

RITA DE CÁSSIA PACHECO LIMBERTI

A Imagem do Índio:
Discursos e Representações



RITA DE CÁSSIA PACHECO LIMBERTI

A Imagem do Índio:
Discursos e Representações



2012

Universidade Federal da Grande Dourados

COED:

Editora UFGD

Coordenador Editorial : Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Redatora: Raquel Correia de Oliveira

Programadora Visual: Marise Massen Frainer

e-mail: editora@ufgd.edu.br

Conselho Editorial - 2009/2010

Edvaldo Cesar Moretti | Presidente

Wedson Desidério Fernandes | Vice-Reitor

Paulo Roberto Cimó Queiroz

Guilherme Augusto Biscaro

Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti

Rozanna Marques Muzzi

Fábio Edir dos Santos Costa

CAPA

Pintura: Paulo Rigotti

Título da obra: “Anjos I”

Técnica: Pintura, colagem e bordado com pigmentos naturais, metais, quartzo e linha sobre tela.

DM: 50 X 60 cm

ANO: 2010

Concepção e Arte da capa: Franklin Moreira

Foto da autora: Aparecido Frota

Foto da obra: Zaira Marliza

Impressão: Gráfica e Editora De Liz | Várzea Grande | MT

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

980.4 Limberti, Rita de Cássia Pacheco.

L733i A Imagem do índio : discursos e representações / Rita de Cássia
Pacheco Limberti – Dourados : Ed. UFGD, 2012.
318 p.

Inclui bibliografias.

ISBN - 978-85-61228-78-1

1. Índios – Brasil. 2. Representação indígena. 3. Kaiowá. I. Título.

*À minha mãe,
leitora preferida,
ausente para sempre
dessa leitura
precária e frágil
(como a vida)
de papel e palavras.*

*A ela, antes leitora,
tornada agora quatro mãos
dos meus escritos
em coração e genes e existência
deste trabalho tanta vez interrompido,
mão paralisada, coração aflito,
mente a vaguear no retroativo sonho
da sua presença em carne
seu cheiro e seu afeto boiando
no brilho do meu olho baço.*

Dedico.



Agradecimentos

Nenhum trabalho é mérito exclusivo de seu autor. Ele conta sempre com alguns coautores, os quais, às vezes, não escrevem sequer uma linha.

*A coautoria pode ser feita com palavras duras, com críticas, com incentivos;
pode ser feita sem palavras, com um silêncio compreensivo;
pode ser feita sem saber, pelos laços afetivos.*

*Eu não teria feito este trabalho, se não tivesse:
uma orientadora como a Diana,
amigas como a Gláucia e a Marli,
um marido como o Elinelson,
uma irmã como a Giovana,
filhas como a Bruna e a Bee.*



Sumário

Prólogo	11
Introdução	13
PARTE I – A CARTA E A IMAGEM DO ÍNDIO	23
Considerações iniciais	25
Capítulo I - De como foi escrita a Carta	29
Capítulo II - A identidade do índio na Carta	45
Capítulo III - O espaço e o tempo na Carta	61
Capítulo IV – A constituição figurativa do espaço brasileiro	105
Capítulo V - Diferença e sentido	139
 Parte II - O JORNAL “O PROGRESSO” E A IMAGEM DO ÍNDIO	 167
Considerações iniciais	169
Capítulo I – A primeira década (1951-1960)	171
Capítulo II – A segunda década (1961-1970)	185
Capítulo III – A terceira década (1971-1980)	213
Capítulo IV – A quarta década (1981-1990)	239
Capítulo V – A quinta década (1991-2000)	263
Conclusão	289
Referências	307



PRÓLOGO

“Não sou nada.
Nunca serei nada.
Não posso querer ser nada.”
(Tabacaria – Fernando Pessoa)

Feliz do Pessoa que podia dizer isso da boca para fora. Eu não, digo é da boca para dentro mesmo, para mim mesma, e sempre e tanto que já se tornou uma ladainha na lida diária com as palavras. E de tanto dizer, vario às vezes. Ora com um sentimento de incômoda frustração, ora com uma resignada ciência de minhas limitações, ora com uma rebelde teimosia contra meus próprios limites. Sempre muita ansiedade, instalada na proporção do conhecimento, acossada pela consciência das proporções gigantescas de minha ignorância, cujo perímetro eu tento divisar, alcançar, controlar, encurtar.

Trabalho ingrato esse de pesquisador. Caminho de pedra com lapsos de planície e horizonte. Uma descoberta traz o alento. Pequeno contentamento descontente: por que diabos não descobri isso antes?! Algumas indagações vêm do desalento, ou o trazem. Vêm quando partem de mim mesma, quando, esmorecida, dou trégua aos questionamentos, deixo-os se avultarem, darem de dedo no meu nariz: qual a contribuição deste trabalho para o progresso da humanidade? Qual a relevância dos resultados a que ele poderá chegar?

O desalento, outras vezes, é trazido pelas indagações que partem dos outros. Começam pela indefectível “sua pesquisa é sobre o quê?” Quando o interlocutor é pesquisador também, ou ao menos aspirante, tudo bem, fala-se a mesma língua. Mas se é uma pessoa alheia ao universo

da pesquisa e da academia, como aquela senhora que você encontrou num aniversário de criança que, pela mais absoluta falta de assunto, resolve enveredar pela senda de “o que é que você faz?”, a sequência é uma desastrosa sucessão de perguntas desconcertantes, como: “é preciso quatro anos para fazer ‘isso?’” Perguntas como essa só não são mais desconcertantes mediante as caras e reações desconcertadas às nossas respostas seguramente desprovidas do menor valor ou sentido. Elas ecoam em nossa mente por um bom tempo, enquanto travamos um diálogo interior. E é a partir do que dizemos nesses diálogos, provocados pelo mais remoto interlocutor, que encontramos as respostas, às vezes simples, que nos fortalecem e impulsionam em direção aos nossos propósitos aparentemente ínfimos.

Desingrato esse trabalho de pesquisador. Pequenino como uma pedra de um caminho de milhões de pedras, que só é caminho porque tem as pedras. Por ele caminha a humanidade, vagarosamente através dos tempos, e seus passos pesados e o peso dos séculos reassentam cada pedra, desfazendo sua condição isolada de partícula para integrá-la mão e luva, pedra a pedra, na lisura do limbo de uma coisa só, caminho assente de vez. Desingrato esse trabalho de pesquisador. Desingrato não, grato, gratificante até. Quero estar também no caminho da humanidade. Pedra, pedrinha, grão.

INTRODUÇÃO

A escolha do tema

Triste de quem fica em casa
Contente com o seu lar,
Sem que um sonho, no erguer de asa,
Faça até mais rubra a brasa
Da lareira a abandonar!

Triste de quem é feliz!
Vive porque a vida dura.
Nada na alma lhe diz
Mais que a lição da raiz –
Ter por vida a sepultura.

Eras sobre eras se somem
No tempo que em eras vem.
Ser descontente é ser homem.
Que as forças cegas se domem
Pela visão que a alma tem!

E assim, passados os quatro
Tempos do ser que sonhou,
A terra será teatro
Do dia claro, que no atro
Da erma noite começou.

Grécia, Roma, Cristandade,
Europa – os quatro se vão
Para onde vai toda idade
Quem vem viver a verdade
Que morreu D. Sebastião?

(O quinto império – Fernando Pessoa)



O fio da meada

“*Ser descontente é ser homem*”. É mesmo. Que forças moveram os homens do Velho Mundo a buscar um quinto império? A tentar encontrar as peças que faltavam no quebra-cabeça da Terra? A empreender a sua utópica missão civilizadora naquela ilha a princípio e descoberta continente? Os habitantes dos tristes trópicos começam uma versão de sua história a partir dessa epopeia fantástica e do verbo daquele povo incomum.

[...] No âmbito da linguagem, o que pertence à ordem da História é o discurso e não o sistema. Ora, como se passa deste àquele? Com a enunciação, ou seja, temporalizando, espacializando e actorializando a linguagem. [...] Colocar o homem na História é enunciar-lo. [...]”
(FIORIN, 1996, p.14).

Engendrou-se a partir daí a construção da imagem desses habitantes, com registros formais preciosos como *A Carta de Caminha*. É preciso, contudo, considerarem-se as condições de produção dessa imagem a partir de uma outra: a imagem construída daquelas gentes. Sua identidade enquanto civilização, à época, estava em transição (talvez por isso a necessidade exacerbada de buscas): de um lado a Idade Média, obscura e longamente tenebrosa; de outro lado a Renascença, em busca da modernidade, impingindo nos homens a renovação do humanismo. Nesse entroncamento eles deparam com uma outra civilização, cuja selvageria representava tudo o que eles não eram e, por isso, significava libertação.

Rabelais representou isso em seu *Gargântua*. Com sua imaginação insuflada, escreveu episódios chocantes, neutralizados por um humor refinado, com bebês servidos com saladas e tudo o mais. Ele, que cultuava as festas e o gozo deliberado dos prazeres da vida, encantou-se com os

relatos de Villegagnon, o colonizador francês radicado algum tempo na Baía de Guanabara, e inspirou-se para escrever *Abbaye de Thélème*, bem mais picante em selvagerias e antropofagismos. Referindo-se ao Brasil, ao selvagem brasileiro, o autor pôs em cena o vocábulo *exótico* e exorcizou os dominantes sentimentos de culpa, temor e remorso, mais sufocantes que os jabôs engomados e as perucas quentes daqueles tempos.

Rabelais não foi o único a manifestar em sua arte as aragens que vinham do outro lado do Atlântico. Ao longo do tempo, Michelangelo, Rafael, da Vinci, Maquiavel, Montaigne, genialidades inovadoras, deram seu sopro sobre o mofo religioso dos valores falidos e decadentes do ocidente do continente europeu. Montaigne e Rousseau, entre outros expoentes do pensamento francês, que explodia em luz naquele momento, refletiram, a partir dos relatos e contatos, sobre a condição do humanismo e a redescoberta da relação homem-natureza – tão telúrica, quase divina. Mesmo os simples mortais perseguidos pela Santa Inquisição, aliás, condenados à morte, puderam reformular seu próprio pensamento. Exilados da Europa para o Brasil, ao aqui chegarem e travarem contato com os índios, recuperavam, por se reconhecerem neles, a autoestima estocada a vilipêndios, minada a ponto de ver desorientada sua noção de liberdade.

Por sua vez, os que não vieram para fugir da morte puderam ser, ao mesmo tempo, atores e espectadores, contracenando com os outros atores já existentes num cenário paradisíaco, que veio preencher o mito do paraíso do imaginário ocidental. Talvez a maior contribuição dessa convivência tenha sido o deslocamento do olhar para o outro, fazendo com que a História passasse a ter um curso diferente a partir dessa visão. Por outro lado, o maior erro dos europeus provavelmente tenha sido negligenciar os valores da civilização indígena, isolando-se, no jogo de cena, em seus papéis sociais, importados com todo o seu aparato de rígidas normas. Como se não bastasse, tentaram subjugar os indígenas a elas, ação impensada que desencadeou um processo de aculturação unilateral que, tomando-se o resultado de dizimação das nações indígenas através do tempo, pode ser classificado como truculento.

Esse é o contexto da formação inicial da imagem que o outro constrói do índio. A gênese da imagem, admitamos, é talvez sua fase mais importante, pois as primeiras representações vão-se solidificando como uma matriz, que passa a ser reproduzida e, em outro momento, em que seu referente se esvazia por vários agentes na temporalidade, passa a ser preenchida. E, assim, por reprodução ou por preenchimento, não se desvanece...

Um sujeito vê o outro a partir do olhar de si mesmo. O respeito ou o desprezo, o apreço ou a indiferença, entre outras paixões e juízos de valores, podem ser suscitados a partir dos níveis de congruências e incongruências entre os sentidos, os quais, por sua vez, determinam como os valores vão ser apreendidos (positiva ou negativamente). Os sujeitos atuam como espelhos, com graus de efeitos óticos diversos. Se pertencem à mesma comunidade, os efeitos tendem a refletir imagens de identidade; se pertencem a comunidades diferentes (aqui incluídas culturas e civilizações diferentes), os efeitos tendem a refletir imagens de contraditoriedade, contrariedade, oposição e incongruência.

O mote

Foi esse o percurso que fiz para encontrar o caminho, antes do próprio caminho. A imagem do índio me ateve por recorrência: aqui em Dourados, no Mato Grosso do Sul, não se abre o jornal diário sem vê-lo, não se atende um bater de palmas à porta sem se deparar com ele, não se percorre as ruas e rodovias circundantes sem se avistá-lo à margem. Ouvi a voz dele na pesquisa do mestrado, publicada no livro *Discurso indígena: aculturação e polifonia*¹, tentando perscrutar sua imagem. Voz dele? Dele, embora aculturada e polifônica. Estou agora em busca daquelas vozes que ouvi ressoarem em sua voz, que formaram sua imagem. Vou começar

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

pela voz de Caminha e, depois, ouvirei o coro monocórdio da sociedade circundante: no jornal, sobretudo.

A proposta deste livro, então, é apresentar um estudo da imagem que o não índio faz da realidade do índio, tomando-se como objeto de análise *A Carta de Caminha*, considerada o discurso fundador, a matriz de representação da realidade indígena, e algumas notícias sobre os Kaiowá da Reserva Indígena de Dourados – MS, veiculadas pelo jornal “O Progresso”, também de Dourados, buscando estabelecer, nas diferenças espaciais, temporais e contextuais, as relações entre os discursos e a imagem do índio.

Textos e quadros de temática indígena dos douradenses, o poeta Emmanuel Marinho e a artista plástica Mary Slessor, por consistirem, também, em uma voz que constrói a imagem do índio; atuarão não como objetos de análise propriamente, mas como textos incidentais. Poéticos, portadores de diferentes linguagens, terão a não menos importante função de respaldar, ilustrando minha análise, a titubeante caminhada em busca de confirmações ou negações de minhas hipóteses.

O sentido do termo *imagem* considerado neste livro é aquele que, além de designar uma representação visual, deve ser entendido também como representação ideológica, como um conjunto de ideias. As diferentes formações sociais produzem diferentes formas de representação e de interpretação das imagens. A percepção atua como pré-requisito para a sua interpretação, acionando a produção de sentidos, orientando-se na direção que a formação ideológica e a representação de mundo do sujeito estabelecem.

Os percursos dos sentidos

O estudo consistirá na análise do *corpus* a partir do quadro teórico-metodológico da Semiótica greimasiana, buscando perscrutar a imagem do índio, os processos discursivos de sua produção e suas estratégias de representação. Considerando que qualquer objeto semiótico se organiza em

níveis² e que esses, por sua vez, são um simulacro teórico-metodológico, será construído o plano de conteúdo através da organização dos níveis das estruturas fundamentais, narrativas e discursivas.

Em se tratando de discurso, há um percurso na análise que configura detalhadamente as intrincadas redes de significação instauradas pelo texto, escalonando diversos níveis de apreensão, bem como hierarquizando estruturas distintas que vão sendo reveladas por oposição, o que faz com que apresentem estreita relação de sentido. A coerência do conjunto é dada pela concorrência de patamares mais superficiais (dos personagens, por exemplo) e de patamares mais profundos (como os de estrutura elementar de figuras semânticas) constituídos na dimensão semiótica. Ao considerar a imanência do sentido no interior do texto, sem deixar de considerar os elementos extradiscursivos, como os de origem cultural, por exemplo, a teoria semiótica sedimenta seu campo de atuação e homologa seus procedimentos inerentes.

A análise abordará, ainda, a hierarquia de programas (de competência, de performance), os tipos de manipulação e modalizações (do *fazer*, do *ser*) por serem de grande ocorrência nas relações não índios/índios.

A tônica da análise recairá sobre a observação da questão enunciativa, por meio do estudo das categorias da enunciação, sobretudo o tempo e o espaço, procedendo-se ao exame das figurativizações dos sistemas temporal, espacial e também pessoal, articulados. O estudo dos revestimentos semânticos dos referidos tópicos (temporalidade, espacialidade e pessoas) visa a compreender o complexo jogo da formação da imagem. No discurso, a simulação das pessoas, dos espaços e dos tempos nos dá acesso aos sentidos e, conseqüentemente, a ela (a imagem). No plano discursivo, o uso de diferentes pessoas, de um tempo em lugar de outro, de uma localização por outra são fatos linguísticos que produzem sentidos inusitados,

2 Considerações baseadas na teoria de Greimas.

valendo-se da instabilidade e do potencial de significação dessas categorias. Fiorin (1996, p. 15) respalda, com suas afirmações, o valor do uso de tais preceitos teóricos na análise:

[...] duas teses centrais para qualquer Teoria do Discurso: a) o discurso, embora obedeça às coerções da estrutura, é da ordem do acontecimento, isto é, da História; b) não há acontecimento fora dos quadros do tempo, do espaço e da pessoa. Isso conduz às seguintes consequências: a) o discurso é o lugar da instabilidade das estruturas, é onde se criam efeitos de sentido com a infração ordenada às leis do sistema; b) compreender os mecanismos de temporalização, de espacialização e de actorialização é fundamental para entender o processo de discursivização.

A análise será feita, ainda, sob a perspectiva dos diálogos entre os diferentes materiais do *corpus*, buscando congruências e intersecções, ou ainda incongruências e diferenças entre os procedimentos discursivos e seus respectivos efeitos na formação da imagem do índio, partindo do princípio de que

[...] todo discurso se constrói numa relação polêmica, é constitutivamente heterogêneo, trabalha não sobre a realidade mesma, mas sobre outros discursos, como mostram os que se dedicam à Análise do Discurso de linha francesa. (FIORIN, 1996, p.15).

