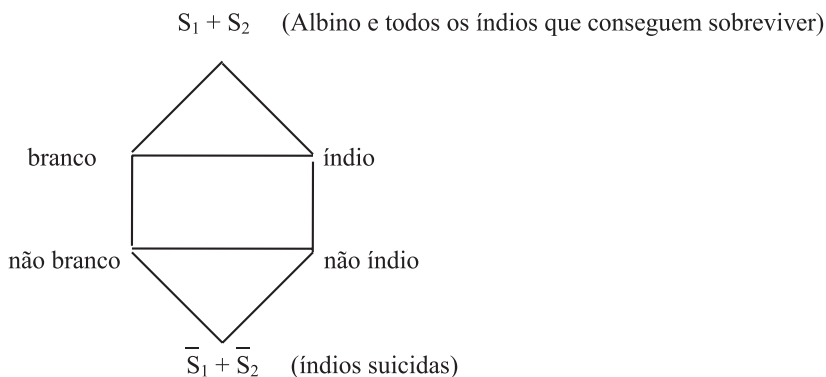
Sou eu quem está organizando o mutirão... Quando vem alguém para conversar, convoco os outros e eles vêm... Sou quase meio cacique já... porque estou representando o grupo sempre que precisamos encontrar um político, uma entidade, qualquer pessoa... até já fiz uma carta que está aí

guardada para enviar a eles, contando do projeto, explicando tudo... Há pouco tempo dei uma entrevista à TV que nos rendeu muita ajuda, mas não é de uma hora para outra que irá melhorar a situação... temos que esperar para ver o que acontece... esperar e trabalhar porque para as coisas grátis temos de ter paciência.... (parágrafo 63)

Albino não se constrange em atribuir a si o êxito da organização do mutirão. Depois prossegue, ao longo de todo o parágrafo, discorrendo sobre as atividades que lhe conferem e legitimam a liderança do grupo, bem como sobre seus dotes intelectuais e espirituais, virtudes essenciais para o papel que ele desempenha. O domínio da linguagem se apresenta como seu principal instrumento de poder: *“Quando vem alguém para conversar, convoco os outros e eles vêm”, “porque estou representando o grupo”, “até já fiz uma carta”, “dei uma entrevista à TV”*. Por isso ele é *“quase meio cacique já”*, porque ele consegue vislumbrar uma conciliação entre as forças da influência cultural branca e de suas tradições culturais. Além do mais, por ser um resultado positivo do hibridismo cultural, desenvolveu a capacidade de lidar com suas próprias virtudes, que de tão díspares, dir-se-ia que são excludentes: no parágrafo 57 ele demonstra forte espírito empreendedor, cuja característica principal é a inquietação (*“quem quer participar não pode ficar só sentado esperando a ajuda, não é?”*) enquanto no parágrafo 63 dá uma demonstração louvável de compreensão e paciência (*“mas não é de uma hora para a outra que irá melhorar a situação... temos que esperar para ver o que acontece... esperar e trabalhar porque para as coisas grátis temos de ter paciência...”*); ainda no parágrafo 57 Albino demonstra ser exigente no atendimento de suas reivindicações, encaradas como um direito (*“Daí, nós começamos a fazer denúncia de tudo quanto é lado para ver se o pessoal via nosso problema... via e ajudava, porque só ver não adianta...”*) no entanto, no parágrafo 60, dá mostras de contentamento perante qualquer parcela de ajuda (*“Lá nós conseguimos um pouco de ajuda que já deu para consertar um pouco o trator... Agora está funcionando, mas não perfeitamente, está indo devagar ainda... trabalhando devagar mas já é um começo, não é?”*). São duas vozes que se alternam, disputando espaço no discurso Guarani. Somente agora, no antepenúltimo parágrafo do texto é que se pode compreender que essas vozes não podem ser excludentes, mas devem coexistir, como um suporte recíproco, garantindo a sobrevivência desse discurso. O índio passa, então, a ser um termo complexo, somando, em si, a presença de S_1 (branco) e S_2 (índio), ou seja, ele é índio e branco ao mesmo tempo. O que pode parecer assustador, na verdade é muito menos perigoso que aquele discurso que já não é, do homem que já se calou, que nem é índio, nem é branco, que representa estar resistindo, quando na realidade está perecendo.

É o termo neutro, que soma \bar{S}_1 (não branco) e \bar{S}_2 (não índio) dentro de si, não conseguindo passar a ser branco.

O quadrado semiótico compreende um eixo comum S e a negação do eixo (\bar{S}):



O que se previu no nível fundamental manifesta-se no nível discursivo, ou seja, a oposição de base é cultura branca versus cultura indígena, que no nível da manifestação deixa de ser uma oposição para ser uma sobreposição.

A gente conversou com a prefeitura e eles concordam em ajudar o mutirão... mas entrando só com a mão-de-obra... por exemplo, se o trator quebra, eles consertam, mas quem paga as peças somos nós... para essa reserva de dinheiro, no fim da colheita cada um daria uma contribuição... mas ainda não plantamos nada com os quarenta... começamos a preparar algumas terras, mas a colheita é só depois, e enquanto isso temos que continuar reivindicando para comprar as peças, as sementes... senão a gente acaba perdendo o trator... a igreja metodista passou o trator para o nome do grupo, mas se não der certo e ficar com um aqui, outro ali, sem trabalhar para todo mundo, a gente perde o direito.... (parágrafo 64)