Há que se levar em conta, também, a existência de dados importantes no contexto, que proporcionam um novo dimensionamento à análise semiótica que, apesar de se propor à análise interna do texto, não descuida de suas condições de produção. Sob esse aspecto, torna-se possível, então, não só identificar a imagem do índio através do tempo, mas também depreender os processos discursivos pelos quais essa imagem se constrói, além de perscrutar outros fatores que refratam a interpretação e, consequentemente, a significação. Como exemplo, tem-se a presença de outras vozes, que se levantam por oposição polêmica, que manifestam o outro de forma mostrada ou não.

Importantes obras de conjunto sobre a teoria semiótica do discurso, pertencentes à linha teórica do mestre A. J. Greimas e que contribuíram para o seu desenvolvimento e sistematização, compõem o quadro teórico que norteará o trabalho de análise, pertencentes aos seguintes autores: Diana Luz Pessoa de Barros, José Luiz Fiorin, Eric Landowski, Jacques Fontanille, além de outros, da *Análise do Discurso*, como Eni Orlandi, Jacqueline Authier-Revuz e Dominique Maingueneau.

As hipóteses e expectativas permitem dizer que a análise da imagem do índio depreenderá alguns elementos de seu código de representação que poderão favorecer a compreensão de determinados problemas e a busca de suas soluções, enquanto a teoria semiótica poderá ver aquilatada a capacidade de alcance de seu aparato teórico-metodológico na construção de sentidos, oportunidade criada pelas especificidades do objeto de estudo.

Por questões de ordem prática da metodologia, os parágrafos dA *Carta* foram numerados no procedimento da análise, com a finalidade de manter mais facilmente o controle dos enunciados e, nas citações, situar o leitor mais agilmente. As notícias do jornal foram seccionadas em blocos por décadas na sucessão temporal, perfazendo um total de cinco décadas: 1951/1960, 1961/1970, 1971/1980, 1981/1990 e 1991/2000. Em cada década, foram selecionados os textos mais significativos e apropriados para a construção da imagem do índio.

O livro apresenta as seguintes partes, assim desenvolvidas:

- o “PRÓLOGO” apresenta uma modesta apologia sobre a natureza do trabalho do pesquisador e do valor da pesquisa;
- a “INTRODUÇÃO” apresenta as razões pelas quais o tema foi escolhido, bem como o quadro teórico-metodológico pelo qual se orienta a análise e a justificativa da escolha do material;
- a parte I – A “*CARTA*” DE CAMINHA E A IMAGEM DO ÍNDIO – contém a análise dA *Carta* de Caminha a partir da te-

oria semiótica, cujos procedimentos privilegiam a identificação das categorias de pessoa, de espaço e de tempo. Por meio da identificação das diversas representações como: inocência, pacifismo, incapacidade, entre outras, procura-se obter uma configuração da imagem do índio;

- a parte II – O JORNAL “O PROGRESSO” E A IMAGEM DO ÍNDIO” – como o próprio título sugere, apresenta a análise da imagem do índio nas notícias do jornal. Evidenciando o diálogo que se estabelece entre a *Carta* e esse documento, a análise se realiza em ordem cronológica, sob uma perspectiva histórica, procurando mostrar as principais alterações que as formas de representação da imagem do índio sofreram;
- a “CONCLUSÃO”, onde estão sintetizados os resultados do estudo.

Parte I

A CARTA E A IMAGEM DO ÍNDIO



CONSIDERAÇÕES INICIAIS

“A Carta de Pero Vaz de Caminha”
 não é uma carta
 nem é de Caminha.
“A Carta” é um mundo inteirinho
 encerrado em pergaminho.

Caminha, mais do que ele,
 era o homem europeu
 daquele início de século,
 ocaso da Idade Média,
 em busca de luz e trégua.

 Doce sofreguidão
De encontrar novo “centrismo”,
 Mais humano que divino,
 Velas buscando luz.

 Outras plagas, praias, gentes,
plantas, bichos, cores, cheiros,
 todos eles – continente
 de papel, espanto e pena.
Mais que espanto, imaginário,
 homologado, cumprido,
 existe mesmo o paraíso
 que outra pena escreveu!
 A notícia pegou rumo
 Insuflada pelos ventos
Foi a nau de mantimentos,
 mensageiro improvisado,
singrando o mar ao contrário...

 Transbordante conteúdo,
deixando rastro na espuma,

marcando a história a miúdo,
de costumes, gostos, fés...

Segredos soltos no vento,
atçando os portugueses,
os holandeses, franceses,
toda sorte de intrusos
a partilhar o usufruto
das terras de mais ninguém.

Os tempos lavraram ata:
fez intrusos os habitantes,
estranho enredo invertido
de personagens e leis...
O mundo sabe de tudo,
das verdades, golpes duros.
Só não decifra o enigma
de lançar tantos estigmas
no que sequer compreendeu.

(A carta - Rita de Cássia Pacheco Limberti)

A Folha de São Paulo, ao publicar um suplemento especial, em abril de 1999, sobre “A Carta” de Pero Vaz de Caminha, conta com a colaboração de Carlos Rosa para fazer a apresentação:

O principal documento do descobrimento do Brasil nasceu da pena de Pero Vaz de Caminha, amigo do rei de Portugal, D. Manuel I, e por ele indicado para viajar como cronista da viagem na nau capitânia, ao lado de Pedro Álvares Cabral. Caminha fez anotações durante 54 dias, desde a partida da enorme esquadra de 13 navios do porto do Restelo, em Lisboa, em 9 de março de 1500, até 1º de maio. Depois as reescreveu em 14 folhas de papel florete com a mestria de quem sabia captar e transmitir o pitoresco e o interessante, com detalhe, poesia e muitas vezes ironia, num tom quase coloquial. Poupa o rei de detalhes técnicos da viagem e mistura fatos a opiniões suas para descrever um Éden com água e árvores em profusão, habitado por homens ‘todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas’, inocentes e dóceis. Não há no relato nenhum indício que confirme a antiga tese de que a esquadra de Cabral teria descoberto o Brasil casualmente, devido às ‘calmarias’.

Junto a vários outros relatos remetidos a El-Rei, a ‘Carta’ seguiu para Portugal em 2 de maio, nas mãos de Gaspar de Lemos, comandante da nau de mantimentos da esquadra. Caminha partiu com o restante da frota de 11 navios em sentido contrário, em direção às Índias das cobiçadas especiarias.

Ao contrário do relato de um piloto anônimo da esquadra, que foi publicado em 1507, D. Manuel nunca mandou divulgar a ‘Carta’, talvez por seu tom pessoal. Mas atendeu ao pedido do escrivão feito nas últimas linhas: Jorge de Osório, genro de Caminha, foi libertado do degredo na ilha de São Tomé.

Mais arrebatado, o historiador Eduardo Bueno complementa a apresentação com novos dados:

Sua ‘Carta’ é uma profissão de fé; é um relatório minucioso e uma reportagem repleta de frescor. É um tratado antropológico e uma utopia plausível. Nos recorda a chance perdida, mas mantém nossa esperança num futuro mais luminoso. Obra-prima ressonante e imagética, foi tecida com a matéria de que são feitos os sonhos. A ‘Carta’ de Caminha também foi seu testamento: sete meses e meio depois de redigi-la, ele morreu na longínqua Índia, sem jamais retornar a Portugal.

Jaime Cortesão, grande historiador português, ao esclarecer os processos de adaptação que operou na *Carta* para que ela pudesse ser lida e interpretada adequadamente, coloca em nossa mão o farolete tão necessário para percorrer o obscuro terreno que é nossa própria língua em outro espaço e em outro tempo.

Por nossa parte, esforçámo-nos por conservar tanto quanto o permitem a clareza e correção literária, exigidas pelo leitor comum, a graça tão saborosa do original, essa dicção arcaica e, sem embargo, tão fresca de Primitivo da Arte de escrever.

Incluindo nesta Coleção a ‘Carta’ de Caminha e considerando-a obra clássica, não o fizemos apenas pela sua expressão humana e humanística, mas – já o dissemos – como obra-prima literária dum gênero muito português e muito quinhentista: as cartas-narrativas de viagens, dirigidas a El-Rei, e em que se colhem na espontaneidade nativa das emoções a força íntima dos caracteres e modos de a dizer.

Por isso mesmo, certas expressões guardam em si e por forma inseparável a candura, a humildade ou o fervor que as ditou – aquele travo humano que a personalidade e a época vazam, ainda mais que nas palavras, na sua urdidura em frases.

Conservar o mais possível a contextura e o ritmo da linguagem de Caminha, aquilo que Fernão de Oliveira chamava ‘a música natural’, afigurou-se-nos não só dever de probidade e bom gosto literário mas de piedade e respeito pela alma que a compôs.

A *Carta* apresenta-se, assim, como um relicário de significações e imagens, de construções discursivas e narrativas. Nela está registrada, por meio dos relatos, a imagem de um espaço (um lugar, o Brasil), de seus atores (seus habitantes, os índios), num determinado tempo (início do século XVI). As informações disseminadas na *Carta* dão conta, ainda, de revelar a visão de mundo, as paixões, as concepções ideológicas e as normas sociais do homem europeu daquela época.

Capítulo I

DE COMO FOI ESCRITA A CARTA

Neste capítulo, faz-se um exame das influências do universo ideológico na produção de sentido, considerando, na *Carta*, as estratégias discursivas de que o sujeito não índio se vale para construir a imagem do índio, observando-se as ocorrências de um discurso regido pelas normas sociais e concepções ideológicas daquele momento.

“Politicamente correto” é o termo empregado para exprimir a adequação de uma ação ou de um discurso à ideologia vigente num determinado espaço, num determinado tempo. A existência de jargão indica a existência de mecanismos de controle, alguns dos quais desempenham a função de censores, uns mais ostensivos, outros mais discretos, que balizam e preservam esse patrimônio de conceitos erigido socialmente (ideologia) e, consequentemente, estabilizam e estabelecem suas normas. Tudo isso se processa na e pela linguagem, que, por sua vez, apresenta os mesmos mecanismos de estabilização. É na linguagem, veiculada pela materialidade da língua e outros sistemas sógnicos, que o conjunto de normas ideológicas paira subliminarmente, tornando-se, por sua própria natureza, de apreensão mais sutil.

O termo ideologia é tomado acima no sentido positivo e antropológico que lhe dá DUMONT (1966, p.15):

Le mot ‘idéologie’ désigne communément un ensemble plus ou moins social d’idées et de valeurs. On peut ainsi parler de l’idéologie d’une société, et aussi de celles de groupes plus restreints [...].

Esse conceito não deve ser entendido no sentido restrito de homogeneização dos agentes, de seus pensamentos e ações, mas, sobretudo, como o gerador do senso comum e do sistema de crenças próprias a um grupo.

As concepções ideológicas vigoram no seio de um dado grupo por uso, de modo a configurar-se em ciclos: há o momento de “desestabilização” das normas vigentes (novos valores discretizados historicamente), seguido de sua enfatização pelo uso e, conseqüentemente, de sua homologação como norma, que, por sua vez, passa a vigorar de maneira estável, tendendo a neutralizar-se com o tempo. A partir daí, a norma, plenamente disseminada no discurso, começa a esvaziar-se de sentido, mantendo-se ativamente no nível da superfície, enquanto, no nível profundo, seu sentido vai ganhando opacidade. É exatamente nessa esfera que pretendemos analisar as “atualizações” das concepções ideológicas, a despeito do aspecto difuso e impreciso de seus contornos (BALANDIER, 1985, p. 14).

Consideremos, a seguir, *a Carta*, as estratégias discursivas de que o sujeito não índio se vale em seu discurso para construir a imagem do índio, observando as ocorrências de um discurso regido pelas normas sociais e concepções ideológicas do momento, ou seja, um discurso “politicamente correto”.

Ao longo de toda a narrativa, Caminha assume a tarefa de representar, por meio de descrições e narrações que constituem “escolhas” e percepções oriundas de sua escala de valores, regulada pelas normas da formação social a que pertence. Ao iniciar a carta, o escrivão da esquadra de Cabral parece ter consciência disso e das nuances de sentido que a subjetividade produz:

Posto que o Capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova, que nesta navegação agora se achou, não deixarei também de dar minha conta disso a Vossa Alteza, o melhor que eu puder, ainda que – para o bem contar e falar –, o saiba fazer pior que todos. Tome Vossa Alteza, porém, minha ignorância por boa vontade, e creia bem por

certo que, para alindar nem afeiar, não porei aqui mais do que aquilo que vi e me pareceu. (parágrafo 1) (grifamos).

As variedades linguísticas ainda não haviam sido institucionalizadas pela gramática, como adverte Cortesão (1999, p. 5) no prefácio da *Carta* adaptada por ele, na publicação da *Folha de São Paulo*:

Não esqueçamos que a primeira gramática da língua portuguesa, a de Fernão de Oliveira, data, como já dissemos, de 1536. O idioma, mal afeiçoado à latinização do Renascimento, permanecia na fase de elaboração espontânea e popular.

Tal afirmação é uma advertência para o fato de que a preocupação que Caminha manifesta logo nos primeiros parágrafos da *Carta* não é com a língua:

[...] o melhor que eu puder, ainda que – para o bem contar e falar –, o saiba fazer pior que todos. (grifamos),

mas sim com a fidedignidade de seu relato e com o estilo, fazendo alusão ao fato de outros componentes da esquadra também serem destinadores de informações ao rei:

Posto que o capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza... [...] Da marinhagem e singraduras do caminho não darei aqui conta a Vossa Alteza, porque o não saberei fazer, e os pilotos devem ter esse cuidado. (parágrafo 3).

Por meio dessa última alusão, com dissimulações de modéstia,

[...] o saiba fazer pior que todos. [...] [...] porque não o saberei fazer, [...]

Caminha, por oposição, coloca-se como o relator oficial da expedição

[...] não deixarei também de dar minha conta disso a Vossa Alteza
[...] (grifamos).

e instaura a sua carta como o documento detentor dos assuntos e das informações que realmente interessam ao rei, tornando as outras notícias irrelevantes:

Da marinhagem e singraduras do caminho não darei aqui conta a Vossa Alteza, porque o não saberei fazer, e os pilotos devem ter esse cuidado.

Ao declarar “*não saber fazer*”, antes que modéstia, é uma mostra de que tal missão não é de sua competência e de que os critérios de escolha do escrivão da frota por parte do rei atenderam a outros interesses.

Na *Apresentação* de *A Carta* de Pero Vaz de Caminha (*Folha de São Paulo*, 1999), Carlos Rosa nos conta que

O principal documento do descobrimento do Brasil nasceu da pena de Pero Vaz de Caminha, amigo do rei de Portugal, D. Manuel I, e por ele indicado para viajar como cronista da viagem na nau capitânia, ao lado de Pedro Álvares Cabral (*A Carta*, 1999, p. 2) (grifamos),

ao que Eduardo Bueno, em introdução da mesma publicação, acrescenta:

Filho da pequena nobreza lusa, mero contador, ligado à natureza prática das coisas e acostumado a reconhecer o poder do dinheiro, Caminha se revela muito mais do que um homem de números ou de letras (*A Carta*, 1999, p. 3) (grifamos).

Todos esses indicadores elencados nos dois parágrafos anteriores reiteram a ideia do papel da esquadra como uma microrrepresentação da hierarquia social lusitana, pois deixam transparecer nitidamente a distinção entre os papéis de cada membro. O critério do rei, ao compor a esquadra, estabelece essa hierarquia, delegando poderes e atribuindo missões: uma forma velada de conservar antigas e firmar novas alianças. Caminha era “*amigo do rei*”,

“filho da pequena nobreza lusa”, “ligado à natureza prática das coisas e acostumado a reconhecer o poder do dinheiro” (BUENO, 1999, p. 3).

Reformulando essa última qualidade, dir-se-ia que Caminha conhecia o trânsito dos valores da realeza e os partilhava com ela. Ao dirigir-se ao monarca, n*A Carta*, para narrar a primeira visita de dois índios à nau capitânia, ele revela, no nível da superfície do discurso, os valores que estão por trás de sua interpretação e o compromisso, em sua missão, de produzir uma significação pré-concebida:

Viu um deles umas contas de rosário, brancas; acenou que lhes dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do Capitão, como dizendo que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos. Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar. (parágrafo 22) (grifamos).

Ao procurar *bem contar e bem falar*, Caminha procura fazer jus à posição de escrivão da esquadra que viaja na nau capitânia, procura legitimar seu lugar no seio do grupo privilegiado da nobreza lusitana, contribuindo para consolidar o poder da ideologia e, ao mesmo tempo, sendo subjugado por ele.

Dessa forma, *A Carta* de Pero Vaz de Caminha comporta esses processos de manifestações da norma social.

O outro lado da norma social

A norma social pode ser tomada, por procedimento, como justificativa de práticas consideradas escusas pelos valores vigentes, que se legitimam, contudo, em nome da própria norma a que foram atreladas. Observemos alguns desses procedimentos e suas manifestações linguísticas n*A Carta de Caminha*.

O que se tem, a princípio, é uma configuração da esquadra enquanto uma microrreprodução da hierarquizada sociedade portuguesa do século XVI: a nobreza, o clero, a plebe, alojadas na nau capitânia ou na nau de mantimentos, segundo a classe social a que pertencem. O rei é representado pelo Capitão-mor; a nobreza, pelos outros capitães; e as outras camadas sociais inferiores fazem-se representar pelos braçais e pelos pilotos, encarregados das tarefas de menor relevância, considerando-se que as notícias realmente importantes para o rei eram relacionadas às terras descobertas e não às informações técnicas a respeito da navegação, conforme citamos anteriormente:

Posto que o Capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova [...] Da marinagem e singraduras do caminho não darei conta aqui a Vossa Alteza, porque o não saberei fazer, e os pilotos devem ter esse cuidado. (parágrafo 3) (grifamos).