O parágrafo 64 inteiro é a narração dos mecanismos das relações entre as culturas, já num momento de convivência avançado, em que tanto um lado quanto o outro podem apurar suas condições nos contratos e negociações. Começa pela postura do índio, de tomar a iniciativa de solicitar ajuda: “*A gente conversou com a prefeitura*”. Em “*e eles concordaram*”, o verbo tem o sentido de aquiescência, pressupondo uma manipulação cujo destinador é o índio e o destinatário, o branco. Logo a seguir uma adversativa inverte o sentido da manipulação: “*mas*

entrando só com a mão-de-obra". Desta vez, o destinador é o branco e o destinatário é o índio, que, por seu turno, além de concordar, tenta explicar a seu interlocutor as condições por meio de exemplo (o que é uma forma de adesão), e ainda desenvolve estratégias de como realizar a ação: *"para essa reserva de dinheiro, no fim da colheita cada um daria uma contribuição..."*. A sobreposição dos tempos exige uma sobreposição de ações: a proposta de Albino é que cada um dê uma contribuição no final da colheita, que é uma espera, pois ainda está por vir, porque *"a colheita é só depois"*, *"ainda não plantaram nada com os quarenta"*. Um novo obstáculo se interpõe à ação, que é o tempo de espera para realizá-la: *"começamos a preparar algumas terras"*. Então, é preciso lidar com o tempo presente, com o que se pode realizar no momento, sem espera: *"enquanto isso temos que continuar reivindicando para comprar as peças, as sementes..."*. E introduz uma outra manipulação, dessa vez por intimidação, pois contém uma ameaça: *"senão a gente acaba perdendo o trator..."*. Prossegue, em seguida, explicando os motivos do destinador, contra os quais não se manifesta. O que parece mais notável em Albino, durante essa fala, é a competência lingüística que demonstra, é a maneira sucinta e objetiva pela qual ele consegue colocar os acontecimentos.

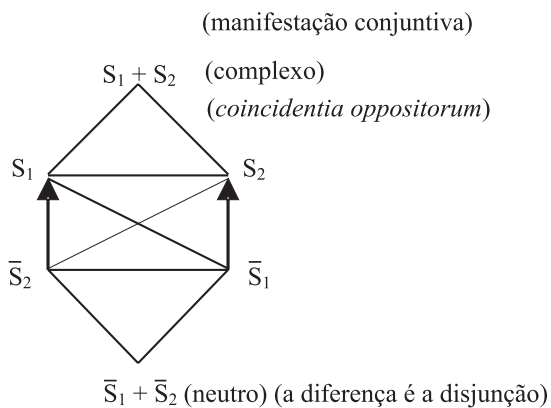
Há uns dois anos atrás, quando a gente estava só começando, éramos 12 pessoas para trabalhar só nos fins de semana... Funcionava mais ou menos do mesmo jeito: cada um dava um pouco do seu dinheiro para comprar as coisas que precisava, até o almoço na hora do trabalho todo mundo ajudava... na época a gente chamava de "milão"... os doze davam e no final eram 12 mil para fazer as compras.... Acho que esta forma de trabalho vai dar certo... tomara que outros também trabalhem assim... é por aí que o índio terá futuro.... (parágrafo 65)

Albino estabeleceu uma margem de tempo do início desse novo ciclo: *"Há uns dois anos atrás, quando a gente estava só começando, éramos 12 pessoas para trabalhar só nos fins de semana..."*. É um marco temporal importante porque inaugura uma nova fase, uma retomada de posição, alterando a relação entre índios e brancos, que passou de nociva e temida para proveitosa e desejada. Tudo isso quer dizer que o índio assumiu esse contato, assumindo-se, o que alterou também a relação no interior da própria comunidade.

Relação índio-branco



Quando o índio descobre que o contato é absolutamente inevitável (faz parte de um processo histórico) e o encara como parte também de seu próprio processo, o desejo deixa de ser transgressão porque a relação deixa de ser interdita. A episteme de cada época altera sua hierarquia de subsistemas, de modo que em cada uma delas exista um subsistema dominante diferente. Nesses últimos dois anos, o índio consegue reunir elementos opostos dentro de sua própria identidade, colocando em conjugação as diferenças.



Isso não quer dizer, entretanto, que todos os índios estejam na situação de conjunção. Muitos são aqueles que estão em estado disjunto, à margem, embriagados, sofrendo mais, suicidando-se. A abordagem aqui feita é de Albino, a partir de sua pessoa e de seu grupo. É uma visão cheia de esperança, que opera nos três tempos, que tem futuro. Muitos dos índios da mesma cultura não estão incluídos nesse grupo, entre os que têm futuro. Existe uma controvérsia muito grande a respeito do que seja ser índio, preservar a própria cultura. De qualquer forma, o relato de Albino apontou uma alternativa: adaptação.

CONCLUSÃO

*“Tì tò mèn aei, génesin dè ouk ékhon; kai
tì tò gignòmenon mèn kai apollymenon,
óntons dè oudépoté ón;”⁶ (Platão)*

Seria preciso ouvir como eles falam, comer como eles comem, dormir como eles dormem, sonhar como eles sonham, interpretar os sonhos como eles interpretam... Está claro que nem tudo é possível. Meu primeiro contato com os Guarani deu-se em 1984, na aldeia de Tekoa Porã, no ES. Desde então eu procuro compreendê-los. Mas eu não sou Guarani, nem eles são outra coisa senão Guarani. Assim, além do contato direto, a necessidade imperiosa de tradução de referências culturais é fundamental para o intercuro entre povos diferentes. A análise dessas referências, lingüísticas e não lingüísticas, é um caminho possível para a intercompreensão mútua. Se há outros caminhos, não tenho notícia de bons resultados. (FERREIRA NETO, 1997, p. 8)

Esta epígrafe é a análise do valor deste trabalho de pesquisa, ao mesmo tempo em que traduz o modesto sentimento de limitação que nos acomete ao tentarmos esboçar algumas considerações conclusivas. Não obstante o aparato teórico-metodológico escolhido seja bastante adequado e eficiente, é importante considerar algumas restrições como: o texto analisado é um registro de história oral, gravado, transcrito, é a fala de um índio, em português, dirigida a um branco, numa situação especial, formal, de entrevista. Guardadas, portanto, as condições de produção, teçamos as reflexões a seguir.

Enquanto Ireño enuncia uma colagem de recortes ideológicos e culturais, que flutua na superfície do discurso, Albino detém uma massa homogênea de conceitos equilibrados, resultantes de um processo de reformulação constante que absorve os novos valores, ao mesmo tempo em que redimensiona os já internalizados e devolve-os, todos, em um caudaloso discurso alternativo. Dessa forma, os valores se deslocam dentro do fechado universo de sua identidade, configurando uma nova representação da realidade, que, antes de ser uma deformação de seu conjunto de características, constitui um hábil mecanismo de preservação.