O poder do rei foi delegado ao Capitão-mor:

[...] ao monte alto o Capitão pôs o nome – o MONTE PASCOAL e à terra – a TERRA DE VERA CRUZ. [...] Mandou lançar o prumo. (parágrafo 8),

que, por sua vez, delega-o em escala aos outros membros:

E estando Afonso Lopes, nosso piloto, em um daqueles navios pequenos, por mandado do Capitão, por ser homem vivo e destro para isso... (parágrafo 16) (grifamos),

no interior dessa microrreprodução social:

O Capitão, quando eles vieram, estava sentado em uma cadeira, bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço, e aos pés uma alcatifa por estrado. Sancho de Tovar, Simão de Miranda, Nicolau Coelho, Aires Correia, e nós outros que aqui na nau com ele vamos, sentados no chão, pela alcatifa. [...] (parágrafo 19),

E tanto que as naus quedaram ancoradas, todos os capitães vieram a esta nau do Capitão-mor. E daqui mandou o Capitão a Nicolau Coelho e Bartolomeu Dias que fossem em terra e levassem aqueles dois homens e os deixassem ir com seu arco e setas,... [...] E mandou com eles, para lá ficar, um mancebo degredado, criado de D. João Telo, a quem chamam Afonso Ribeiro, para lá andar com eles e saber de seu viver e maneiras. E a mim mandou que fosse com Nicolau Coelho. (parágrafo 25).

O Capitão define, assim, os papéis sociais, recategorizados a partir dos papéis que tais sujeitos desempenhavam na sociedade em Portugal. Certamente esses papéis determinaram, por sua vez, a eleição, pelo rei, dos membros da esquadra. Pode-se ter, pelos relatos paralelos, como, por exemplo, o de Eduardo Bueno (1999, p. 3),

Filho da pequena nobreza lusa, mero contador, ligado à natureza prática das coisas e acostumado a reconhecer o poder do dinheiro [...] Caminha, amigo do rei de Portugal, D. Manuel I, e por ele indicado para viajar como cronista da viagem na nau capitânia, ao lado de Pedro Álvares Cabral.

uma ideia do critério de seleção dos referidos membros e das negociações que a precederam e foram por ela desencadeadas:

E pois que, Senhor, é certo que, assim neste cargo que leva, como em outra qualquer coisa que de vosso serviço for, Vossa Alteza há-de ser de mim muito bem servida, a Ela peço que, por me fazer graça especial, mande vir da ilha de São Tomé a Jorge de Osório meu genro – o que d'Ela receberei em muita mercê. (parágrafo 133).

Ainda que Caminha não supusesse o quanto sua carta seria lida, e por quantas pessoas e tanto tempo após, o fato de o pedido de ordem pessoal de

fazer vir da ilha de São Tomé a Jorge de Osório,

seu genro, constar no corpo da *Carta* e não ter sido enviado em separado, causa bastante estranheza, o que leva a crer que a naturalidade com que

isso se deu deve-se às próprias normas sociais da época, que concebiam esse fato como natural. Entretanto, a leitura feita por Carlos Rosa (1999, p.2), na *Apresentação da Carta*, de que

Ao contrário do relato de um piloto anônimo da esquadra, que foi publicado em 1507, D. Manuel nunca mandou divulgar a Carta, talvez por seu tom pessoal. Mas atendeu ao pedido do escrivão feito nas últimas linhas: Jorge de Osório, genro de Caminha, foi libertado do degredo na ilha de São Tomé.

faz crer que a norma que levou Caminha a incluir o pedido pessoal na carta do relato oficial da expedição pertence à esfera restrita dos valores mercantis e econômicos, partilhada por seus pares, diferentemente da norma social “oficial”.

Hierarquias sociais e estratégias identitárias

Como já foi dito, a esquadra de Cabral é uma microrreprodução hierarquizada da sociedade portuguesa do século XVI, que se constituiu e deslocou-se no espaço para estabelecer-se, ainda que provisória e temporariamente, em face de uma outra formação social. É preciso fazer uma reflexão a respeito da função simbólica e das significações indicadas na *Carta*. Primeiro índice: na abertura do documento, Caminha emprega, ao referir-se à terra recém-descoberta, o pronome possessivo *vossa*, para designar a posse da terra por parte da Coroa Portuguesa.

Posto que o capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova,... (parágrafo 1).

Tal procedimento revela, em primeiro lugar, que a expedição não considerava, de antemão, um empecilho o fato de as terras a serem encontradas serem já habitadas e, conseqüentemente, já terem donos (ainda que consideradas as discrepâncias entre os conceitos de propriedade). Em segundo lugar, que o período compreendido entre 22 de abril, data em que

a esquadra travou contato com a nova terra e seus habitantes, e 1º de maio, data em que foi escrita a carta, portanto nove dias, foi suficiente para que a posse da terra fosse tida como certa, suposição baseada na observação e no comportamento dos índios.

[...] tomavam alguns barris que nós levávamos : enchiam-nos de água e traziam-nos aos batéis. Não que eles de todos chegassem à borda do batel. Mas junto a ele, lançavam os barris que nós tomávamos; e pediam que lhes dessem alguma coisa. Levava Nicolau Coelho cascavéis e manilhas. E a uns dava um cascavel, a outros uma manilha, de maneira que com aquele engodo quase nos queriam dar a mão. Davam-nos daqueles arcos e setas por sombreiros e carapuças de linho ou por qualquer coisa que homem lhes queria dar. (parágrafo 27);

[...] Muitos deles vinham estar com os carpinteiros. [...] (parágrafo 84);

Era já a conversação deles connosco tanta que quase nos estorvavam no que havíamos de fazer. (parágrafo 85);

[...] Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos,[...] (parágrafo 104);

[...] E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. (parágrafo 105) (grifamos).

A Igreja, instituição marcadamente reproduzida nessa extensão da formação social portuguesa, tem o papel de legitimar o caráter altruísta da expedição, bem como o de respaldar, com ações em paralelo (missas, pregações e catequizações), a institucionalização do poder dos portugueses sobre a nova terra.

Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o Capitão de ir e ouvir missa e pregação naquele ilhéu. [...] mandou naquele ilhéu armar um esperavel, e dentro dele um altar mui bem corregido. E ali com todos nós outros fez dizer missa, a qual foi dita pelo Pe Fr. Henrique, em voz entoada, e oficiada com aquela mesma voz pelos outros padres e sacerdotes, que todos eram ali. A qual missa, segundo meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção. (parágrafo 34);

[...] Ali era com o Capitão a bandeira de Cristo, com que saiu de Belém, a qual esteve sempre levantada, da parte do Evangelho. (parágrafo 35) (grifamos);

Chantada a Cruz, com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiramente lhe pregaram, armaram altar ao pé dela.[...] (parágrafo 99).

Observe-se que a espontaneidade que Caminha atribui à adesão dos índios ao culto religioso produz um efeito de sentido de competência por parte dos portugueses de buscar tal adesão.

Enquanto estivemos à missa e à pregação, seria na praia outra tanta gente, pouco mais ou menos como a de ontem, com seus arcos e setas, a qual andava folgando. E olhando-nos, sentaram-se. (parágrafo 37);

Ali disse missa o Pe Fr. Henrique, a qual foi cantada e oficiada por esses já ditos. Ali estiveram connosco a ela obra de conquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelhos, assim como nós. (parágrafo 99);

E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram connosco e alçaram as mãos, ficando assim, até ser acabado; e então tornaram-se a assentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós estávamos com as mãps levantadas, e em tal maneira sossegados, que, certifico a Vossa Alteza, nos fez muita devoção. (parágrafo 100);

[...] Um deles, homem de cinquenta ou cinquenta e cinco anos, continuou ali com aqueles que ficaram. Esse, estando nós assim, juntava estes, que ali ficaram, e ainda chamava outros. E andando assim entre eles falando, lhes acenou com o dedo para o altar e depois apontou o dedo para o Céu, como se lhes dissesse alguma coisa de bem; e nós assim o tomamos. (parágrafo 102).

No nível da superfície do discurso, os índices da presença da Igreja Católica(o calendário cristão):

[...] terça-feira das Oitavas de Páscoa, que foram 21 dias de Abril [...] (parágrafo 6),

a confecção da cruz:

Enquanto cortávamos a lenha, faziam dois carpinteiros uma grande Cruz, dum pau, que ontem para isso se cortou. (parágrafo 83),

a primeira missa:

“Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o Capitão de ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu. [...] E assim foi feito.” (parágrafo 34),

a fé cristã:

Acabada a missa, desvestiu-se o padre [...] E pregou uma solene e proveitosa pregação [...] conformando-se com o sinal da Cruz, sob cuja obediência viemos, o que foi muito a propósito e fez muita devoção (parágrafo 118).

mantêm o eixo de significação da retidão e da probidade, dos ideais humanistas acima dos interesses econômicos. Estes, por sua vez, concorrem na superfície do discurso, configurados pelas informações prestadas por Caminha, que cumpre o contrato implícito que Sua Majestade propôs ao homem

ligado à natureza prática das coisas e acostumado a reconhecer o poder do dinheiro [...] (A Carta, 1999, p. 3):

E nessa maneira, Senhor, dou aqui a Vossa Alteza conta do que nesta terra vi. E, se algum pouco me alonguei, Ela me perdoe, pois o desejo que tinha de tudo vos dizer, mo fez pôr assim pelo miúdo. (parágrafo 132).

Fica bastante evidente, na *Carta* de Pero Vaz de Caminha, que os valores da norma social vigente são empregados como estratégia de neutralização dos efeitos negativos de sentido que o percurso narrativo da expedição de exploração pode produzir (busca de ampliação do poder econômico, negociações de influências, predominância dos interesses ma-

teriais sobre os de ordem humanitária). Caminha inaugura seu discurso confessando sua preocupação com a fidedignidade de sua narrativa, assegura seu lugar dentro da hierarquia entre os membros da expedição, marcando sua competência como um valor do meio social a que pertence. Em seguida, vai traçando, lado a lado, o percurso de sentido dos interesses do poder econômico e o percurso temático das propostas altruístas de estender a fé cristã.

Caminha assume ter o olhar direcionado pelos interesses econômicos

Viu um deles umas contas de rosário, brancas ; acenou que lhes dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do Capitão, como dizendo que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos. Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender. (parágrafo 22) (grifamos).

e ao mesmo tempo mantém, na superfície do discurso, os valores da norma ideológica vigente:

Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o capitão de ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu. (parágrafo 34);

[...] Ali era com o Capitão a bandeira de Cristo, com que saiu de Belém, a qual esteve sempre levantada, da parte do Evangelho. (parágrafo 35);

[...] o padre [...] pregou uma solene e proveitosa pregação do Evangelho, ao fim da qual tratou da nossa vinda e do achamento desta terra, conformando-se com o sinal da Cruz, sob cuja obediência viemos, o que foi muito a propósito e fez muita devoção. (parágrafo 36);

[...] Acabada a pregação, voltou o capitão, com todos nós, para os batéis, com nossa bandeira alta. (parágrafo 38) (grifamos).

Outros componentes vão tecendo o fio do discurso dos interesses econômicos

[...] demandávamos acerca douro, que nós desejávamos saber se na terra havia. [...] Não há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outra alimária, que costumada seja ao viver dos homens . (parágrafo 107);

Esta terra, Senhor, me parece [...] tamanha que haverá nela bem vinte ou vinte e cinco léguas por costa. (parágrafo 126);

[...] Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa. (parágrafo 127);

Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou de ferro; nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares, [...] (parágrafo 128);

[...] Águas são muitas: infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. (parágrafo 129) (grifamos).

Enquanto isso, a norma vigente mantém em cena, como um álbi, os alicerces morais de sua arquitetura: a fé, a religião, a Igreja Católica:

Enquanto cortávamos a lenha, faziam dois carpinteiros uma grande Cruz, dum pau, que ontem para isso se cortou.” [...] “Quando saímos do batel, disse o Capitão que seria bom irmos direitos à Cruz, que estava encostada a uma árvore, junto com o rio, para se erguer amanhã, que é sexta-feira, e que nos puséssemos todos em joelhos e a beijássemos para eles verem o acatamento que lhe tínhamos. E assim fizemos. A esses dez ou doze que aí estavam acenaram-lhe que fizessem assim, e foram logo todos beijá-la. Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença. (parágrafo 103);

E portanto, se os degredados, que aqui hão-de ficar, aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão-de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons

corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. (parágrafo 105);

Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim. (parágrafo 106);

[...] o padre [...] pregou do Evangelho e dos Apóstolos, cujo é o dia, tratando, ao fim da pregação, deste vosso prosseguimento tão santo e virtuoso, o que nos aumentou a devoção. (parágrafo 118) (grifamos).

Os valores, socialmente estabelecidos, podem sê-lo tanto no nível social mais abrangente, da sociedade como um todo, quanto no nível dos subgrupos formados a partir de interesses comuns. No nível da sociedade como um todo, são produzidos os valores que compõem o discurso “politicamente correto”, enquanto os subgrupos produzem uma escala de valores particular, que os recategoriza e os (re)hierarquiza.

Os subgrupos podem ser formados por privilégios ou por marginalidade, de maneira que, enquanto os subgrupos formados por marginalidade veiculam seus valores num discurso à parte, situação que homologa sua condição de marginalidade e reitera seu sentido de oposição, os grupos formados por privilégios dissimulam sua escala de valores, tentando legitimá-la, alojando-a nas brechas de sentido do discurso vigente. A nobreza lusitana é um desses subgrupos formados por privilégios e Pero Vaz de Caminha constrói, em sua carta, o inventário de seus valores, disseminado no inventário da formação social a que pertence.

Em meio a reiteradas ocorrências dessa estratégia discursiva, duas a ilustram com bastante propriedade. Uma delas é o momento em que Caminha se refere à facilidade que ele supõe haver em tornar os índios cristãos, produzindo, nessa suposição, por meio de uma ambivalência semântica, um duplo efeito de sentido: o de cristianização propriamente dita, que se apresentou no texto como uma vontade de Sua Alteza, e o efeito de dominação e subjugação, que se intersecciona semanticamente com o efeito de sentido anterior, na medida em que a situação de cristianização favorece a situação de dominação:

E, segundo que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos, por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm. E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os baptizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé, pelos dois degredados, que aqui entre eles ficam, os quais hoje também comungaram ambos. (parágrafo 121) (grifamos).

A segunda ocorrência selecionada para ilustrar a referida estratégia situa-se no final da *Carta*, quando, ao enumerar as potencialidades econômicas da nova terra, Caminha vale-se do movimento ascendente que a enumeração imprimiu aos sentidos, para culminar com o item de valor moral, que, ao deslocar-se da sequência semântica que o antecede, por oposição neutraliza-a e adquire o valor máximo da escala configurada:

Esta terra, Senhor, me parece [...] Tem [...] barreiras [...] a terra por cima toda chã e muito cheia de grandes arvoredos. De ponta a ponta é tudo praia-palma, muito chã e muito formosa. (parágrafo 126);

Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande [...] (parágrafo 127);

Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal [...] Porém a terra em si é de muito bons ares [...] (parágrafo 128);

Águas são muitas: infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. (parágrafo 129);

Porém o melhor fruto, que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. (parágrafo 130) (grifamos).

A naturalidade com que ele insere tal enunciado num macro-enunciado de um meio sociocultural mais abrangente pode exercer, entre outras, a função simbólica de produzir um efeito de sentido de neutralidade,

por meio de disseminação, significando uma socialização interessada antes na adesão que na aceitação, ou seja, o valor socializado deve ser aceito pela macroestrutura social e incorporado à sua escala de valores e às suas práticas. Tal procedimento discursivo homologa a propriedade que o discurso tem de produzir e reproduzir, de espelhar as concepções ideológicas das formações sociais que o produzem, assim como suas relações entre si.

A importância da *Carta* extrapola a condição de registro para situar-se no fato de ela ser o lugar onde se constrói e onde se apreendem uma dada realidade e a identidade da formação social a que seu enunciador pertence.

Capítulo II

A IDENTIDADE DO ÍNDIO NA CARTA

Neste capítulo, discutem-se as nuances de relações dos europeus com os estrangeiros, considerando-se os graus de aproximação ou de distanciamento estabelecidos nos contatos interculturais entre o *nós* (portugueses) e o *outro*, procedendo-se a uma classificação de tais nuances de relações, que se divide em quatro tipos, considerando-se os graus de aproximação ou de distanciamento estabelecidos nos contatos interculturais: a assimilação, a exclusão, a agregação e a segregação (LANDOWSKI, 2002, p.14). A análise contempla, ainda, dentro das referidas relações, os programas de *manipulações* desenvolvidos pelos portugueses, cujos resultados – as reações dos índios – constituem elementos de que Caminha se vale na construção da identidade indígena, segundo sua interpretação.

Os discursos da assimilação e da exclusão fazem tábula rasa das diferenças. Enquanto o primeiro se constrói tentando transformar o *outro* em *nós*, o segundo se propõe a eliminar o *outro*. Isso se dá a partir da ideia que o *nós* tem de que sua visão de mundo e sua escala de valores são melhores e mais razoáveis que as do *outro*, não colocando em questão a possibilidade de negociar ou relativizar seus valores, considerados como universais.

O discurso da exclusão tem a intenção de preservar o *nós*, negando o *outro*, o diferente, o estrangeiro, o “*não-nós*”. Há uma estreita relação entre esse discurso e o da assimilação, na medida em que os dois se fundamentam sobre os mesmos preconceitos, tomando o *outro* como uma ameaça e tentando garantir sua integridade por uma de suas formas: pela assimilação ou pela exclusão.

Os discursos de agregação e de segregação não reconhecem as diferenças entre o *nós* e o *outro* como naturais. Dessa forma, o discurso de agregação procura resguardar essas diferenças insulando-as, buscando integrar o *outro* ao *nós* sem que ele perca sua identidade. A coexistência das diferenças preserva-as, enquanto o *outro* se torna parte constitutiva do *nós*.

O discurso da segregação é o discurso do *apartheid*, onde o *outro* deve manter-se apartado do *nós*. Propõe-se a manutenção das diferenças, sem, contudo, qualquer contato, qualquer mistura.

Os grupos que interagem tanto sob forma de agregação quanto sob forma de segregação estabelecem uma relação de forte instabilidade. A tendência é que os grupos agregados, sobretudo os minoritários, passem gradualmente para a assimilação, neutralizando paulatinamente as diferenças agregadas e perdendo sua identidade. Por outro lado, os grupos segregados podem passar à exclusão, o que constitui um efeito aviltante da reação desses grupos à própria segregação, pois, além de não conseguirem se incluir, perdem seus próprios valores.

Essas são as relações de sentido entre o *nós* e o *outro* em diferentes momentos da História: assim ocorreu com os judeus, assim ocorreu com os negros, assim ocorreu com os índios ao serem considerados como “o *outro*”. A leitura de *A Carta* de Caminha já aponta a neutralização de inúmeras diferenças nas relações branco/índio, indicando uma história de assimilações, embora um discurso de exclusão se esboce, debilmente, em paralelo.

As reações do *outro* aos discursos de agregação, assimilação, segregação ou exclusão podem ser diversas. Landowski (2002, p. 15) as figura-tiviza em quatro tipos: há aquele que deseja ser assimilado ou assimilar-se; há aquele que gosta de estar e mostrar-se à margem, portanto quer ser excluído; há aquele que pretende a agregação, enquanto um outro tipo prefere a segregação. Entre as diversas alternativas de relação, também podem ser diversas as relações contratuais entre o *nós* e o *outro*, de modo que se possam estabelecer relações conflituosas e polêmicas, como, por exemplo, quando um discurso de exclusão tem como destinatário alguém que quer ser assimilado.

Em se tratando das relações dos portugueses com os índios, as relações contratuais entre eles, a princípio, não parecem polêmicas, pois Caminha apresenta, em geral, um discurso de assimilação, em que os valores do *outro* são avaliados como negativos pelo destinador (*eu*) e este demonstra querer inculcar os seus próprios valores, obviamente considerados positivos, no destinatário,

E, segundo que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos,[...] por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm. E bem creio que, se Vossa Alteza mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza [...] (parágrafo 121) (grifamos).

enquanto os índios manifestam, segundo a interpretação de Caminha, o desejo de serem assimilados:

[...] Ali disse missa o Pe Fr. Henrique [...] Ali estiveram connosco a ela obra de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelhos, assim como nós. (parágrafo 114).

Três dimensões devem ser consideradas em se tratando da construção da identidade na perspectiva de Caminha: a dimensão sensorial, a dimensão racional e a dimensão patêmica.

A dimensão sensorial diz respeito à construção da identidade por meio das manifestações dos sentidos, que vão desde o gosto por determinados aromas e sabores ao sentido estético das indumentárias e adereços:

Trouxeram-lhes vinho numa taça; mal lhe puseram a boca; não gostaram nada, nem quiseram mais. (parágrafo 21);

Ambos traziam os beijos de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos [...] ali encaixado de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer ou no beber. (parágrafo 17);

a dimensão racional é aquela em que são organizados e hierarquizados os valores e, no caso de contato entre culturas diferentes, sobrepõem-se os valores de uma, “civilizados”, e outra, “selvagens”, (educação, posse de bens de consumo vs. vida simples, ligada à natureza):

O Capitão, quando eles vieram, estava sentado em uma cadeira, bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço [...] Entraram. Mas não fizeram sinal de cortesia [...] (parágrafo 19);

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

e a dimensão patêmica manifesta-se pelas paixões resultantes de arranjos de modalidades, como, por exemplo, ambição, vergonha, medo. No relato d'A Carta, a respeito da manifestação dessa dimensão na identidade dos índios, depreende-se que eles não apresentam os estados de alma exemplificados porque não partilham os mesmos valores do destinador. Então, tem-se: ausência de ambição, ausência de vergonha, ausência de medo.

Viu um deles umas contas de rosário, brancas; acenou que lhes dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. [...] E depois tornou as contas a quem lhas dera. (parágrafo 22);

Também andavam, entre eles, quatro ou cinco mulheres moças, nuas como eles, [...] e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que nisso não havia vergonha alguma. (parágrafo 56);

[...] Mostraram-lhes uma galinha; quase tiveram medo dela: [...] (parágrafo 20).

As relações linguísticas também manifestam aspectos da identidade. Observe-se outra passagem d'A Carta, em que Caminha se refere à comunicação entre eles e os índios (nós/outro):

[...] como dizendo que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamos nos assim por assim o desejarmos. Mas se ele queria dizer que levaria as

contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar. (parágrafo 23).

Os interesses econômicos, que não deixam de ser políticos, e os valores culturais pontuam o diálogo que, veiculado por um código de interpretação mais arbitrária (gestos), coloca-se à mercê dos percursos de interpretação do grupo dominante. Caminha deixa bastante clara a assimetria e o curso deliberado que pretende dar aos significados. Também é clara a impressão que deixa deles (*outro*), em que denota sua superioridade sobre eles, característica bastante evidente da *assimilação*, em que o *nós* tem como certo que sua visão de mundo e seu modo de vida são melhores e mais adequados que os do *outro*. Leia-se isso no parágrafo 67, em que Caminha tece comentários a respeito de seus interlocutores da situação anterior, do parágrafo 23:

Os outros dois, que o Capitão teve nas naus, a que deu o que já disse, nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva. Porém e com tudo isto andam muito bem curados e muito limpos. E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo... .

Nesse trecho da *Carta*, Caminha desqualifica completamente o modo de vida do *outro*, comparando os índios a animais e atribuindo seus méritos de saúde ao acaso, à gratuidade com que a natureza provê os seres. Tais juízos de valor nos levam à reflexão sobre a tênue fronteira entre o discurso da *exclusão* e o discurso da *assimilação*. Ao mesmo tempo em que Caminha nega os valores dos índios – “*gente bestial, de pouco saber...*” – (*exclusão*), o sentido do discurso da *assimilação* se insinua explicitamente em outras palavras, como no exemplo já citado no início dessas considerações, que se refere à necessidade de os índios aprenderem a língua – “[...] *não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos [...]*” – e ao fato de não terem outra religião – “[...] *nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm. [...]*” – como condições favoráveis à adesão deles à fé cristã.

Duas importantes depreensões podem ser feitas a partir da análise do parágrafo anterior: a) a primeira depreensão demonstra que o discurso da *assimilação* e o discurso da *exclusão* ocorrem de maneira engajada e consequente. Melhor dizendo, o *nós* que se propõe a transformar o *outro* em *nós*, impingindo-lhe seus valores, *assimilando-o* em seu meio, tende a *excluí-lo* na medida em que o *outro* não consegue atender às expectativas de total neutralização de seus valores e de completa adoção dos valores do *nós*; b) a segunda depreensão diz respeito à reação do *outro* que se estabelece em relação ao discurso do dominador (*nós*). É dela que dependerá o sucesso da *assimilação* ou o encaminhamento ao processo de *exclusão*, dependendo da disposição do *outro* em alterar seus valores e de sua competência em internalizar e vivenciar os valores do *nós*.

Essa problemática foi tratada em nosso livro *Discurso indígena: aculturação e polifonia* (LIMBERTI, 2009), abordando as incongruências nos processos de confrontos culturais. A fala de Capitão Ireno, velho cacique na Reserva Indígena de Dourados – MS, falecido em 92, é um exemplo bastante apropriado do conflito entre volição e competência que acomete o *outro* (índio, em relação a *nós*, não índios) nesses processos:

O índio teve que aprender a viver como 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... (página 57).

Outros trechos do depoimento de Capitão Ireno mostram a oscilação entre a postura do *outro* em querer ser assimilado ou assimilar-se, em preferir a segregação, e ser, de fato, assimilado. Observe-se:

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... (discurso do esnobe) foi bom enquanto eles ficaram para lá, e nós para cá... (discurso do urso) Mas, tenho que dizer que com os brancos também vieram muitos problemas... não foram só

coisas boas que aconteceram, não!... (p.50);
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... (p. 56).

Ao dizer que teve que “*arrumar trabalho nas fazendas para poder comprar comida... comprar sal, carne...*”, Ireno discursiviza seu processo de *assimilação*, ou seja, foi modalizado de modo a internalizar os valores do branco.

Retomemos, na Carta, as manifestações de relações linguísticas entre *nós* e o *outro*. Caminha desqualifica em mais de uma passagem da *Carta* a competência linguística dos índios. Primeiramente, no parágrafo 30:

Ali por então não houve mais fala nem entendimento com eles, por a berberia deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém;

depois, mais severamente, nos parágrafos 45 e 46:

[...] perguntou mais se lhes parecia bem tomar aqui por força um par destes homens para os mandar a Vossa Alteza, deixando aqui por eles outros dois destes degredados. Sobre isto acordaram que não era necessário tomar por força homens, porque era geral costume dos que assim levavam por força para alguma parte dizerem que há ali de tudo quanto lhes perguntam; e que melhor e muito melhor informação da terra dariam dois homens destes degredados que aqui deixassem, do que eles dariam se os levassem, por ser gente que ninguém entende. Nem eles tão cedo aprenderiam a falar para o saberem tão bem dizer que muito melhor estoutros o não digam, quando Vossa Alteza cá mandar.

Caminha expressa a superioridade do *nós* (os portugueses) sobre o *outro* (os índios e todos os outros estrangeiros que foram levados à presença do rei para prestar depoimento sobre sua terra), que julga menos competente para discernir fatos e coisas (“*dizerem que há ali tudo quanto lhes perguntam*”), para se comunicar, (*por ser gente que ninguém entende.*); e para aprender seu idioma e narrar fatos e acontecimentos com propriedade (“*Nem eles tão cedo aprenderiam a falar para o saberem tão bem dizer que muito me-*

lbor estoutros o não digam,[...]’), além de classificar a competência linguística dele como pior que a dos degredados, que são, como se sabe, a pior espécie de pessoas do grupo social a que pertencem. (“[...] melhor informação da terra dariam dois homens destes degredados que aqui deixassem, do que eles, dariam se os levassem”).

As estratégias discursivas de Caminha fazem da língua um escudo protetor bastante resistente, gerando um discurso de exclusão em relação à língua estrangeira e seus falantes, não chegando a, tampouco, reconhecê-la como língua:

O Capitão lha fez tirar. E ele não sei que diabo falava e ia com ela direito ao Capitão, para lhe meter na boca. Estivemos sobre isso rindo um pouco; e então enfadou-se o Capitão e deixou-o. E um dos nossos deu-lhe um sombreiro velho, não por ela valer alguma coisa, mas por amostra.[...] (parágrafo 59) (grifamos).

O autor da *Carta* não esconde suas críticas aos usos e costumes (índices de identidade) do interlocutor estrangeiro, assim como deixa transparecer um certo grau de ironia (“*rindo um pouco*”), desprezo (“*enfadou-se*”, “*deixou-o*”), desrespeito (“*deu-lhe um sombreiro velho, não por ela valer alguma coisa*”). Todos os seus procedimentos discursivos são de assimilação. A *Carta* registra uma assimetria estabelecida desde o princípio, delimitando claramente a situação de dominação entre o *nós* e o *outro*.

Pela maneira como Caminha descreve os índios e as peculiaridades de cada um (por meio de perífrases), fica bastante evidente que ele não consegue depreender os significados deles, que poderiam consistir nos indícios da organização social e política daquele grupo, bem como lhe forneceriam os elementos necessários para produzir os sentidos que norteariam com mais bom senso e sensatez a escolha dos representantes da nova terra que iriam à Portugal. O critério de escolha dos índios a serem levados, contudo, deveria privilegiar os aspectos físicos, considerando-se o critério que os portugueses empregaram para levar dois deles à nau capitânia:

E estando Afonso Lopes, nosso piloto, em um daqueles navios pequenos, por mandado do Capitão, por ser homem vivo e destro para isso, meteu-se logo no esquife a sondar o porto dentro; e tomou dois daqueles homens da terra, mancebos e de bons corpos, que estavam numa almadia. (parágrafo 16).

Roberto Muiyler (1999, p. 41-43), em sua “*A outra Carta*”, ilustra, com bastante propriedade, essa “alexia” que acomete o sujeito destinatário de uma realidade cujas representações lhe são absolutamente desconhecidas. Trata-se de uma paródia da “*Carta*” de Pero Vaz de Caminha, em que o autor considera que um índio soubesse português e tivesse escrito uma carta, como se fosse um contraponto ao relato completo do navegante português. Note-se como ocorrem também as perífrases para tentar traduzir o que, para nós, falantes da língua portuguesa e herdeiros daquela cultura, parecem as coisas e os conceitos mais banais:

Feição deles é serem brancos leitosos, de rostos cheios de pêlos, de não bons rostos, em volta do corpo panos grossos sujos com buracos de não bom cheiro, por onde enfiam braços e pernas e pescoço fazendo esconder estas vergonhas que são só deles, mas não a esconder o rosto com beijo sem furo de ossos brancos, por isso com aspecto de beijo murcho, sem poder usar para beber água com ele, mas a dita falta de furo não estorva falar nem comer;

Amanhã a horas de véspera Nicolau pede para eu subir na almadia para ver Capitão sentado na cadeira, pé na alcatifa por estrado. É noite e o fogo deles fica na ponta das varas. Agora vi outro homem com chapéu duro e frio que nem borduna amassa. E outro que parece pajé todo de preto, com saia até piso do convés. Nicolau mostra bicho do tamanho de ariranha, com muito pêlo branco macio enrolado. Apalpo, faz mééé, ele diz ovelha. Ave com pedaço de carne vermelha em cima da cabeça a virar de lado para outro sem parar de mexer bico amarelo. Achei perigo, não apalpei, mas eles dizem comer muito essa galinha, pão, peixe cozido, doce, mel, cuspi tudo, gosto mofado de viagem longa, e mesmo berbigões e ameijoas boas daqui são mal feitas. Também cuspi vinho, nosso cauim bem melhor.

Relações, Reações e Identidade

A identidade do índio apresenta várias facetas, que vão sendo reveladas à luz dos programas de manipulação a que ele foi submetido. Uma delas foi a emblemática impressão que ficou de início e que produziu, logo no princípio, a rubrica do “bom selvagem”. Na *Carta*, ela se evidencia por meio das impressões que Caminha registra a respeito das reações dos indígenas, que nada mais são do que as interpretações que Caminha faz do comportamento deles como sendo as respostas às ações de manipulações a que eles são submetidos.

As manipulações estão implícitas nos processos de comunicação entre *destinadores* e *destinatários* e consistem em propostas de contrato entre eles. É próprio do destinador propor o contrato e exercer um fazer persuasivo, enquanto é próprio do destinatário exercer um fazer interpretativo. A *manipulação* ocorre de duas maneiras: na primeira, fiduciária, dos valores semânticos, o *destinador* deve fazer o *outro* acreditar nele, deve mostrar poder cumprir o contrato proposto, além de fazer o *destinatário* acreditar no que ele propõe como *valor*; na segunda, dos valores modais, o *destinador* coloca o *destinatário* numa situação de escolha forçada, de obediência e altera a competência do *outro*.

As *manipulações* compreendem quatro tipos, a saber: a *intimidação*, a *tentação*, a *sedução* e a *provocação*, as quais operam com valores semânticos e com valores modais. Na *intimidação*, o destinador propõe ao sujeito destinatário privá-lo de um valor positivo ou oferecer-lhe algo que ele não deseja, caso ele não aceite o contrato; na *tentação*, um valor positivo e desejável é oferecido ao outro, caso (ou para que) ele aceite o contrato; na *sedução*, o destinador constrói uma imagem positiva do sujeito destinatário, em função do cumprimento do contrato, ou seja, se ele não cumprir, a imagem se inverterá, passando a negativa; e na *provocação*, o destinador constrói uma imagem negativa do sujeito, em função do não cumprimento do contrato, ou seja, se ele cumprir, a imagem se inverterá, passando a positiva.

Considerando que as variadas formas de relação entre sujeitos privilegiam um ou outro tipo de manipulação, observem-se as que ocorreram no primeiro contato – e foram registradas por Caminha.

Na *Carta*, ao ser narrado o primeiro contato entre os portugueses e os índios, depreende-se a manipulação por *tentação*, em que o sujeito destinatador, os portugueses, oferece objetos de valor positivo ao destinatário, propondo um contrato de relações cordiais, de “amansamento”. A princípio, os índios parecem, segundo Caminha, cumprir o contrato:

[...] Deu-lhes somente um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça e um sombreiro preto. Um deles deu-lhe um sombreiro de penas de aves [...] e outro deu-lhe um ramal grande de continhas brancas [...] (parágrafo 12).

As manipulações também ocorrem por *sedução*, em que os visitantes constroem dos habitantes da nova terra uma imagem positiva, de homens merecedores de grande consideração e honrarias, sempre propondo o mesmo contrato, ou seja, de relações cordiais, de amizade, de confiança. Nessa primeira manipulação por sedução, Caminha já não parece ter a mesma impressão do sujeito destinatário. Observe-se:

[...] em cuja nau foram recebidos com muito prazer e festa. [...] Acenderam-se tochas [...] Entraram. Mas não fizeram sinal de cortesia [...] Deram-lhe ali de comer [...] Não quiseram comer quase nada daquilo [...] Trouxeram-lhes vinho numa taça; mal lhe puseram a boca [...] água em uma albarrada. Não beberam. [...] O Capitão lhes mandou pôr baixo das cabeças seus coxins [...] E lançaram-lhes um manto por cima: e eles consentiram, quedaram-se e dormiram. (parágrafos 16 a 24).