A constância do contato intercultural dotou-os, um e outro, da capacidade de internalização da formação discursiva do branco, que

6 O que é sempre, sem possuir origem? Que é o que será e o que foi, mas realmente nunca é?

pressupõe a concomitante absorção de sua formação ideológica. Contudo, a assimilação dessas formações ocorreu em graus diferentes entre Ireno e Albino, principalmente no que diz respeito à nitidez da fronteira entre as formações discursivo-ideológicas próprias do índio, preexistentes, e as formações migratórias da exterioridade.

Ireno travou contato com a cultura branca já amadurecido, quando sua formação já estava consolidada, o que permitiu a ele manter uma certa impermeabilidade, mantendo a interferência na superfície do discurso, cometendo mais uma apropriação preponderantemente de palavras, com a intenção de transcodificar suas idéias, que uma apropriação concreta, do discurso como um todo, que arrasta com as palavras a carga semântico-ideológica de sua representação de mundo (SCHADEN, 1974, p. 60). Uma comprovação disso situa-se no final de sua fala, no parágrafo 42, em que ele diz: “... *ouvi dizer que tem mais de cento e sessenta pessoas da Reserva que já tentaram se matar... Não sei por que é que isso acontece... será que não é por causa do fim do mundo?... Cristo disse que o mundo vai acabar no ano 2000... já está quase no fim, não está?... quantos anos faltam?...*”, em que seu alheamento denota o distanciamento ideológico que ele mantém da fala.

A fala de Albino apresenta uma situação bem diferente porque ele nasceu no início do período de contato cultural (que se estende até hoje) e acompanhou, com seu crescimento, a evolução das relações índio/branco. Sua formação engendrou-se já mesclada, com as demarcações da fronteira cultural menos nítidas, mais permeáveis, portanto. Sendo assim, seu discurso revela uma apropriação mais completa, em que as palavras deixam vaziar da superfície da enunciação sua constituição semântico-ideológica, que vai depositar-se em sua representação de mundo. Por isso Albino *diz* que os problemas do índio têm solução e que ele deve lutar por seus direitos, fazer reivindicações, demonstrando uma *credulidade* que é fruto dos valores oriundos de sua formação ideológica híbrida.

Podem-se constatar essas conclusões em vários pontos de sua fala: “*O único jeito de continuar morando na Reserva é trabalhando e reivindicando... O índio precisa se esforçar, mas não adianta só isso... tem que ver o pessoal da cidade que quer ajudar, na prefeitura, no estado, e até no governo federal... lutando a gente consegue alguma coisa...*” (parágrafo 13); “... *não dá para forçar as coisas, temos que conversar, explicar: é o que eu digo para as pessoas... digo também que tem que ensinar logo a trabalhar e se der, para trabalhar aqui mesmo na Reserva, na rocinha de cada um...*” (parágrafo 31); “*se o índio tem direito disso ou daquilo, temos que ficar sabendo e ir reivindicar... e também explicar, de vez em quando, se nós achamos alguma coisa errada, porque quem quer participar não*

pode ficar só sentado esperando a ajuda, não é?... nós começamos a fazer denúncia de tudo quanto é lado para ver se o pessoal via nosso problema... via e ajudava, porque só ver não adianta...” (parágrafo 57).

Principalmente neste último parágrafo (57), o hibridismo chega a seu grau máximo, revelando as duas vozes, do branco e do índio, em menos de sessenta palavras. No início, a voz do branco instala seus valores: ter direitos, ter consciência (“*ficar sabendo*”), ter capacidade de reivindicar, de fazer análise conjuntural (“*se nós achamos alguma coisa errada*”), de participar, de agir (“*não pode ficar só sentado esperando*”); no final, a voz do índio manifesta o sentimento paternalista que alimenta sua relação com o outro, que, apesar de ser comum à classe baixa da cultura branca, constitui, comprovado por Schaden (1974, p. 61), um traço da cultura guarani resultante do tipo de educação que recebem.

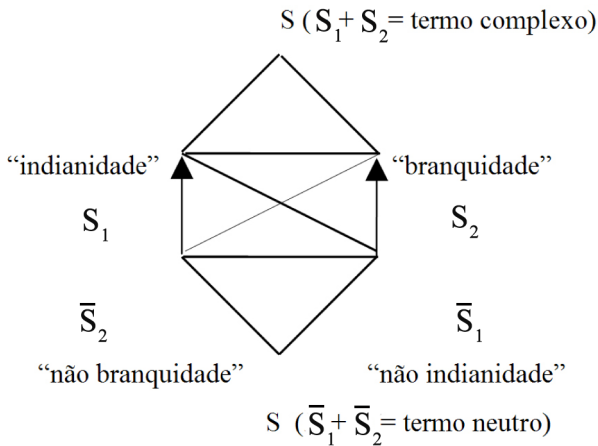
Finalmente, para fechar essa seqüência temporal do contato cultura, tem-se a geração contemporânea, mais exatamente os jovens, a que os dois se referem ao abordar o assunto suicídio. Esse contato contínuo e estreito dos índios com as duas culturas provoca um apagamento de seus próprios valores e uma opacidade dos recortes de seus moldes culturais. Sendo assim, na idade não adulta, quando a latência de valores se converte na construção da própria identidade, o indivíduo assume desordenadamente valores conflitantes, comprometendo sua identidade com essa ambigüidade. Sem identidade, que no dicionário consta como “*conjunto de caracteres que fazem reconhecer um indivíduo; qualidade de idêntico, igualdade*”, estabelece-se uma oposição entre ser e não ser, sendo ser uma representação discursiva de natureza ideológica que não encontra homologação no viver, que é a manifestação de ser.

Considerando-se que as reações às modalizações dependem da cultura, do espaço e do tempo, entre outros fatores, deve-se reconhecer que a resposta dada ao feixe de estímulos, que o contato constante encerra, possui uma série de nuances que representam diversas combinações que particularizam as referidas reações (GREIMAS, 1983, p. 21). Esses são componentes que fazem tão singular o discurso de Ireno em oposição ao discurso de Albino: enquanto aquele se limita a uma sutil reprodução, Albino comete uma consistente apropriação. Na superfície da enunciação, entretanto, um e outro se apresentam da mesma maneira: é o discurso do branco na fala do índio.

Ireno e Albino nada mais são do que possibilidades dedutíveis da identidade guarani. Enquanto Ireno aceita as novas representações oriundas do contato inter-cultural, Albino as assimila de modo a dotar-se de uma capacidade crítica, que o torna capaz de identificar as configurações ideológicas, que precedem toda forma de dominação, de resistência, e até

de correntes de influência recíprocas. Assim, enquanto Ireno se instala num perímetro relativamente neutro, Albino opera na *tensividade* das probabilidades, aberto como um paradigma. Essa desigualdade não coloca em situação de desprestígio nem a um, nem a outro, ela simplesmente revela o modo diferente com que cada um opera com a diferença, sem deixar, contudo, de evidenciar a atitude passiva de Ireno (que conduz à neutralidade) e a atitude ativa de Albino (que conduz à complexidade).

A neutralidade a complexidade são, teoricamente, atributos de termos que se encontram em relação de oposição e implicação. O quadrado semiótico de Greimas é uma estrutura teórica que explica essa relação. Note-se:



O quadrado semiótico compreende um eixo comum S e a negação do eixo (S). São contrários os eixos S_1 (“indianidade”) e S_2 (“branquidade”). São subcontrários os eixos \bar{S}_2 (não “branquidade”) e \bar{S}_1 (não “indianidade”). As linhas centrais do quadrado que se cruzam em x representam dois esquemas: S_1 (“indianidade”) vs \bar{S}_1 (não “indianidade”) e S_2 (“branquidade”) vs \bar{S}_2 (não “branquidade”). Representadas pelas setas laterais, duas *deixis* são apreendidas: \bar{S}_2 (não “indianidade”) implica S_2 (“branquidade”) e \bar{S}_2 (não “branquidade”) implica S_1 (“indianidade”).

Esse aparato teórico-metodológico aplica-se aos eixos apreendidos de nosso objeto de análise. Observe-se: se essa matriz teórica preconiza que dois termos são contrários quando o contraditório de um implica o contrário do outro, então se tem uma relação de implicação, pois \bar{S}_2 (não “branquidade”) implica S_1 (“indianidade”), assim como \bar{S}_1 (não “indianidade”) implica S_2 (“branquidade”). Outra relação que se apreende na análise das entrevistas é a oposição por contraditoriedade, ou seja, os dois

esquemas representados pelas linhas cruzadas em x no centro do quadrado: S_1 (“indianidade”) vs \bar{S}_1 (não “indianidade”) e S_2 (“branquidade”) vs \bar{S}_2 (não “branquidade”). Segundo as próprias palavras de Ireneo, existe uma relação de conflito entre sua “indianidade” (ser índio) e a ameaça de passar à “não indianidade” (não ser índio), assim como essa mesma “indianidade” (ser índio) opõe-se frontalmente à “branquidade” (ser branco): “... *O índio teve que aprender a viver como branco e ser branco e também lutar para não deixar de ser índio... Índio quer ser índio, não quer ser branco...*” (parágrafo 15).

Quando se diz, então, que Ireneo tende à neutralidade e Albino, à complexidade, é porque aquele representa a somatória de duas condições: nem é índio, nem é branco (\bar{S}_1 não “indianidade” + \bar{S}_2 não “branquidade”), e este representa concomitantemente a condição de ser índio e ser branco (S_1 “indianidade” + S_2 “branquidade”).

O que se coloca no nível discursivo nas narrativas de Ireneo e Albino, mais exatamente as duas vozes, manifestam-se no nível fundamental pela oposição “branquidade” vs “indianidade”, categoria que dá conta das diferentes manifestações.

O caráter segregativo que as relações assimétricas entre culturas diferentes têm parece ter-se firmado pela dificuldade em reagir de que o grupo pretensamente marginalizado é dotado (LANDOWSKI, 1997, p. 24). Somente o contato que se prolonga por muito tempo, como esse entre a cultura guarani e a cultura branca, permite que os valores do dominador vão se disseminando gradativamente, a ponto de passarem de alienígenas a adotados, mesclando-se com os valores que o dominado já tem. Nessa condição, a aceitação, de natureza passiva, é substituída pela assimilação, que requer uma interação por parte do sujeito induzindo-o à reação, que combate não os novos valores, mas a marginalização de seu grupo que sua instauração pressupõe (LANDOWSKI, 1997, p. 2-3).

Antes de travarem qualquer tipo de contato com outra cultura, os Guarani detinham uma gama de valores de construção coletiva estáveis. O contato inter-cultural desencadeou uma revolução na estrutura dos valores, na medida em que induziu a alteração daquele processo.

Na superfície do discurso paira o drama do confronto entre as culturas, os dois sujeitos polarizados. Componentes como a *memória*, ou o próprio *esquecimento* distinguem um e outro: o lembrar-se é ser a si próprio, esquecer-se é passar a ser o outro. O discurso todo se constrói sobre o outro, existe uma busca constante do índio, o enunciador, em encontrar-se a si mesmo através dessa discursivização. Isso ele demonstra a todo instante, desde os elementos mínimos de sua enunciação: “... *o índio era rico...*”, “... *índio kaiowá não tinha cavalo...*”, até a macro estrutura. Ele próprio

interfere em seu discurso com outro discurso, por meio da duplicidade de vozes, que é a manifestação de uma linguagem ideológica.

Ao enunciar “o índio”, “o Kaiowá”, é o próprio enunciador que preenche esse termo em terceira pessoa. Existe uma alternância contínua entre a primeira e a terceira pessoas, que são empregadas com as mais variadas significações. Inicialmente, nos dois discursos, tanto de Albino quanto de Ireno, para qualificar-se e situar-se como sujeito enunciador, ambos empregam a primeira pessoa: “*Nasci aqui faz 92 anos...*” (Ireno); “*Sim, sou índio dos Kaiowá...*” (Albino). Depois, ao longo do discurso, a terceira pessoa é empregada tanto para conotar um distanciamento alienado, “*... índios estão morrendo... estão se matando... eu não sei dizer porque essa gente faz isso...*” (Ireno), quanto para conotar uma visão globalizante da situação do povo indígena: “*... é por aí que o índio terá futuro...*” (Albino).