As manipulações por *tentação* nas relações dos primeiros contatos narrados na *Carta* por Caminha, ora obtêm reações positivas, ora obtêm reações negativas:

[...] mandou o Capitão [...] que fossem em terra e levassem aqueles dois homens [...] depois que fez dar a cada um sua camisa nova, sua

carapuça vermelha e um rosário de contas brancas de osso, que eles levaram nos braços, seus cascavéis e suas campainhas (parágrafo 25);

[...] E a uns dava um cascavel, a outros uma manilha, de maneira que com aquele engodo quase nos queriam dar a mão. (parágrafo 27);

[...] o degredado e não quiseram que ficasse lá com eles. Este levava uma bacia pequena e duas ou três carapuças vermelhas para lá as dar ao senhor, se o lá houvesse. Não cuidaram de lhe tirar coisa alguma, antes o mandaram com tudo. [...] (parágrafo 31).

A seguir, ocorre uma segunda manipulação por *sedução*:

[...] Diogo Dias [...] levou consigo um gaiteiro nosso com sua gaita. E meteu-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos; e eles folgavam e riam, e andavam com ele muito bem ao som da gaita. Depois de dançarem, fez-lhes ali, andando no chão, muitas voltas ligeiras e salto real, de que eles se espantavam e riam e folgavam muito. E conquanto com aquilo muito os seguiu e afagou, tomavam logo uma esquivada como de animais monteses, e foram-se para cima. (parágrafo 62).

Trazer um gaiteiro, tomá-los pelas mãos e dançar, além de fazer pequenas exhibições para diverti-los são maneiras bastante claras de investir neles valores positivos, prestigiando-os. A manipulação parece ter obtido sucesso. Não por muito tempo.

A essa altura, Caminha já se arrisca a fazer uma avaliação dos resultados dos programas de manipulação de sua equipe:

Bastará dizer-vos que até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam, como pardais, do cevadoiro. [...] (parágrafo 65).

Os manipuladores, porém, não desistem:

O Capitão ao velho, com quem falou, deu uma carapuça vermelha. E com toda a fala que entre ambos se passou e com a carapuça que lhe deu, tanto que se apartou [...] foi-se logo recatando e não quis mais tornar [...] (parágrafo 67).

Investindo, no *outro*, valores positivos (“*a fala entre ambos*”), demonstrando considerá-lo digno de atenção e de interlocução (manipulação por *sedução*) (embora em outros momentos se negue a capacidade de comunicação no índio); ou oferecendo a ele um objeto de valor positivo (“*carapuça que lhe deu*”) (manipulação por *tentação*), os sujeitos destinadores ainda não conseguem muito sucesso (“*foi-se e não quis mais tornar*”).

O tempo parece contribuir com o êxito da manipulação seguinte, por *tentação*, pois, embora o resultado positivo se apresente decorrente dela, a sucessão das manipulações anteriores desempenha um papel importante na proposta do contrato de confiança, visto que colabora com o *fazer interpretativo* do sujeito, ou seja, por recorrência, expõe-se à avaliação do destinatário, que, com base em seus valores, saberes e crenças, avalia o que *parece ser*, que passa do *parecer ao ser*, tornando-se *verdadeiro*. Observe-se a manipulação e o cumprimento do contrato por parte dos índios (confiaram) e dos portugueses (puderam mostrar serem confiáveis):

[...] Ali vieram então muitos, [...] Já muito poucos traziam arcos. Estiveram assim um pouco afastados de nós; e depois pouco a pouco misturaram-se connosco. Abraçavam-nos e folgavam. E alguns deles se esquivavam logo. Ali davam alguns arcos por folhas de papel e por alguma carapuçinha velha ou por qualquer coisa. Em tal maneira isto se passou que bem vinte ou trinta pessoas das nossas se foram com eles, [...]

E, segundo diziam esses que lá foram, folgavam com eles. Neste dia os vimos mais de perto e mais à vontade, por andarmos quase todos misturados. [...] (parágrafos 71 e 72).

As manipulações seguintes vão sedimentando a confiança adquirida e as relações seguem cada vez mais cordiais. Começa a adquirir foco a imagem do “*bom selvagem*”, do inocente:

À quarta-feira [...] quando Sancho de Tovar se recolheu à nau, queriam vir alguns, mas ele não quis senão dois mancebos [...] Mandou-os essa noite mui bem pensar e tratar. Comeram toda a vianda que lhes deram; e mandou fazer-lhes cama de lençóis, segundo ele disse. Dormiram e folgaram aquela noite. (parágrafo 92);

A quinta-feira [...] chegou Sancho de Tovar com seus dois hóspedes. Aos hóspedes, sentaram cada um em sua cadeira. E tudo o que lhes deram comeram mui bem, [...] (parágrafo 94);

As reações dos silvícolas, a essa altura, às manipulações por *sedução*, parecem bastante diferentes daquelas que tiveram durante a primeira visita à nau, em que ocorreu a primeira manipulação desse tipo. Agora eles “*queriam vir*”, e, contrariamente àquela vez, “*tudo o que lhes deram comeram mui bem*”.

Acabado o comer, [...] Deu um grumete a um deles uma armadura grande de porco montês, [...] E ele ajeitou-lhe seu adereço [...] E vinha tão contente com ela, como se tivera uma grande jóia. (parágrafo 96).

As manipulações por *tentação* parecem também, agora, lograr mais êxito, sobretudo pelo exacerbado valor que o destinatário passa a investir nos objetos (“*como se tivera uma grande jóia*”), alguns dos quais Caminha denomina “*qualquer coisa*”:

Traziam alguns deles arcos e setas, que todos trocaram por carapuças ou por qualquer coisa que lhes davam. Comiam connosco do que lhes dávamos. Bebiam alguns deles vinho; [...] (parágrafo 98).

Agora Caminha pode fazer uma avaliação diferente dos resultados do programa de manipulação:

Andavam já mais mansos e seguros entre nós, do que nós andávamos entre eles. (parágrafo 100).

Nesse momento a imagem da inocência dos índios se estabelece definitivamente, uma vez que a comparação entre o seu comportamento e o dos portugueses significa que estes procedem a uma elaboração maior em seu fazer interpretativo. Considerando-se que interpretar é modalizar veridictoriamente algo, que passa do parecer ao ser, e que a avaliação que

se faz nesse processo submete o objeto avaliado ao crivo do saber e dos valores do sujeito, pode-se dizer que a inocência é, então, uma interpretação que não conta com esse crivo, que estabelece uma relação simples e direta entre o parecer e o ser. Por ser direta, é mais rápida. Daí os índios *crerem* na confiabilidade dos portugueses mais e primeiro:

Neste dia, enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos [...] em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus. (parágrafo 108).

Não obstante Caminha interprete como evidente o sucesso do programa de manipulações, sua continuidade faz-se necessária no sentido de consolidar os resultados. As *seduções* continuam:

Um dos que o Capitão trouxe [...] o qual veio hoje aqui, vestido na sua camisa, e com ele seu irmão; e foram esta noute mui bem agasalhados, assim de vianda, como de cama, de colchões e lençóis, para os mais amansar. (parágrafo 110).

As *tentações* parecem começar a buscar novos contratos, como, por exemplo, a conversão dos índios à fé cristã:

E, acabada a pregação, como Nicolau Coelho trouxesse muitas cruces de estanho com crucifixos [...] houveram por bem que se lançassem uma ao pescoço de cada um. Pelo que o Pe Fr. Henrique se assentou ao pé da Cruz e ali, a um por um, lançava a sua atada em um fio ao pescoço, fazendo-lha primeiro beijar e alevantar as mãos. Vinham a isso muitos; e lançaram-nas todas, que seriam obra de quarenta ou cinquenta (parágrafo 119).

Entre *seduções* e *tentações*,

[...] viemos a comer às naus, trazendo o Capitão consigo aquele mesmo que fez aos outros aquela mostrança para o altar e para o Céu e um seu irmão com ele. Fez-lhe muita honra e deu-lhe uma camisa mourisca e ao outro uma camisa destoutras (parágrafo 120),

o programa atinge seus objetivos. É o que parece a Caminha em sua avaliação final:

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

Esta, assim como todas as outras avaliações, foram feitas pela escala de valores do não índio e teve um percurso em sua construção: na *Carta*, a faceta do *bom selvagem* construiu-se em paralelo com a faceta da *inocência*:

[...] e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que nisso não havia vergonha alguma (parágrafo 56).

Pode-se dizer que há uma intersecção isotópica entre os campos semânticos de “bondade”, de “inocência” e de “paraíso”. Nesse estágio, que é o da *Carta*, a *incompetência* se apresenta ainda em estado latente, implicitamente (“*Eles não lavram, nem criam*”) em enunciados destinados a produzir outros significados (como seu estado natural, por exemplo).

De toda a alquimia das avaliações das reações e relações, produz-se o reconhecimento da identidade do índio. As diferenças, presumidas ou reais em relação ao *outro*, revelam uma identidade complexa, relacionando sentidos em presença e em ausência.

A *Carta de Caminha* discursiviza a identidade do índio pelas diferenças, manifestadas tanto por presença quanto por ausência, opondo os valores reais ou presumidos das civilizações em contato, visto que as relações intersubjetivas regem-se por uma realidade semiótica, veiculada por simulacros.

Capítulo III

O ESPAÇO E O TEMPO NA *CARTA*

Pobre velha música!
Não sei por que agrado,
Enche-se de lágrimas
Meu olhar parado.

Recordo outro ouvir-te.
Não sei se te ouvi
Nessa minha infância
Que me lembra em ti.

Com que ânsia tão raiva
Quero aquele outrora!
E eu era feliz? Não sei:
Fui-o outrora agora.

(Pobre velha música! - Fernando Pessoa)

Este capítulo consiste em uma análise dos procedimentos pelos quais se criam as representações dos atores a partir do discurso instaurado pela projeção dos sujeitos do discurso-enunciado e de suas coordenadas espaço-temporais. Ao perscrutar a imagem do índio, os estudos do espaço e do tempo se justificam, considerando-se que a representação que se faz deles, sobretudo do espaço, faz-se, ao mesmo tempo, do homem que o habita.

A Carta de Caminha, como todo documento de seu gênero, é um meio de comunicação que privilegia, por sua própria condição, o espaço e o tempo.

Considerando o valor do estudo do tempo, a análise se norteará pela seguinte teoria:

Daí decorre que existem na língua dois sistemas temporais: um relacionado diretamente ao momento da enunciação e outro ordenado em função de momentos de referência instalados no enunciado. Assim, temos um sistema enunciativo no primeiro caso e um enuncivo no segundo. Ocorre, no entanto, que o momento de referência está relacionado ao momento da enunciação, já que este é o eixo fundamental de ordenação temporal na língua. [...] (FIORIN, 1996, p. 145-146).

Desse modo, a categoria topológica *concomitância vs não-concomitância* (*anterioridade vs posterioridade*) manifesta-se no momento da enunciação, sob a forma de concomitância, anterioridade ou posterioridade ao momento da enunciação. Em caso de concomitância entre o momento de referência e o momento da enunciação, este será o ponto de convergência de todas as referências, de modo a caracterizar o sistema enunciativo. Em caso de não-concomitância, ou seja, de anterioridade ou de posterioridade entre o momento da enunciação e o momento de referência, este deverá caracterizar o sistema enuncivo. É importante evidenciar o fato de que a carta exige, mesmo no sistema enunciativo, a explicitação do momento de referência, visto que, nela, a recepção não é simultânea à produção.

A enunciação, ao produzir o discurso, produz simultaneamente o sujeito da enunciação. Segundo Greimas e Courtés (s.d., p. 147), o lugar da enunciação (eu/aqui/agora) é semanticamente preenchido e semioticamente passível de preenchimento de sentido. O discurso é instaurado pela projeção dos sujeitos do discurso-enunciado e de suas coordenadas espaço-temporais, a qual (projeção) também constitui o sujeito da enunciação pelo que ele não é. Chama-se *desembreagem* o processo pelo qual a enunciação realiza a projeção mencionada. Por meio da desembreagem, são criados, simultaneamente, o sujeito, o tempo e o espaço da enunciação, assim como a representação actancial/actorial, espacial e temporal do enunciado. A enunciação põe em cena, na desembreagem, as categorias de pessoa, de espaço e de tempo (BARROS, 2002, p. 74).

Atenhamo-nos, agora, à análise dos procedimentos pelos quais se criam as representações dos sujeitos do discurso a partir dos preceitos teóricos acima.

Na *Carta* de Pero Vaz de Caminha, pelas especificidades de seu gênero discursivo, o mesmo ator desempenha o papel do:

a) *eu narrador* (tempo e espaço enunciativo) e do

b) *eu personagem* (tempo e espaço enuncivo).

No primeiro papel, um *eu* (Caminha) interage com um *tu* (*Vossa Alteza*, rei de Portugal):

[...] não deixarei [eu] também de dar minha conta disso a Vossa Alteza [tu], o melhor que eu puder [...] (parágrafo 1).

É a instância do *eu/aqui/agora* (enunciação enunciada), plano que ocorre em dois momentos principais da *Carta*: no início,

Tome Vossa Alteza [tu], porém, minha [eu] ignorância por boa vontade [...] (parágrafo 2);
Da marinagem e singradura não darei [eu] conta aqui a Vossa Alteza [tu] [...] Portanto, Senhor [tu], do que hei de falar, começo e digo [eu]: (parágrafo 3);

no final,

E nesta maneira, Senhor [tu], dou aqui a Vossa Alteza conta do que nesta terra vi [eu] [...] (parágrafo 132);
E pois que, Senhor, é certo que, assim neste cargo que leva, [...] Vossa Alteza [tu] há-de ser de mim [eu] muito bem servida, a Ela peço que [...] (parágrafo 133);
Beijo [eu] as mãos de Vossa Alteza [tu] (parágrafo 134);

e pontual e esporadicamente no interior da *Carta*, como sinal de respeito e deferência a Sua Majestade, sinal este claramente marcado:

[...] muito melhor estoutros o não digam, quando Vossa Alteza cá mandar. [...] (parágrafo 46);

[...] para, com as outras coisas, a mandar a Vossa Alteza. (parágrafo 59);

[...] mandar amostra a Vossa Alteza. (parágrafo 71);

[...] ainda não dei conta a Vossa Alteza da feição de seus arcos [...] o Capitão a Ela há-de enviar. (parágrafo 89);

[...] segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão-de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, [...] (parágrafo 105);

Com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiramente lhe pregaram, [...] (parágrafo 114);

[...] E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. [...] (parágrafo 121).

No segundo papel, um *eles* (índios) se opõe a um *nós* (eu + eles portugueses). A partir do parágrafo 4, o emprego do pretérito perfeito marca uma relação de anterioridade entre o momento do acontecimento e o momento da enunciação.

Se o momento de referência for anterior ou posterior ao momento de enunciação, deverá ser sempre explicitado. Temos, pois, dois momentos de referência explicitados: um pretérito e um futuro, que ordenam dois subsistemas temporais enuncivos. (FIORIN, 1996, p. 146).

Por meio do subsistema temporal enuncivo, o momento de referência é explicitado no passado, enquanto o *eu personagem* se estabelece:

A partida de Belém [...] foi, segunda-feira, 9 de Março. Sábado, 14 do dito mês [então], entre as oito e as nove horas, nos achámos [nós] entre as Canárias [lá] [...],

e se estende até o final da *Carta*, quando, como foi citado, o enunciador retoma o plano *eu/tu*. Vejam-se alguns exemplos do segundo plano:

[...] E sexta pela manhã [então], fomos [nós] ao longo da costa [lá] [...] (parágrafo 13);

Fomos [nós] assim de frecha direitos à praia [lá]. Ali acudiram obra de duzentos homens [eles] [...] (parágrafo 26);

Enquanto [então] estivemos[nós] à missa e à pregação, seria na praia[lá] outra tanta gente[eles] [...] (parágrafo 37);

À segunda-feira [então], depois de comer, saímos [nós] todos em terra [lá] a tomar água. Ali vieram então muitos [eles], [...] (parágrafo 71);

À terça-feira [então], depois de comer, fomos [nós] em terra [lá] [...] Estavam [eles] na praia, quando chegamos, [...] (parágrafo 81).

Caminha inaugura a *Carta* lançando mão do sistema enunciativo para instaurar o *eu narrador*, explicitando o momento de referência sob forma de datação, no penúltimo parágrafo do documento:

Deste Porto Seguro, da vossa Ilha da Vera Cruz, hoje, sexta-feira, primeiro dia de Maio de 1500. (parágrafo 135).

No parágrafo seguinte, o sistema de referência das desembreagens temporais é semelhante àquelas já ocorridas anteriormente, no parágrafo 4, em que o emprego do pretérito perfeito marca uma relação de anterioridade entre o momento do acontecimento e o momento de referência presente, por meio do subsistema temporal enuncivo, ou seja, opera o mesmo sistema de obtenção de um tempo objetivo:

Na noite seguinte, segunda-feira, ao amanhecer, se perdeu da frota Vasco de Ataíde com sua nau, [...] Fez o capitão suas diligências para o achar, a uma e outra parte, mas não apareceu mais! (parágrafo 5);

O enunciador vale-se do sistema enuncivo para o tempo e para o espaço, indicado pelos marcos temporais pretéritos “na noite seguinte” e “terça-feira”, em relação ao outro marco, “segunda-feira”, constante no parágrafo anterior, e pelos marcos espaciais “se perdeu”, “uma e outra parte”.

Em seguida, o marco temporal pretérito se repete no sistema enuncivo. No âmbito das oposições espaciais, contudo, ocorre uma neutralização que produz uma embreagem espacial entre lugares do espaço enuncivo e do espaço enunciativo:

E assim seguimos nosso caminho, por este mar, de longo, até que, terça-feira das Oitavas de Páscoa, que foram vinte e um dias de Abril, estando da dita ilha obra de 660 ou 670 léguas [...] topámos alguns sinais de terra [...] E, quarta-feira [...] topámos aves [...] (parágrafo 6) (grifamos);

Ao empregar “este”, o enunciador produz o sentido de que o lugar a que ele se refere no enunciado se estende, em continuidade, prolongando-se até o lugar da enunciação. A embreagem enfatiza a ideia de “continuum amorfo e sem significado” atribuída ao mar pela expressão adverbial “de longo”, que, por sua vez, conota a expectativa de achamento de terra (“até que”).

A seguir o achamento se concretiza, quebrando o “*continuum*” e irrompendo a significação “houvemos vista de terra”, já prenunciada no parágrafo anterior, pelos “primeiros sinais de terra”:

Neste dia, a horas de véspera, havemos vista de terra! (parágrafo 7)

Os múltiplos pontos de vista espaciais e temporais, de forma geral congruentes com as posições actanciais, produzem os efeitos de sentido a serem apreendidos por meio das unidades discursivas. A temporalização e a espacialização discursiva, além de procederem a uma localização, constituem o programa espaço-temporal, concatenando, na linearidade, os espaços já localizados. A sequência cronológica sugerida pela ordem

temporal faz com que a organização narrativa se constitua em história. A garantia da sequência linear temporal que o discurso guarda corre o risco de perder-se na sequência arbitrária que o sujeito da enunciação reorganiza na programação textual.

As construções temáticas e figurativas da *Carta* permitem depreender quatro grandes organizações temático-figurativas: ancoragem, abordagem, contato, e reconhecimento, não estanques e não necessariamente nessa ordem. Esses blocos não possuem suas fronteiras claramente delimitadas, ou seja, eles se interseccionam, o que faz com que, durante a análise, uma mesma ação englobe mais de uma dessas classificações. A ancoragem compreende uma ruptura do contínuo, uma delimitação pontual tanto temporal quanto espacial. Contrariamente, a abordagem, o contato e o reconhecimento possuem uma duratividade, que se sucede no contínuo temporal e espacial, sob forma de uma sucessão estreita e reiterada de múltiplas delimitações temporais e espaciais pontuais.

Ancoragem

A primeira organização temático-figurativa citada acima compreende o período de ancoragem.

a) Inicialmente os portugueses deparam com os primeiros sinais de terra, que constituem a primeira ruptura do deslocamento contínuo (a viagem), apresentando-se “elementos” que são indícios de significação:

[...] até que, terça-feira das Oitavas de Páscoa, que foram vinte e um dias de abril, estando da dita ilha obra de 660 ou 670 léguas, segundo os pilotos diziam, topámos alguns sinais de terra, os quais eram muita quantidade de ervas compridas, a que os mareantes chamam botelho, assim como outras a que dão o nome de rabo-de-asno. E, quarta-feira seguinte, pela manhã topámos aves a que chamam fura-buxos. (parágrafo 6).

Os “sinais”, ao quebrarem o *continuum* (“[...] *por este mar, de longo*[...]”) representam, por contiguidade, a presença de terra. Eles provocam im-

pressões visuais, por meio de cores e formas, de modo que o sujeito, em seu percurso perceptivo, vá recortando suas formas sobre os moldes das formas que ele já possui internalizadas por meio de suas experiências sensoriais, nomeadas por “*botelho*”, “*rabo-de-asno*” e “*fura-buxo*”. O fragmento do enunciado contém, ainda, simulacros da percepção espacial (“[...] *estando da ilha obra de 660 ou 670 léguas*[...]”) e temporal, (“*terça-feira*[...], *que foram vinte e um dias de Abril*[...]”) construídos culturalmente. “*Oitavas de Páscoa*” pertence a uma representação especializada por pertencer, dentro da construção cultural, a um outro simulacro, o da instituição igreja, que, por sua vez, se insere dentro de um terceiro, o da religião.

b) A partir de então, o olhar, preparado para decodificar a existência de terra, começa a depreender essa significação por meio dos elementos que se lhe apresentam:

Neste dia, a horas de véspera, houvemos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos: ao monte alto o Capitão pôs nome – o MONTE PASCOAL [...] (parágrafo 7).

A vista de terra segmenta a continuidade da água (o mar). A perspectiva, que se vai alterando pela aproximação gradual entre o sujeito e o objeto, impõe uma direção vertical e descendente ao olhar, uma vez que, à distância, avistam-se primeiramente os pontos mais altos. Assim, as curvas e retas vão desenhando as figuras e vão-se estabelecendo as relações de proporção: o monte é “alto”, as serras são “baixas”. A nomeação do monte pertence àquela representação especializada inserida no simulacro *religião* (“*Pascoal*”), extrapolando a designação do acidente geográfico para interseccionar os investimentos semânticos que o termo encerra: quem o nomeou pertence à religião católica, foi nomeado no mês de abril, etc.

c) No momento em que deparam com a nova terra, param, de modo a interromper o deslocamento que havia sido iniciado em Portugal, e a delimitar uma espacialização inicial de oposição em relação ao novo espaço, figurativizada pela ancoragem, que constitui o primeiro momento:

Mandou lançar o prumo. Acharam vinte e cinco braças; e, ao sol posto, obra de seis léguas da terra, surgimos âncoras, em dezanove braças – ancoragem limpa. Ali permanecemos toda aquela noite. [...] (parágrafo 8);

d) Cria-se, então, uma espacialização onde passarão a ocorrer os deslocamentos: de um lado, as naus na costa marítima, de outro, a costa, a nova terra:

E à quinta-feira, pela manhã, fizemos vela e seguimos direitos à terra, indo os navios pequenos diante, por dezassete, dezasseis, quinze, catorze, treze, doze, dez e nove braças, até meia légua da terra, onde todos lançamos âncoras em frente à boca de um rio.[delimitação espacial pontual] E chegaríamos a esta ancoragem às dez horas pouco mais ou menos.[delimitação temporal pontual] (parágrafo 8)

Observe-se que o parágrafo é totalmente tomado por referências espaço-temporais. Além das escolhas paradigmáticas inserirem-se majoritariamente no campo semântico do espaço (“prumo”, “braças”, “ancoragem”, “ali”, “direitos”, “légua”, “terra”, “em frente”) e do tempo (“noite”, “horas”), os sintagmas verbais sinalizam uma situação espacial (“permanecemos” = “estar” com efeito de duratividade; “seguimos” e “indo” = deslocar-se no espaço; “chegaríamos” = atingir um espaço, um lugar); “lançar”, que significa levar um objeto a deslocar-se no espaço, por combinação com “prumo”, tem efeito de movimento e deslocamento espacial; enquanto “lançar”, em “lançamos âncoras” guarda o sentido de procura de inércia.

O tempo verbal predominante nesse parágrafo que narra a ancoragem é o pretérito perfeito 2, que, segundo Fiorin (1996, p.156), é aquele que “*exprime um acontecimento limitado, acabado e pontual, e expressa sempre uma discontinuidade em relação ao momento de referência*”. Em relação ao ponto de referência pretérito (“quinta-feira, pela manhã”), os pretéritos perfeitos “fizemos”, “seguimos” e “lançamos” indicam a discontinuidade, apresentando acontecimentos passados em momentos determinados do pretérito, sem considerar a duração, mas sim os acontecimentos em si. A sucessão e o

encadeamento entre as ações expressas por tais verbos, contudo, produzem a ideia de duração, traduzida pelo conjunto da sequência das referidas ações, ou seja, a duração diz respeito ao tempo decorrido entre a primeira e a última ação pontual, entre “*fizemos*” até “*lançamos*”. Tal ideia, evidentemente, é produzida pela organização sintática da narrativa e não pelo pretérito perfeito.

Outro procedimento que se destaca enquanto recurso signifiante, no parágrafo, é o emprego do tempo verbal futuro do pretérito em “*chegaríamos a esta ancoragem às dez [...]*”. O efeito de sentido produzido, porém, não diz respeito à significação primeira do futuro do pretérito, ou seja, de exprimir uma relação de posterioridade do momento do acontecimento em relação a um momento de referência pretérito. Ao empregar “*chegaríamos*”, o enunciador buscou conotar a imprecisão temporal do acontecimento, também produzida pela expressão “*pouco mais ou menos*”.

A descrição da situação espacial, devido à aspectualização de duratividade, intersecciona, ao sentido de ancoragem, um sentido de abordagem: primeiro a vista da terra e depois a aproximação gradual: “*vinte e cinco braças, dezanove braças, dezassete, dezasseis, quinze, treze, doze, dez e nove braças*”, “*seis léguas da terra, seguimos direitos à terra, até meia légua da terra*”.

Abordagem e contato

A seguir, inicia-se o programa de contato:

a) Ocorre, então, o primeiro deslocamento espacial entre os atores: os portugueses vão a terra iniciar o contato com o espaço.

[...] E o capitão-mor mandou em terra no batel a Nicolau Coelho para ver aquele rio. E tanto que ele começou de ir para lá, acudiram pela praia homens, quando aos dois, quando aos três, de maneira que, ao chegar o batel à boca do rio, já ali havia dezoito ou vinte homens. (parágrafo 10) (grifamos).

A expressão “*E tanto que*” equivale à conjunção adverbial temporal “quando”, marcando a desembreagem temporal, desencadeando o pro-

cesso durativo (contínuo) de contato, com a ida em terra (“*começou de ir para lá*”). “*Ao chegar*” marca a desembreagem temporal do processo terminativo (pontual) da chegada do batel à boca do rio³.

b) A sequência linear temporal vai sendo pontuada por deslocamentos espaciais, que dão procedimento ao reconhecimento por meio de uma sondagem, deslocando-se ao Norte, junto à costa, constituindo fortemente as figuras de cautela e tato na abordagem e contato iniciais:

E sexta pela manhã, [...] mandou o Capitão levantar âncoras e fazer vela; e fomos ao longo da costa, [...] para ver se achávamos alguma abrigada e bom pouso, onde nos demorássemos [...] (parágrafo 13);

Fomos de longo, e mandou o Capitão aos navios pequenos que seguissem mais chegados à terra [...] (parágrafo 14);

E, velejando nós pela costa, acharam os ditos navios [...] um Recife com um porto dentro, muito bom e muito seguro, [...] (parágrafo 15) (grifamos).

O emprego da nomenclatura dos dias da semana na realização da desembreagem temporal assegura a cronologia, enquanto a desembreagem espacial resulta em retrocessos e recuos, porque o espaço é aspectualizado pela descontinuidade (“*fomos ao longo da costa*”, “*fomos de longo*”, “*velejando nós pela costa*”). Contudo, esse “recuo” de cautela em busca de um porto mais seguro aspectualiza o programa de contato pela categoria de continuidade, pois ele se apresenta como a somatória de uma sucessão de contatos pontuais. Tal continuidade caracteriza-se da mesma forma pela qual analisamos a duratividade temporal da abordagem, ou seja, ela se

3 A aspectualização mantém relativa independência da enunciação, pois esta desembreia um sujeito do fazer, que *faz*, e um sujeito cognitivo, que *observa*. Observar é ler, no fazer do sujeito, os semas de *duratividade*, *pontualidade* e outros e transformar, dessa forma, a ação em processo. Embora temporal, o processo é apreendido pela sobredeterminação aspectual (BARROS, 2002, p.91).

constitui da sucessão reiterada de fatos pertencentes à categoria pontual. A duratividade temporal do contato também se caracteriza dessa forma.

Considerando-se que “abordagem” significa maneira de estabelecer contato, a intercalação dos programas pode ser interpretada como uma forma de figurativizar esse sentido, de modo que esse conjunto de ações do sujeito do fazer se transforme em um processo, a partir da observação (leitura) que o sujeito cognitivo faz. Embora espacial, o processo é apreendido pela sobredeterminação aspectual. A partir do momento em que encontram o local mais apropriado para a ancoragem (“*acharam [...] um porto [...] muito seguro*”), o programa de contato se restabelece por uma ação de categoria aspectual de pontualidade (incoatividade),

[...] os ditos navios pequenos [...] amainaram [...] As naus arribaram sobre eles [...] ancoraram [...] (parágrafo 15),

c) A sondagem incluiu a “coleta”, digamos assim, de dois espécimes dos aborígenes, para serem levados à presença do capitão, constituindo uma ação de categoria aspectual de duratividade (continuidade). A ida dos índios à nau capitânia inverte a mão do fluxo dos deslocamentos espaciais, visto serem os índios que se deslocam, saindo de seu espaço para estarem no espaço dos portugueses:

E estando Afonso Lopes, [...] em um daqueles navios pequenos, [...] meteu-se [...] a sondar o porto dentro; e tomou dois daqueles homens da terra, mancebos e de bons corpos [...] na praia andavam muitos com seus arcos e setas [...] Trouxe-os logo, já de noite, ao Capitão, em cuja nau foram recebidos com muito prazer e festa. (parágrafo 16) (grifamos).

A visita à nau capitânia é um episódio bastante significativo no que diz respeito à espacialização. O fato de os índios “serem convidados” (eufemisticamente falando) a estarem na nau representa uma subversão da direção do curso do deslocamento espacial. Até então, a situação de abordagem e busca de contato contava com o fluxo dos portugueses em

direção aos índios, aqueles vinham até estes. A iniciativa do capitão revela o conhecimento do poder atribuído aos actantes “visitados, procurados, buscados”, conferindo-lhe, de antemão, por sua astúcia, domínio da situação (que ele próprio deliberadamente buscou com a iniciativa).

Analisemos: os índios não foram à nau por deliberação ou vontade próprias, tampouco foram consultados se aceitariam ou não ir até a nau capitânia. Eles simplesmente foram tomados como exemplares de uma espécie - observe-se a adjetivação (“*mancebos e de bons corpos*”) da terra descoberta e levados à presença do capitão em sua nau. Tal fato é uma clara utilização do território como espaço de poder. A nau pertence a ele e, portanto, é o lugar onde tem o poder absoluto. Tenha-se em mente que “território” é uma concepção mais especializada do que a de “lugar”, por estar ligada ao exercício das instituições. Mesmo estando a milhares de léguas de seu próprio território, o capitão o faz representar-se pela nau, compondo um simulacro de seu território e de sua organização social deslocado no espaço:

O Capitão, quando eles vieram, estava sentado em uma cadeira, bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço, e aos pés uma alcatifa por estrado. Sancho de Tovar, Simão de Miranda, Nicolau Coelho, Aires Correia, e nós outros que aqui na nau com ele vamos, sentados no chão, pela alcatifa. (parágrafo19).

O capitão na cadeira simboliza o trono, o poder da coroa e os homens em torno representam a corte, ou seja, o poder instituído. Esse último sema é reiterado diversas vezes no enunciado, em que se compõe um ambiente de solenidade: “*sentado para receber*” (quem recebe alguém sentado julga-se superior ou pretende conotar superioridade), “*bem vestido*” (logicamente a partir dos valores culturais do que seja “vestir-se” e “vestir-se bem”), “*com um colar de ouro mui grande ao pescoço*”, “*aos pés uma alcatifa*”, “*acenderam-se tochas*” (expressões que compõem um ambiente de luxo, uma forma de reiterar poder e solenidade), “[...] e nós outros que aqui na nau com ele vamos, sentados no chão, pela alcatifa.”. Ao enumerar os cidadãos nobres que

compunham a esquadra e que se agruparam para a ocasião, constrói-se um simulacro de coesão e organização grupal, tão importantes para garantir o poder nas situações de contatos interculturais.

Quando os índios entram, não fazem nenhum sinal de deferência por não reconhecerem essa hierarquia e essas relações actancias:

Entraram. Mas não fizeram sinal de cortesia, nem de falar ao Capitão nem a ninguém (parágrafo 19).

A organização espacial reproduz a representação da corte portuguesa, dispondo os objetos e as pessoas no plano espacial, segundo os valores investidos neles, de modo a ostentar aos índios o poder dos anfitriões e colocá-los em posição de inferioridade. Dispensar honrarias (que pressupõe a ostentação de luxo e riqueza) a alguém que esteja sabidamente em situação muito inferior é uma maneira de humilhá-lo por dois motivos: a) por oposição, a ostentação realça a pobreza e a vulnerabilidade do destinatário da honraria; b) a dispensa de honrarias, que pressupõe retribuição, modaliza o destinatário como *incompetente* para retribuir. Durante a visita à nau capitânia, entretanto, os índios não se sujeitam a tais modalizações por não partilharem os mesmos valores, neutralizando-as. Caminha procura interpretar o comportamento dos indígenas:

Porém um deles pôs olho no colar do Capitão, e começou de acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como que nos dizendo que ali havia ouro. Também olhou para o castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e novamente para o castiçal como se lá também houvesse prata. (parágrafo 19).

Inicia-se, assim, uma representação de mundo por uma linguagem pouco convencional, onde o índio vai cotejando os elementos apreendidos e atualizando-os, quando homologáveis em seu mundo, ou seja, ele

vai descrevendo seu mundo real a partir dos componentes narrativos correspondentes que ele encontra, por meio de uma discursivização precária:

Mostraram-lhes um papagaio pardo que o Capitão traz consigo; tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como quem diz que os havia ali. Mostraram-lhes um carneiro: não fizeram caso. Mostraram-lhes uma galinha; quase tiveram medo dela: não lhe queriam pôr a mão; e depois a tomaram como que espantados (parágrafo 20).

Como afirma Lopes (2000, p.14),

O que ele estranha é o que ele não conhece porque não reconhece, porque lhe faltam os esquemas da competência necessária para saber o que vê – o que ele olha pela primeira vez, sentindo-se um sujeito incompetente que se descobre de repente diante do outro, o objeto observado que ele não sabe o que é. Do ponto de vista das modalidades cognitivas, o estranhamento é essa incompetência que o sujeito observador se dá conta que tem para transformar o seu “objeto do ver” num “objeto do saber”. (grifamos).