O sujeito se constitui o tempo todo na constituição do outro. Ao enunciar: “*...índio kaiowá não tinha cavalo*”, tem-se a unidade de dois *eus*, pois pode-se interpretar “*... eu não tinha cavalo*” e “*todo e qualquer índio kaiowá não tinha cavalo*”. O *eu* enunciador, o índio, é um *eu* cindido, dividido, que trabalha o discurso todo com o *eu* projetado, quase uma personagem. As formas e graus de representação do outro no discurso, que não deixam de ser a representação do sujeito, vão circunscrevendo, paulatinamente, os contornos de sua identidade. Essa multiplicidade enunciativa ativa a idéia do interlocutor, enquanto o enunciador funciona como interpretante de seu próprio dizer. Duas vozes oscilam o tempo todo, alternadamente, em seqüências de fragmentos de extensões variáveis de acordo com a posição de seu estatuto na seqüência narrativa. Tal posição permite, ainda, que se identifiquem as fronteiras desses fragmentos, captando a entrada e a saída de uma e outra voz.

Dessa forma, as características de cada voz são nitidamente evidenciadas no contexto, decorrendo, dessas evidências, as inferências semântico-ideológicas no ato enunciativo.

As vozes que a princípio nos parecem implícitas, após a análise tornam-se evidentes por conta de suas marcas particulares: uma outra língua, um outro enfoque ideológico, vocabulário, variantes dentro do outro idioma, um ponto de vista oposto, etc.

Inúmeros pontos específicos dentro do vasto panorama sintático-semântico que o discurso constrói são responsáveis pela detecção dos limites entre as vozes, seus ângulos e parâmetros.

Tais pontos interferem na linearidade da cadeia discursiva de modo a destacarem-se como pontos de evidência de voz. São eles:

* **Uma outra língua:** em alguns momentos, em que Ireneo e Albino pontuam suas falas com termos da língua guarani, produz-se um efeito de propriedade, de identidade e de autoridade em relação à própria voz, ratificando seu caráter identificatório. Que dúvida pode recair sobre a procedência da voz de Ireneo quando ele diz: “*Somos filhos de Ñanderú e Ñandesí e Ñanderamoué é nosso protetor... é o protetor da mata... Kaiowá quer dizer filhos da floresta, da madeira, da mata... Kaiowá é a natureza... protegido de Ñanderamoué... em guarani a gente fala Txe-dja-ri...*” (parágrafo 4). Além de ser índice da presença da voz do índio, contribuem significativamente para o sentido que Ireneo tenta dar: de procedência genuína, de identidade original.

Por outro lado, por estar-se abordando a ocorrência de outra língua no discurso, há que se considerar que os pronunciamentos inteiros de Ireneo e Albino foram feitos em português, portanto, uma outra língua para o enunciador, o que caracteriza o discurso como aculturado (pelo fato de o índio saber falar português, o que representa um grau de aculturação) e faz com que ele tenha, por esse motivo, a manifestação de duas vozes: a do enunciador, o índio (porque é impossível o enunciador não manifestar sua própria voz), e a do falante do idioma adotado para o pronunciamento, o branco (porque a língua possui marcas de subjetividade) (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 30).

* **Um outro registro discursivo:** o emprego, por parte do enunciador, de um vocabulário acentuadamente estranho à expectativa do seu universo lingüístico-ideológico indica a inserção de uma outra voz. Quando Albino diz, no parágrafo 6, “*A área da Reserva está ficando apertada, a roça vai diminuindo, diminuindo, quase não dão assistência nenhuma ao trabalhador... não é fácil conseguir empréstimo, financiamento... Dai, se num ano a plantação se perder, no outro é difícil de recuperar...”; ou ainda no parágrafo 13: “*O único jeito de continuar morando na Reserva é trabalhando e reivindicando... O índio precisa se esforçar, mas não adianta só isso... tem que ver o pessoal da cidade que quer ajudar, na prefeitura, no estado, e até no governo federal...*” (grifos nossos). As palavras grifadas representam a nítida ressonância da voz do branco, por pertencerem a um universo semântico-ideológico completamente alheio ao universo kaiowá. Da mesma forma, quando Ireneo diz: “*... Não sei por que é que isso acontece... será que não é por causa do fim do mundo?... Cristo disse que o mundo vai acabar no ano 2000... já está quase no fim, não está?...*” (parágrafo 42) (grifos nossos), a voz do branco manifesta-se por meio de elementos ideológicos pertencentes à religião católica, índices irrefutáveis de sua presença.*

* **Um outro discurso:** a palavra discurso aqui é empregada como identificadora da linha ideológica, que pode ser, por exemplo, progressista, feminista, moralista, etc., ou pode apresentar-se apenas como um discurso claramente diferenciado, porém sem rótulo ou classificação. A fala de Ireno, no parágrafo 39, é um exemplo bastante claro da presença da voz do branco por meio de outro discurso: “... *Aqui em casa, nós somos presbiterianos... desde o tempo da Missão minha gente é da igreja... mas é porque quer, ninguém obriga... Rezamos muito e estamos entregues para Jesus, vamos no culto todo domingo... Agora tem outras igrejas por aqui e sou contra igrejas novas dentro da Reserva... mas isso é coisa de cada um: quem quer vai, né?...*”. Ao enfatizar “*porque quer, ninguém obriga*”, Ireno está reproduzindo a estratégia de manipulação de que ele próprio foi alvo, usando-a como procedimento de atenuação. Mais adiante, ao enunciar “*sou contra novas igrejas dentro da Reserva*”, a presença do outro discurso fica bastante evidente, aliás, um discurso conservador, pois se Ireno aderiu à igreja presbiteriana, não é “*contra igrejas novas dentro da Reserva*”.