A análise que se pode fazer das reações dos índios relatadas por Caminha, nessa situação de contato inicial, é a seguinte: ao não fazerem caso do carneiro, os índios aparentam não possuir aquele referente em seu repertório, ou seja, o conjunto de características daquele animal não remete a nenhuma referência. A reação deles perante a galinha parece decorrer de uma incongruência entre as características dela e o conjunto de referências do sujeito, desencadeando estranhamento (espanto) e medo.

O que Caminha pode (e quer) depreender da descrição gestual que os índios fazem do espaço em que habitam (*“Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos.”*) é que existem muitos recursos naturais e preponderantemente animais selvagens, ou melhor, não-domesticados ou passíveis de cuidados, o que denota que sua relação com esse espaço é de extrativismo (*“Eles não lavram nem criam”*), estágio cultural que prescinde de qualquer atitude de produção. Essa depreensão leva à inferência de que o espaço possui recursos naturais ainda não explorados.

d) São os próprios portugueses que se incumbem de levar de volta os índios em terra, o que consiste no segundo deslocamento daqueles em direção ao espaço da nova terra. A partir desse momento o programa de contato se estende, conservando sua categoria aspectual de pontualidade (cuja sucessão reiterada produz o aspecto de duratividade) e a sequência linear temporal:

Ao sábado pela manhã mandou o Capitão fazer vela, [...] todos os capitães vieram a esta nau do Capitão-mor. E daqui mandou o Capitão a Nicolau Coelho e Bartolomeu Dias que fossem em terra e levassem aqueles dois homens e os deixassem ir [...] E mandou com eles, para lá ficar, um mancebo degredado, criado de D. João Telo, [...] para lá andar com eles e saber de seu viver e maneiras [...]. (parágrafo 25).

A movimentação espacial dos capitães, reunidos na nau capitânia, reitera a isotopia de poder, marcada pelo deslocamento de cada capitão à nau do Capitão-mor, a qual se constitui, assim, o espaço privilegiado do exercício do poder (deliberar, discutir, organizar, ordenar). É ainda nesse parágrafo (25) que se pode identificar, por meio das desembregagens espaciais “*esta nau*” e “*E daqui mandou*”, o eixo referencial espacial de que parte o narrador, ou seja, da nau capitânia.

Quando “*Nicolau Coelho e Bartolomeu Dias levam aqueles dois homens em terra e deixam um dos seus*”, ocorre uma reversão da direção do fluxo do deslocamento espacial, sendo que, novamente, os portugueses é que passam a “frequentar” os índios. A partir do momento em que a nova terra passa a integrar o espaço de atuação dos portugueses, amplia-se o *espaço tópico*, alternando-se, entre si, o espaço deles (as naus, a costa marítima e, em outra instância, Portugal) e a nova terra, como sendo, ora o espaço *paratópico*, ora o espaço *utópico*. Segundo Geninasca (apud BARROS, 2002, p. 92),

Espaço Heterotópico	Espaço Tópico			Espaço Heterotópico
	Espaço Paratópico	Espaço Utópico	Espaço Paratópico	
Estado Inicial	PERFORMANCES			Estado Final
	Deslocamento 1	Performance Principal	Deslocamento 2	

O espaço tópico é aquele em que as coisas acontecem ou espaço das transformações narrativas, em oposição ao espaço heterotópico ou espaço dos estados narrativos, em que nada ocorre. No interior do espaço tópico, distinguem-se os espaços paratópicos, entendidos como espaços de aquisição de competência e de sanção, do espaço utópico da performance principal do sujeito.

Há que se observar, ainda, que o elemento designado pelo capitão a permanecer no espaço dos índios não pertence ao grupo dos elementos contidos na nau capitânia no momento da deliberação. Enquanto degredado, criado, o mancebo não se situa no espaço social, permanecendo à margem. A deliberação de enviar um elemento desse tipo para estar no espaço dos índios e estar entre eles demonstra que os portugueses o consideram, ainda que sendo sua escória social, melhor que os índios, reforçando, no jogo de poder, a assimetria entre os grupos. A resposta dos índios, entretanto, parece neutralizar esse efeito de sentido, pois, embora tenham uma atitude que Caminha interpreta como subserviente durante o contato, não autorizam a permanência, em seu espaço, do elemento não-pertencente ao seu grupo (do mancebo degredado). Vejamos como se deu a *performance* da ida dos portugueses na tarefa de “devolver” os índios ao seu espaço e deixar lá seu mancebo degredado.

Considerando-se que a *performance* se opera no espaço tópico, depreendamos suas três etapas na narrativa, quais sejam: o Deslocamento 1, a *Performance* principal e o Deslocamento 2. O parágrafo 31, em que as referidas etapas se encontram, será transcrito, primeiramente, em sua totalidade, para facilitar a compreensão, pois os deslocamentos encontram-se

interseccionados entre si em seu interior como também se interseccionam a ele. Tais intersecções segmentam o texto de modo a desorientar a sequência e a interpretação:

Acenamos-lhes que se fossem; assim o fizeram e passaram-se além do rio. Saíram três ou quatro homens nossos dos batéis, e encheram não sei quantos barris de água que nós levávamos e tornámo-nos às naus. Mas quando assim vínhamos, acenaram-nos que tornássemos. Tornamos e eles mandaram o degredado e não quiseram que ficasse lá com eles. Este levava uma bacia pequena e duas ou três carapuças vermelhas para lá as dar ao senhor, se o lá houvesse. Não cuidaram de lhe tirar coisa alguma, antes o mandaram com tudo. Mas então Bartolomeu Dias o fez outra vez tornar, ordenando que lhes desse aquilo. E ele tornou e o deu, à vista de nós, àquele que da primeira vez agasalhara. Logo voltou e nós trouxemo-lo (parágrafo 31).

Deslocamento 1.a:

Fomos assim de frecha direitos à praia. (parágrafo 26);

Performance principal:

[...] logo saíram os que nós levávamos, e o mancebo degredado com eles. (parágrafo 26);

Então se começaram de chegar muitos. Entravam pela beira do mar para os batéis, [...] e tomavam alguns barris que nós levávamos: enchiam-nos de água e traziam-nos aos batéis [...] e pediam que lhes dessem alguma coisa [...] Davam-nos daqueles arcos [...] por qualquer coisa que homem lhes queria dar. (parágrafo 27);

Acenamos-lhes que se fossem; assim o fizeram [...] (parágrafo 31).

Deslocamento 2.a:

Mas quando assim vínhamos, acenaram-nos que tornássemos (parágrafo 31).

Observe-se que o Deslocamento 2 é interrompido por uma outra *performance*, que faz dele um espaço tópico e impede que se chegue ao *estado final*, que seria a permanência do mancebo degredado no espaço dos índios.

Assim, tem-se, intercalado ao Deslocamento 2.a, um outro deslocamento, qual seja:

Deslocamento 1.b:

Tornámos [...] ;

Performance principal:

[...] e eles mandaram o degredado e não quiseram que ficasse lá com eles. Este levava uma bacia e duas ou três carapuças vermelhas para lá as dar ao senhor, se o lá houvesse. Não cuidaram de lhe tirar coisa alguma, antes o mandaram com tudo. Mas então Bartolomeu Dias o fez outra vez tornar, ordenando que lhes desse aquilo. E ele tornou e o deu, à vista de nós [...] (parágrafo 31).

Deslocamento 2.b:

Logo voltou e nós trouxemo-lo. (parágrafo 31).

Essa *performance* que interrompe o Deslocamento 2.a, da *performance* anterior, subverte a direção do fluxo do deslocamento espacial em curso, fazendo com que os portugueses, que voltavam à nau, retornem a terra (“*quando assim vínhamos [...] tornamos*”), o que representa uma situação de não-conformidade entre os actantes e de desestabilização do poder dos portugueses, visto que tal subversão, diferentemente daquela em que os índios são levados à nau por deliberação daqueles, agora se dá por deliberação destes (“*acenaram-nos que tornássemos*”).

Por parte dos portugueses, Bartolomeu Dias instala uma terceira *performance*, na tentativa de recuperar o poder, realizando-a subsequente-

mente à *performance* principal do Deslocamento 1.b, intercalando-se a ele. Essa terceira *performance* consiste em presentear os índios, ação anteriormente malograda, reforçada agora pela presença e pela assistência dos membros da esquadra:

Deslocamento 1.c:

[...] Mas então Bartolomeu Dias o fez outra vez tornar, ordenando que lhes desse aquilo. (parágrafo 31).

Performance principal:

E ele tornou e o deu, à vista de nós [...] (parágrafo 31).

Deslocamento 2.c:

Logo voltou [...] (parágrafo 31).

Observe-se que o ato contínuo “*e nós trouxemo-lo*” diz respeito ao Deslocamento 2.b da *performance* anterior, daí dizermos, no princípio da análise desse parágrafo, que os deslocamentos encontram-se interseccionados.

Os parágrafos seguintes são todos iniciados por marcadores temporais (em maior número) e espaciais, marcando uma sequência bastante definida das ações na linha temporal. Note-se:

À tarde saiu o Capitão-mor em seu batel com todos nós outros e com os outros capitães das naus em seus batéis a folgar pela baía, [...] Então volvemo-nos às naus, já bem de noite. (parágrafo 33);

Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o Capitão de ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu [...] (parágrafo 34);

Ali era com o Capitão a bandeira de Cristo, [...] (parágrafo 35);
Acabada a missa, desvestiu-se o padre [...] E pregou uma solene e proveitosa pregação [...] (parágrafo 36);

Enquanto estivermos à missa e à pregação, seria na praia outra tanta gente [...] E, depois de acabada a missa, [...] levantaram-se muitos deles [...] (parágrafo 37);

Acabada a pregação, voltou o Capitão, com todos nós, para os batéis, [...] (parágrafo 38) (grifamos).

Enquanto os marcadores temporais asseguram a ordem na sucessão dos fatos tanto para o sujeito-destinatário, quanto para o sujeito-destinador (Caminha parece usar esse recurso da sequência temporal para não se perder entre os fatos), a figurativização do espaço produz um movimento regular e cadenciado entre *estar* na nova terra e *estar* nas naus (“*pela baía*” / “*às naus*” / “*naquele ilhéu*”, “*na praia*”/ “*para os batéis*”), que por sua vez representa com bastante propriedade a natureza do contato inicial, a que chamamos impropriamente de “reconhecimento”, pois, no caso, predomina o “estranhamento”.

Tal relação com o espaço se apresenta bastante diferente da situação que se passaria depois (a posse do território), em que os portugueses passam a *estar* definitivamente na nova terra, e as naus, que antes representavam seu próprio território deslocado, limitam-se à função de transporte. Os deslocamentos passam a se dar dentro da nova terra, de modo que, nos movimentos internos de ocupação e desbravamento, redelineie-se o espaço tópico e suas partes (espaço heterotópico, paratópico e utópico).

A espacialização sobrepõe-se à temporalização nos parágrafos seguintes da *Carta*, sofrendo uma redução de foco, ou seja, o espaço tópico limita-se às embarcações portuguesas (território micro-representado), bem como os deslocamentos se operam nesse perímetro:

E tanto que comemos, vieram logo todos os capitães a esta nau, por ordem do Capitão-mor, com os quais ele se apartou, e eu na companhia. E perguntou a todos se nos parecia bem mandar a nova do achamento [...] (parágrafo 44).

A movimentação espacial dos capitães à nau capitânia, e o isolamento deles dentro dela própria figurativizam a redução do espaço tópico ao “território português” (naus), assim como representam a hierarquia social e a espacialização como forma de distinção de classes. A nau capitânia é o centro do poder, enquanto a redução espacial resultante da reunião entre alguns membros da esquadra é a representação da restrição, às mãos de poucos (a nobreza, os privilegiados social e politicamente) das tomadas de decisões, que podem ir da simples decisão por enviar uma carta à formulação de regras sociais e leis.

Outras representações por deslocamentos espaciais se fazem, por meio de desembregens internas. Trata-se da discussão entre os capitães sobre a conveniência ou não de enviar dois índios à presença do rei para prestar informações sobre a nova terra, visto ser essa prática já recorrente em situações anteriores de contato:

[...] perguntou mais se lhes parecia bem tomar aqui por força um par destes homens para os mandar a Vossa Alteza, deixando aqui por eles outros dois destes degredados. (parágrafo 45).

As escolhas semânticas da formulação da proposta de deixar dois degredados em troca de dois índios (“*destes homens*”) tomados “*por força*” representam, na enunciação, a completa assimetria de valores e de poder entre os portugueses e os habitantes da nova terra. A expressão “destes homens” guarda a atenuante de, nesse primeiro momento de contato, ainda não se ter um designativo para os “índios” (como se fez depois), sem, contudo, deixar de carregar um efeito de sentido de depreciação, produzido pelo pronome demonstrativo “estes”.

O deslocamento espacial aventado (“*os mandar [...] deixando aqui por eles outros dois*”) propõe uma falsa permuta, que *parece ser*, mas não *é*, pois a permuta pressupõe uma reciprocidade, onde dois habitantes pertencentes ao espaço da nova terra vão para Portugal, enquanto dois habitantes do

espaço Portugal vão para a nova terra. Ocorre, entretanto, que os dois degradados, por sua condição, não pertencem mais ao espaço de Portugal, pertencem a um não-espaço português, que pode ser, inclusive, a nova terra. Tem-se, então, uma assimetria de valor para os sujeitos em relação aos elementos que se propõe que sejam deslocados, visto que, de um lado, Portugal não procede a *doação* alguma, já que o objeto-valor que ele propõe ao destinatário não lhe pertence nem para ele tem valor, ao mesmo tempo em que, enquanto destinador, Portugal se *apropria* de dois elementos pertencentes ao espaço do destinatário, o qual sofre, por isso, uma *espoliação*. Interessante é observar que o destinador não pode avaliar os valores investidos pelo destinatário no objeto-valor espoliado, devido às circunstâncias da *espoliação* “*por força*” e sem conhecimento dos códigos culturais do destinatário:

[...] carapuças vermelhas para lá as dar ao senhor, se lá houvesse [...] (parágrafo 31);

Esse que o agasalhou era já de idade, e andava por louçainha todo cheio de penas pegadas pelo corpo, que parecia asseado como S.Sebastião. Outros traziam carapuças de penas amarelas; outros de vermelhas; e outros de verdes. E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; [...] (parágrafo 32);

Andava aí um que falava muito aos outros que se afastassem, mas não que a mim me parecesse que lhe tinham acatamento ou medo. Este que os assim andava afastando trazia seus arcos e setas, e andava tinto de tintura vermelha pelos peitos, espáduas, quadris, coxas, e pernas até baixo, mas os vazios com a barriga e o estômago eram de sua própria cor.(...) (parágrafo 40) (grifamos).

O reconhecimento

O espaço do índio é explorado (no sentido de reconhecimento) pouco a pouco, por meio de um movimento contínuo de idas e vindas,

de modo que o deslocamento ocorra sempre no sentido dos portugueses em direção aos índios. O reconhecimento é gradual, o que lhe imprime um sentido de cautela, fato bastante comum em situações de abordagens iniciais, sobretudo entre sujeitos de culturas tão díspares:

1º movimento:

À tarde saiu o Capitão-mor em seu batel com todos nós [...] a folgar pela baía, em frente à praia [...] saiu em um ilhéu grande, que na baía está [...] Então volvemos-nos às naus, já bem de noite (parágrafo 33);

2º movimento:

Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o Capitão de ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu [...] (parágrafo 34); Enquanto estivemos à missa e à pregação, seria na praia outra tanta gente [...] (parágrafo 37); Acabada a pregação, voltou o Capitão, com todos nós, para os batéis [...] (parágrafo 38);

3º movimento: Deslocamento em paralelo, figurativizando o tato da abordagem:

4º movimento:

[...] disse o capitão que fôssemos nos batéis em terra e ver-se-ia bem como era o rio [...] (parágrafo 48) Andámos por aí vendo a ribeira, a qual é de muita água e muito boa (parágrafo 60).

Durante esse movimento, que descreve um deslocamento dos portugueses em direção ao espaço dos índios, ocorre, intercalado, um deslocamento em paralelo, a título de sondagem:

E então o Capitão passou o rio com todos nós outros, e fomos pela praia de longo, indo os batéis, assim, rente da terra. Fomos até uma lagoa grande de água doce, que está junto com a praia[...] (parágrafo 63); E assim nos tornamos às naus, já quase noite, a dormir (parágrafo 70);

5º movimento:

À segunda-feira, depois de comer, saímos todos em terra a tomar água. Ali vieram muitos [...] (parágrafo 71);
Neste dia os vimos mais de perto e mais à nossa vontade [...] (parágrafo 72).

Ocorre, também neste movimento, outro deslocamento intercalado, de penetração no espaço do índio, em direção ao interior da nova terra, em busca de conhecimento de seu *modus vivendi*. Esse deslocamento inaugura a movimentação dentro do próprio espaço do índio, a qual, embora tenha o mesmo sentido (do português em direção ao índio), não parte do espaço do sujeito observador (o português), mas sim do espaço observado:

E o Capitão mandou àquele degredado Afonso Ribeiro e a outros dois degredados, que fossem lá andar entre eles [...] (parágrafo 76);
Foram-se lá todos, e andaram entre eles. E, segundo eles diziam, foram bem uma légua e meia a uma povoação, em que haveria nove ou dez casas, as quais eram tão comprida, cada uma, como esta nau capitaina (parágrafo 77);
Diziam que em cada casa se recolhiam trinta ou quarenta pessoas [...] (parágrafo 78);
Resgataram lá por cascavéis e por outras coisinhas de pouco valor [...] papagaios [...] (parágrafo 79);
E com isto vieram; e nós tornámo-nos às naus (parágrafo 80).