Albino, também, em vários momentos reproduz um outro discurso. O parágrafo 16 de sua entrevista pode ser considerado um deles: “*A escola é muito importante para a vida do índio de hoje - sempre dei valor para o estudo... antes, aquele prédio ali em frente da estradinha era a escola... bem ali, onde agora está o campo de futebol... a professora se chamava Maria Luiza Rodrigues... vinha para a Reserva e voltava para a cidade a cavalo... a cavalo mesmo!... Ela vinha da cidade pelo mato, porque não existiam muitas estradas na aldeia... era boa professora, e quem quisesse aprendia com ela... tinha a classe da primeira, da segunda, até da quinta série... Eu minha mulher e toda a parentada fizemos o primário... Entrava ano saía ano, sempre ela vinha dar aula, foi mesmo uma batalhadora! Até hoje todo o pessoal se lembra dela: foi um exemplo aqui...*”. Dar valor ao estudo (“*...sempre dei valor ao estudo*”), sacrificar-se para trabalhar (“*...vinha para a Reserva e voltava para a cidade a cavalo*”), ser tenaz e batalhador (“*... Entrava ano saía ano, sempre ela vinha dar aula, foi mesmo uma batalhadora!*”) e tomar isso como exemplo (“*...foi um exemplo aqui...*”) são indícios de valores claramente pertencentes à ideologia de uma sociedade outra, obviamente pertencente à cultura branca e não à cultura guarani. (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 30)

* **Outra modalidade de consideração de sentido:** os vocábulos polissêmicos, homônimos ou parônimos dão margem à ocorrência desse caso, assim como o emprego de metáforas. Vale ressaltar, nesse tópico, que sua ocorrência, além de acusar a presença de outra voz por meio de uma palavra e seu sentido, revela a posição ideológica e a representação de mundo do enunciador por meio das elaborações discursivas utilizadas

na realização do procedimento. Ireno, ao referir-se ao problema da cadeia entre os índios no parágrafo 36, enuncia: “... *Eles adotam aqui a bravura do exército...*” (grifo nosso). Pelo contexto, nota-se claramente que o sentido pretendido da palavra “bravura” é “impetuosidade”, que ficaria mais bem representado pela palavra “braveza”, troca bastante comum nas ocorrências de outras vozes no discurso, devida à dificuldade do sujeito em selecionar o léxico de um campo que ele não domina totalmente.

* **Discurso direto, discurso indireto:** um discurso alheio é instalado no discurso do enunciador com sua autorização e apresentação. Guardadas as particularidades que os distinguem, tanto um quanto outro são a manifestação da voz do branco tendo como enunciador o índio. Exemplos: no parágrafo 17, Ireno narra seu contato com Rondon, misturando as modalidades de discurso direto e indireto, evidenciando, o tempo todo, a voz do general — “...*veio junto com seu companheiro, Horta Barbosa... Eles chegaram por aqui e me aconselharam muito... Ireno você é homem bom e honesto; marca a terra dos índios porque governo mandou e isso vai ser bom para vocês todos Kaiowá... essa terra é do índio e só dele!... Falaram para a gente guardar a aldeia e fazer tudo para proteger a terra... Rondon falou que devíamos plantar e não deixar os brancos tomarem nossa roça, nossa casa, nossa fazendinha e nossas coisas... Ele disse que o governo tinha garantido as terras da aldeia para nós e que o índio tinha que defendê-la de todos os brancos... falou para a gente não sair daqui de jeito nenhum... não saiam daqui de jeito nenhum, viu?...” (grifos nossos). As partes grifadas representam a presença deliberada e autorizada da voz do branco.*

Albino, ao contrário, emprega o mesmo procedimento do discurso indireto, anunciando o enunciador, porém ele próprio se nomeia enunciador do discurso do branco. No parágrafo 31 da entrevista de Albino encontra-se exemplo dessa prática: “*O pai precisa entender e ensinar a ter responsabilidade também... Não dá para forçar as coisas, temos que conversar, explicar: é o que eu digo para as pessoas... digo também que tem que ensinar logo a trabalhar e se der, para trabalhar aqui mesmo na Reserva, na rocinha de cada um...*” (grifos nossos). As palavras que Albino diz serem suas soam como a voz do branco por possuir uma conotação demasiadamente doutrinária, bastante identificada com o cunho colonizador do discurso do branco (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 30)

Interessante é notar que nesse tipo de procedimento, o emprego dos discursos direto e indireto, Ireno e Albino assumem posições diferentes, evidentemente devido à diferença de gerações entre eles e suas implicações. Enquanto Ireno cita claramente as palavras do branco, numa postura

humilde e relativamente submissa, Albino declara-se o enunciador, dando um tom de autonomia e de um controle quase soberbo sobre sua voz.

Há ainda um procedimento discursivo, a pressuposição da voz do outro, que não indica o discurso do branco, mas a presença do entrevistador. Muitas vezes, principalmente em discursos acentuadamente dialógicos como as entrevistas, a voz do outro se apresenta pressuposta em construções típicas desse procedimento como repetições, interrogações, direcionamento do assunto.

Albino aponta a voz do enunciatário em vários momentos: o parágrafo 2 ele introduz com uma interrogação *“As outras casas?... Só tem parentes aqui por perto: tios, primos, primas...”*, o que leva à pressuposição de que o interlocutor fez uma pergunta a respeito das casas próximas à dele. Da mesma forma, em vários outros parágrafos ele faz a introdução com uma interrogação que repete a pergunta do interlocutor, *“Por que nós temos que plantar?”* (parágrafo 32), *“Terena?”* (parágrafo 37), *“Os pentecostais?”* (parágrafo 54); ou responde com orações portadoras de advérbios de afirmação ou de negação, índices de que são uma resposta: *“Sim, sou índio dos Kaiowá...”* (parágrafo 1), *“A família é grande, é sim...”* (parágrafo 3), *“Não... para mim não deu para continuar os estudos...”* (parágrafo 18), *“Não, não é sempre que quem se mata está bêbado...”* (parágrafo 29), *“É, é verdade que tem uma família terena com mais de vinte hectares, mas é para o lado de lá, deles...”* (parágrafo 42), *“Funciona... funciona sim!...”* (parágrafo 61).

Também nesse procedimento Albino se diferencia de Ireno em suas construções discursivas. Albino tem uma postura mais interativa, que instala a voz do branco em seu discurso, que a revela com um tom quase acusatório, de quem procura eximir-se da responsabilidade da condução do assunto e da escolha dos temas. Ireno tem uma postura mais passiva, limitando-se a responder as questões sem deixar transparecer a presença do interlocutor, exceto pela ordem da seqüência em que os temas vão sendo abordados, que é a mesma com que Albino se pronuncia (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 31).

A presença da voz do branco no discurso indígena revela, por oposição, sua alteridade e reforça a alteridade do índio. A própria classificação como discurso aculturado atribui a ele duas condições: como discurso do índio e como discurso do índio que contém a voz do branco (discurso aculturado).

Na linearidade do discurso, identificar a manifestação de uma outra voz é delimitar a extensão de sua duração, por meio da oposição que ela estabelece, por suas características, com o restante do enunciado. A somatória de suas ocorrências circunscreve um outro discurso, de

formação ideológica distinta, capaz de configurar-se com identidade própria na exterioridade do discurso em que as vozes ocorrem. Por sua vez, na interioridade desse discurso “invadido”, repousam suas marcas próprias, vibra sua voz única, que definem sua identidade. As fronteiras entre uma voz e outra constituem áreas bastante significativas, uma vez que revelam os lugares de inserção, as brechas semânticas e ideológicas de que o discurso aculturado se constitui e que constituem seus pontos de vulnerabilidade. A dinâmica da discursivização não permite prevenção ou defesa contra o alojamento de vozes, aliás, ela prevê, dada a sua natureza, o jogo constante que o contexto lingüístico e cultural estabelece entre elas.

A alternância das vozes do índio e do branco no discurso aculturado representa a relação entre os sujeitos, imanente de suas diferenças e compatibilidades. Ao mesmo tempo em que a voz do branco se insere no discurso do índio, mesclando-o, ela desponta como elemento exterior, colocado, capaz de distanciar-se.

O discurso aculturado é capaz de representar dois estatutos de realidades diferentes. É evidente que essa representação não é fruto de relações simples, pois assimilações e projeções se entrecruzam, interdidas, eventualmente, pela resistência do sujeito, por sua interferência pessoal como enunciador, o que explica os diferentes graus de hibridismo entre os discursos de Ireneo e de Albino.

A presença do Outro emerge no discurso, com efeito, precisamente nos pontos em que se insiste em quebrar a continuidade, a homogeneidade fazendo vacilar o domínio do sujeito; voltando o peso permanente do Outro localmente designado; convertendo a ameaça do Outro — não dizível — no jogo reparador do ‘narcisismo das pequenas diferenças’ ditas, opera-se um retorno à segurança, um reforço do domínio do sujeito, da autonomia do discurso, mesmo em situações que lhes escapam. (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 33)

As brechas não são as únicas responsáveis pela tangibilidade do discurso, afinal elas se abrem às estocadas da outra voz. Os ideários das duas realidades que se fundem na representação travam um combate solidário que resulta em um sincretismo de valores. Por mais inteiro, porém, que o discurso possa aparentar ser, ainda com as brechas preenchidas, paira a imagem dos recortes alinhavados pelo fio invisível da adaptação.

REFERÊNCIAS

AUTHIER-REVUZ, J. **Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive: éléments pour une approche de l'autre dans le discours.** DRLAV 26, 1982.

_____. **Cadernos de Estudos Lingüísticos 19.** Campinas : Editora da Unicamp, jul./dez. 1990, p. 25-42.

AZARA, F. **Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay, y Misiones Guaranies.** En *la Asunción del Paraguay*. Montevideo, 1790.

BAKHTIN, Mikhail. **La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento.** Barcelona : Barral, 1974.

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

BALDUS, H. O conceito do tempo entre os índios do Brasil. **Revista do Arquivo Municipal.** São Paulo, nº 71-87-94, 1940.

_____. **Bibliografia crítica da etnologia brasileira.** São Paulo : C.I.V.V.V., 1954.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria do Discurso: fundamentos semióticos.** São Paulo : Atual, 1988.

_____. **Teoria Semiótica do Texto.** São Paulo : Ática, 1990.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, Arte e política.** São Paulo : Brasileira, s.d.

BENVENISTE, Emile. **Problemas de Lingüística Geral I.** Trad. M. G. Novak e M. L. Neri. Campinas : Pontes/Editora da UNICAMP, 1988.

_____. **Problemas de Lingüística Geral II.** Trad. Guimarães E. et alii. Campinas : Pontes, 1989.

BERTONI, M.S. **Influencia de la lengua guarani en Sud-America y Antillas.** Puerto Bertoni : Ex. Sylvis, 1918.

_____. **La civilización Guaraní.** Puerto Bertoni : Ex Sylvis, 1920.

_____. **Origen, unidad y extension de la raz karai-Guarani.** Puerto Bertoni : S.C.P., 1922, v. 3.

- BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo na poesia**. São Paulo : Cultrix, 1977.
- CADOGAN, L. **El concepto de alma**. *Folia Lingüística Americana*. Buenos Aires, v. I, nº 1 : 31-34, 1952.
- CANALS FRAU, S. **Las poblaciones indígenas de la Argentina: su origen, su pasado, su presente**. Buenos Aires : Sudamericana, 1953.
- CHAMORRO, Graciela. **Por que reina a corda em Dourados?** Mimeografado.
- CLASTRES, H. **Terra sem mal**. São Paulo : Brasiliense, 1978.
- _____. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Trad. de Theo Santiago. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1990.
- COSTA, J. A. **Migrações e cultura indígena**. Ensaio de arqueologia e etnologia do Brasil. São Paulo : Nacional, 1939.
- COURTÉS, J. **Pour une sémantique des traditions populaires. Actes sémiotiques. Documents**. Paris : GRSL, 1985.
- CRUZ ROLLA, J. **Folklore, ritos y costumbres del pueblo Guarani**. São Paulo : Brasiliense, 1954.
- DUCROT, O. **La preuve et le dire**. Paris : Mame, 1973.
- _____. **Dire et ne pas dire**. Paris : Hermann, 1980.
- FERREIRA NETO, W. **Arguição do Relatório de qualificação**. 1997 (datilografado).
- FIORIN, José Luiz. **As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo**. São Paulo: Ática, 1996.
- FURLONG CARDIFF, G. (S.J.) **Los índios Pampas, Puelches Patagones**. Buenos Aires : Vian Y. Zona, 1936.
- _____. **Los jesuítas y la cultura rio platense**. Montevideo : Vita y Curbelo, 1933.
- GONZALEZ, J. N. **Proceso y formación de la cultura paraguaya**. Asunción : Guaranía, 1948.
- GREIMAS, A. J. (1983) **Du Sens II. Essais sémiotiques**. Paris, Seuil.
- GREIMAS, A. J. & COURTÉS, J. **Dicionário de semiótica**. São Paulo : Cultrix, s.d.
- _____. **Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage**. Paris : Hachette, 1979.

- HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ermildo Stein. São Paulo : Abril Cultural, 1979.
- ÍNDIOS APELAM À FUNAI: “*Precisamos de terra para criar nossos filhos*”. **O Progresso**. Dourados (MS), 03 e 04 de setembro de 1977.
- INSTITUTO EUVALDO LODI. **Ciclo da erva-mate em Mato Grosso do Sul**. Campo Grande : S.C.P., 1986.
- LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi Di. **O leopardo**. São Paulo : Nova Cultural, 2003.
- LANDOWSKI, Eric. **Présences de l'autre**. Paris, P.U.F., 1997.
- LEVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo : Perspectiva, 1981.
- LUGON, C. **A República comunista cristã dos Guarani**. 2ª, Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1977.
- MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas-SP : Pontes, 1989.
- MEIRELES, Cecília. **Obra poética**. 3ª, 6ª reimpressão, Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1987, p. 492.
- MELIA, B. **Guaranies y jesuítas: ruinas de una civilización distinta**. Asunción : Loyola, 1980.
- MÉTRAUX, A. Migrations historiques des Tupi-Guarani. **Journal de la Société des Américanistes**. Paris, 19 : 1-45, 1927.
- _____. **La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani**. Paris : Orientalista Paulo Genthner, 1928.
- MONTOYA, A. R. **Arte. Vocabulário y tesoro de la língua Tupi o Guaraní**. Viena/Paris, 1876.
- MOURE, A. **Les indiens de la Province de Mato Grosso**. Paris : A. Bertrand, s.d.
- NATALÍCIO GONZÁLEZ, J. **Proceso y formación de la cultura Paraguaya**. Asunción : Guaranía, 1948.
- O CIENTISTA SOCIAL, A FUNAI, O ÍNDIO E O COOPERATIVISMO. **O Progresso**. Dourados (MS), 24 de abril de 1980.
- OLIVEIRA, H. L. **Coletânea de leis, atos e memórias referentes ao indígena brasileiro**. Rio de Janeiro : Imprensa Nacional, 1947.

- ORLANDI, Eni P. **A linguagem e seu funcionamento**. São Paulo : Brasiliense, 1982.
- _____. “A incompletude do Sujeito” (art.). Folhetim, 1983.
- PESSOA, Fernando. **O Eu profundo e os outros Eus**. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1980.
- PHILIPSON. Nota sobre a interpretação sociológica de alguns designativos de parentesco do Tupi-Guarani. **Boletim Etnográfico e Língua Tupi-Guarani**. São Paulo, (56), 1946.
- _____. O parentesco Tupi-Guarani. **Revista de Sociologia**. São Paulo, 7 (1): 53-62, 1946.
- PHILIPSON, J. A conversa de Nandejara dos Índios Kaya. **MPR**, 2: 431-33, 1958.
- RIBEIRO, Darci. **O índio e a civilização**. Petrópolis : Vozes, 1979.
- RICOEUR, Paul. **Temps et récit I**. Paris, Seuil, 1983.
- RONDON, C. M. S. Conferências realizadas em 1910, nos Estados do Rio de Janeiro e São Paulo. Rio de Janeiro : Imprensa Nacional, 1946.
- SAMPAIO, Th. & TESCHAUER, C. **Os naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX e a etnografia indígena**. Salvador : Progresso, 1955.
- SCHADEN, E. Fragmentos da mitologia Kaywá. **RMPS**, 1: 107-23, 1947.
- _____. **O mito da democracia tribal**. São Paulo : S.C.P., 1953.
- _____. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo : EPU/EDUSP, 1954.
- _____. **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etno-sociológico**. Rio de Janeiro : Ministério da Educação e Cultura, 1959.
- _____. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo : EDUSP, 1974.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação III pt.; Crítica da filosofica kantiana; Parerga e paralipomena, cap. V, VIII, XII, XIV**. Traduções de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo : Abril Cultural, 1980.
- SEREJO, H. **Homem de aço: a luta nos ervais de Mato Grosso**. São Paulo : S.C.P., 1946.

SILVA, J. A. Fernandes. **Os Kaiowás e a ideologia dos profetas econômicos**. Dissertação de mestrado. Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Novembro, 1982.

SOARES, J. M. **Declaración de la doctrina cristiana**. Rio de Janeiro, Typographia Universal de E. & II Laemmert, 1980.

STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil**. São Paulo : EDUSP, 1974.

SUZNIK, B. **El guarani colonial**. Asunción : Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1965, t. 1, v. 2.

TESCHAUER, A. (S.J.). A erva mate na história e na atualidade. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, ano VI, 1º e 2º semestres.

UNKEL, C. N. **Leyenda de la creación y funcionamiento del mundo como fundamento de la religión de los Apapocúva-Guarani**. São Paulo, mimeografada do tradutor, 1944.

VOGT, Fr. **Suplemento antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**. Asunción, v. 1(2): 287-98, 1966.

WENCESLAU, Marina E. **“O índio Kaiowá: suicídio pelo Tekohá”**. Tese de Doutorado, USP, 1994.



TRIUNFAL
GRÁFICA & EDITORA

Diagramação, Impressão e Acabamento

Triunfal Gráfica e Editora

Rua José Vieira da Cunha e Silva, 920/930/940 - Assis/SP
CEP 19800-141 - Fone: (18) 3322-5775 - Fone/Fax: (18) 3324-3614
CNPJ 03.002.566/0001-40

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)