6º movimento:

À terça-feira [...] fomos em terra dar guarda de lenha e lavar roupa. (parágrafo 81);
Estavam na praia, quando chegamos [...] (parágrafo 82);
Enquanto cortávamos a lenha, faziam dois carpinteiros uma grande Cruz [...] (parágrafo 83);
Muitos deles vinham ali estar com os carpinteiros [...] (parágrafo 84);
Era já a conversação deles connosco tanta que quase nos estorvavam no que havíamos de fazer (parágrafo 85).

A constância do deslocamento dos portugueses em direção aos índios, a reiteração das idas ao espaço deles, foi, ao mesmo tempo, conotando e despertando confiança, de modo a facilitar gradualmente o contato e, conseqüentemente, a oportunidade de observação. Também nesse deslocamento ocorre uma movimentação interna, dos portugueses, no espaço do índio, dando sequência ao programa de contato e de reconhecimento:

O Capitão mandou a dois degredados e a Diogo Dias que fossem lá à aldeia (e a outras, se houvessem novas delas) [...] (parágrafo 86).

A repetição contínua e constante da ocupação temporária e pontual proporcionada pelas idas à nova terra mesclou os dois deslocamentos (o externo, da ida dos portugueses das naus a terra; e o interno, da penetração dos portugueses dentro do espaço do índio), de modo a sobrepô-los, descrevendo um único deslocamento:

Enquanto andávamos nessa mata a cortar lenha,[...] (parágrafo 87),

ou seja, o deslocamento inicial de ida com a finalidade de cortar lenha pressupôs a penetração na mata. As ações de reconhecimento, geralmente deliberadas

O Capitão mandou a dois degredados e a Diogo Dias que fosse lá à aldeia [...], muitas vezes foram realizadas durante o desempenho de atividades triviais, como o corte de lenha:

Enquanto andávamos nessa mata a cortar lenha, atravessavam alguns papagaios por essas árvores, deles verdes e outros pardos, grandes e pequenos, de maneira que me parece haverá muitos nesta terra [...] pombas seixas, e pareceram-me bastante maiores que as de Portugal.

Alguns diziam que viram rolas [...] Mas, segundo os arvoredos são mui muitos e grandes, e de infindas maneiras, não duvido que por esse sertão haja muitas aves! (parágrafo 87);

Cerca da noite nos volvemos para as naus com nossa lenha (parágrafo 88).

7º movimento:

À quarta-feira não fomos em terra, porque o Capitão andou todo o dia no navio dos mantimentos a despejá-lo e a fazer levar às naus isso que cada uma podia levar (parágrafo 90).

O sétimo movimento é um “não-deslocamento” em relação à nova terra, pois consiste num deslocamento interno no espaço português (endodeslocamento), fazendo, deste, um espaço *paratópico* (espaço de aquisição de *competência*, armazenamento de mantimentos) em relação a dois novos programas futuros: a continuação da viagem de Caminha para as Índias e o retorno de uma das naus a Portugal com as notícias da nova terra.

8º movimento:

À quinta-feira, derradeiro de Abril, comemos logo, quase pela manhã, e fomos em terra por mais lenha e água (parágrafo 94).

A confiança e entrosamento graduais se manifestam pelo número de índios que afluem à praia a essa altura da linha da sequência temporal (quinta-feira):

[...] E parece-me que viriam, este dia, à praia quatrocentos ou quatrocentos e cinquenta (parágrafo 97).

As expedições internas aumentam a duratividade do contato e criam condições de convivência. As observações de Caminha denotam a eficácia das situações cotidianas para a intensificação do contato, para o reconhecimento e a conseqüente geração de confiança. O contato pressupõe uma categoria temporal pontual, a qual, por reiteração do próprio contato, estende-se, produzindo a convivência:

Andavam já mais mansos e seguros entre nós, do que nós andávamos entre eles (parágrafo 100).

O contato estreito (“*andavam entre nós*”) começa a figurativizar a convivência.

O oitavo movimento é também um deslocamento que se estende à interiorização,

Foi o Capitão com alguns de nós um pedaço por este arvoredo até uma ribeira grande e de muita água que a nosso parecer, era esta mesma, que vem ter à praia, e em que nós tomamos água (parágrafo 101),

intensificando o conhecimento:

Ali ficamos um pedaço [...] entre esse arvoredo, que é tanto, tamanho, tão basto e de tantas prumagens, que homem as não pode contar. Há entre ele muitas palmas, de que colhemos muitos e bons palmitos (parágrafo 102).

A figura do conhecimento começa a se delinear por meio da descrição que Caminha faz do espaço, após ocupá-lo por um determinado período de tempo, situação que proporcionou o próprio conhecimento. Interessante é notar que ele utiliza a palavra “pedaço” de maneira ambígua, de modo a que possa indicar, indeterminadamente, um espaço dentro do próprio espaço (“*Foi o Capitão com alguns de nós um pedaço por este arvoredo*”) e um espaço dentro do tempo (“*Ficamos um pedaço*”).

No deslocamento de retorno da interiorização, os portugueses se detêm, ainda, no espaço de convivência, ou seja, no espaço partilhado com os índios, onde já haviam depositado um objeto, a cruz, que passou a simbolizar, além de a fé cristã, a ocupação espacial e o poder:

Quando saímos do batel, disse o Capitão que seria bom irmos direitos à Cruz, que estava encostada numa árvore, junto com o rio, para se erguer amanhã, que é sexta-feira, e que nos puséssemos todos em joe-

lhos e a beijássemos, para eles verem o acatamento que he tínhamos. E assim fizemos. A esses dez ou doze que aí estavam acenaram-lhe que fizessem assim, e foram logo todos beijá-la. (parágrafo 103).

O contato, gradualmente, se estreita:

Neste dia, enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus. (parágrafo 108).

O deslocamento dos portugueses para as naus descreve, além do retorno da ida deles à nova terra, um deslocamento de ida dos índios em direção ao espaço português.

Porém não trouxemos esta noute às naus, senão quatro ou cinco... também por pajem. (parágrafo 109).

Malgrado os indígenas tenham sido bem tratados,

[...] e foram esta noute mui bem agasalhados, assim de vianda, como de cama, de colchões e lençóis [...] para os mais amansar (parágrafo 110),

as condições de contato foram outras, sem empenho de comunicação ou entendimento, com a clara intenção, por parte dos portugueses, de usufruírem de sua força de trabalho (*“por pajem”*) e de garantirem sua relação de poder (*“para os mais amansar”*).

9º movimento: Os portugueses vão pela última vez em terra:

E hoje, que é sexta-feira, primeiro dia de Maio, pela manhã, saímos em terra, com nossa bandeira [...] (parágrafo 111).

Portando um símbolo de poder (*“nossa bandeira”*) no percurso e na chegada, o que já diferencia, de antemão, esse movimento, realizam, du-

rante a presença no espaço do outro (o dos índios), dois deslocamentos espaciais diferenciados, pois um não tem um significado simbólico e o outro sim.

O primeiro deles é o deslocamento que fazem “contra o Sul”, com o propósito de encontrarem um lugar adequado para fixar a cruz:

[...] e fomos desembarcar acima do rio contra o Sul, onde nos pareceu que seria melhor chantar a Cruz, para melhor ser vista. Ali assinalou o Capitão o lugar, onde fizessem a cova para a chantar. (parágrafo 111).

Note-se que tal deslocamento, um dos últimos realizados no espaço da nova terra, já não possui os propósitos de reconhecimento e contato, demonstrando, pela atitude de escolha de um local apropriado para a fixação da cruz, um mínimo grau de familiaridade e conhecimento. Além disso, ao se aumentar a duratividade de permanência no espaço, vai-se marcando a situação de posse.

O segundo deles é o deslocamento que fazem para trazer a cruz até o local escolhido, em maneira de “procissão”:

Enquanto a ficaram fazendo [a cova], ele com todos nós outros fomos pela Cruz abaixo do rio, onde ela estava. Dali a trouxemos com esses religiosos e sacerdotes diante cantando, em maneira de procissão. (parágrafo 112).

A procissão é uma forma de deslocamento espacial bastante significativa, na medida em que encerra um ritual. Além disso, a condição de significação desse ritual é o deslocamento espacial. Sem ele, não há procissão. É como o calvário de Cristo: o deslocamento (e suas interrupções) figurativizam o sofrimento e seus episódios. Analogamente, o deslocamento espacial da cruz “*em maneira de procissão*”, “*com esses religiosos e sacerdotes diante cantando*”, imprimem um sentido especial ao objeto deslocado, a cruz, atribuindo-lhe um significado solene e sagrado. Ainda que os silvícolas não tivessem os elementos necessários para depreender e produzir os sentidos imanentes ao ato, participaram do cortejo,

Eram já aí alguns deles, obra de setenta ou oitenta; e, quando nos viram assim vir, alguns se foram meter debaixo dela, para nos ajudar (parágrafo 113),

como participaram, todo o tempo, de outras atividades:

Acarretavam dessa lenha, quanta podiam, com mui boa vontade, e levavam-na aos batéis (parágrafo 99);
Entravam pela beira do mar para os batéis, até que mais não podiam; traziam cabços de água, e tomavam alguns barris que nós levávamos: enchiam-nos de água e traziam-nos aos batéis (parágrafo 27).

A permanência na nova terra decorrente desse último movimento (9º) apresentou, além dos deslocamentos diferenciados acima, um preenchimento do espaço fortemente marcado pela simbolização de ocupação:

Chantada a Cruz, com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiramente lhe pregaram, armaram altar ao pé dela. Ali disse missa o Pe. Fr. Henrique, a qual foi cantada e oficiada por esses já ditos. Ali estiveram connosco a ela obra de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelhos, assim como nós. (parágrafo 114).

“*A cruz*” e o “*altar ao pé*” dela representam a instituição Igreja Católica, “*as armas e a divisa*” de Sua Alteza representam a Monarquia, enquanto a celebração da missa homologa, por meio das etapas de seu ritual, sobretudo de representação espacial, a situação de domínio sobre os índios e, consequentemente, sobre seu espaço.

E quando veio o Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram connosco e alçaram as mãos, ficando assim, até ser acabado; e então tornaram-se a assentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós estávamos com as mãos levantadas, e em tal maneira sossegados, que, certifico a Vossa Alteza nos fez muita devoção. (parágrafo 115).

A figurativização da dominação, nesse episódio, consiste na imitação, por parte dos índios, dos movimentos ritualísticos da celebração da missa, assim como seu estado de alma “*e em tal maneira sossegados*” expressam sua total passividade.

Um dos índios, porém, segundo a interpretação de Caminha, extrapola a condição passiva, buscando produzir sentido à espacialização e ao ritual construídos, como também procurando a adesão ativa de seus iguais:

[...] Um deles, homem de cinquenta ou cinquenta e cinco anos, continuou ali com aqueles que ficaram. Esse, estando nós assim, ajuntava estes, que ali ficaram, e ainda chamava outros. E andando assim entre eles falando, lhes acenou com o dedo para o altar e depois apontou o dedo para o Céu, como se lhes dissesse alguma coisa de bem; e nós assim o tomamos. (parágrafo 117).

A disparidade contraditória entre os dois grupos de atores (portugueses e índios), no mesmo espaço, parece arrefecer-se.

Em termos de espacialização, os portugueses, por meio da disposição dos objetos (“*a cruz, o altar, as armas e a divisa do rei*”) no espaço e a celebração da missa, transformam um *não-lugar* em *lugar*, na medida em que este passa a ser um espaço *que significa* para eles. Tal *significação* é dada pela organização hierárquica dos objetos nesse espaço, bem como pelas *performances* circunscritas aos seus limites. A história depois nos contaria todas as outras recategorizações que o espaço da nova terra sofreu, por parte dos portugueses, para se transformar no lugar a que chamaram Brasil.

Partindo da nomeação de “*Ilha da Vera Cruz*”, nome constante já na datação e localização d*A Carta de Caminha*, “*Deste Porto Seguro, da vossa Ilha da Vera Cruz, hoje, sexta-feira, primeiro dia de Maio de 1500.*”, posteriormente passando a ter outro nome, *Terra de Santa Cruz*, o nome *Brasil* estabilizou-se a partir da categorização metonímica, realizada pelos portugueses, de um elemento constante naquele espaço: a grande quantidade de madeira cujo cerne possui uma cor avermelhada (Cf. FERREIRA, 1957, p. 195, “*Brasil, s. m. [...] (ant.) côr encarnada com que se enfeitavam as senhoras; [...]*”). A despeito da estabilização da nomeação, contudo, a categorização sofreu e

sofre, pelas suas próprias condições paradigmáticas, diversas transformações (nova terra, colônia, país subdesenvolvido, país de terceiro mundo, país em desenvolvimento).

Retomando-se o 9º movimento:

Acabada a missa [...] o padre [...] nos pregou do Evangelho [...] (parágrafo 118);

[...] era já bem uma hora depois do meio-dia – viemos a comer às naus, trazendo o Capitão consigo aquele mesmo que fez aos outros aquela mostrança para o altar e para o Céu e um seu irmão com ele. Fez-lhe muita honra e deu-lhe uma camisa mourisca e ao outro uma camisa destouras (parágrafo 120).

O deslocamento espacial de retorno às naus, como em outros anteriores, descreve dois movimentos de sentidos distintos para seus atores também distintos: um, em que os portugueses partem da nova terra (espaço do outro) em direção às naus (seu próprio espaço), caracterizando o retorno; outro, dos índios partindo da nova terra (seu próprio espaço) em direção às naus (espaço do outro).

Dessa feita, entretanto, a estada dos índios nas naus serviu para uma terceira função, além das outras duas anteriores (contato/reconhecimento). Eles foram trazidos para serem destinatários de modalizações dos sujeitos destinadores, os portugueses, com o intuito de solidificarem as relações pacíficas e amigáveis, tão propícias aos projetos de dominação:

Fez-lhe muita honra e deu-lhe uma camisa mourisca e ao outro uma camisa destouras. (parágrafo 120).

Não obstante tivessem também sofrido modalizações da mesma espécie na primeira estada,

[...] Afonso Lopes [...] Trouxe-os logo, já de noite, ao Capitão, em cuja nau foram recebidos com muito prazer e festa (parágrafo 16),

como também na segunda,

[...] e foram esta noute mui bem agasalhados, assim de vianda, como de cama, de colchões e lençóis, para os mais amansar (parágrafo 110),

a terceira estada parece ter sido programada exclusivamente para as modalidades: primeiramente, por não ter havido, paralelamente, programas de contato e de reconhecimento, tampouco de uso da força de trabalho, e, sobretudo, porque os dois homens escolhidos para serem levados às naus foram *“aquele mesmo que fez aos outros aquela mostrança para o altar e para o Céu e um seu irmão com ele.”*, sendo que o primeiro demonstrou ter, além de uma certa ascendência sobre os demais, boa vontade em decodificar os sentidos do código cultural alheio, o que constitui um grande passo em direção à internalização dos valores do grupo em contato, internalização essa tão preciosa a quem tenciona desenvolver uma relação de dominação. O segundo homem, seu irmão, obviamente foi escolhido por pressupor-se que, pelo parentesco, ele fosse dotado da mesma disposição em relação ao contato intercultural, e também que, sendo ele modalizado para ser dominado, constituiria um reforço ao processo de modalização de seu irmão e vice-versa.

O critério de escolha desses dois índios pelos portugueses, que não atendeu, como na primeira vez, a atributos e qualidades físicas (*“tomou dois aqueles homens, mancebos e de bons corpos”*), mas sim a atributos e qualidades intelectuais e ao *status* social, denota claramente a mentalidade de uma formação social hierarquizada, que valoriza as situações privilegiadas e cultiva as negociações de poder. Em outro trecho de *A Carta*, já teria sido citado esse interesse em destinar todas as modalidades, prioritariamente, aos representantes do poder:

[...] eles mandaram o degredado e não quiseram que ficasse lá com eles. Este levava uma bacia pequena e duas ou três carapuças vermelhas para lá as dar ao senhor, se o lá houvesse. (parágrafo 31) (grifamos).

A observação detalhada da movimentação dos actantes dentro do espaço nos leva a apreender as seguintes relações:

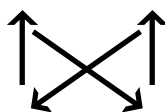
NAUS OU NOVA TERRA

NAUS OU NOVA TERRA
“VISITADA”

Espaço Homogêneo
Unidade

Espaço Heterogêneo
Pluralidade

contínuo descontínuo



não-descontínuo não-contínuo
Totalidade Disparidade

Espaço Globalizante

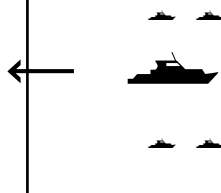
Espaço Fragmentante

NAUS E NOVA TERRA

LOCAL ONDE FOI REZADA
A MISSA

Pode-se, ainda, ter uma visualização dos quatro deslocamentos principais a partir dos seguintes esquemas:

NOVA TERRA | CARAVELAS



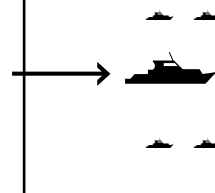
1) Os portugueses vão à nova terra

exodeslocamento

Elementos deixam seu espaço para ocupar o espaço dos outros

(repetem-se várias vezes na narrativa)

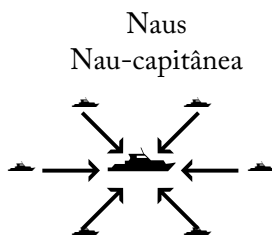
NOVA TERRA | CARAVELAS



2) Os índios vão à nau capitânia

exodeslocamento

Elementos deixam seu espaço para ocupar o espaço dos outros

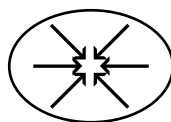


3) Os capitães vão à nau-capitânea.

Endodeslocamento

Elementos deslocam-se dentro de seu próprio macro espaço, segmentando-o, sem extrapolar seus limites.

Nau-capitânea

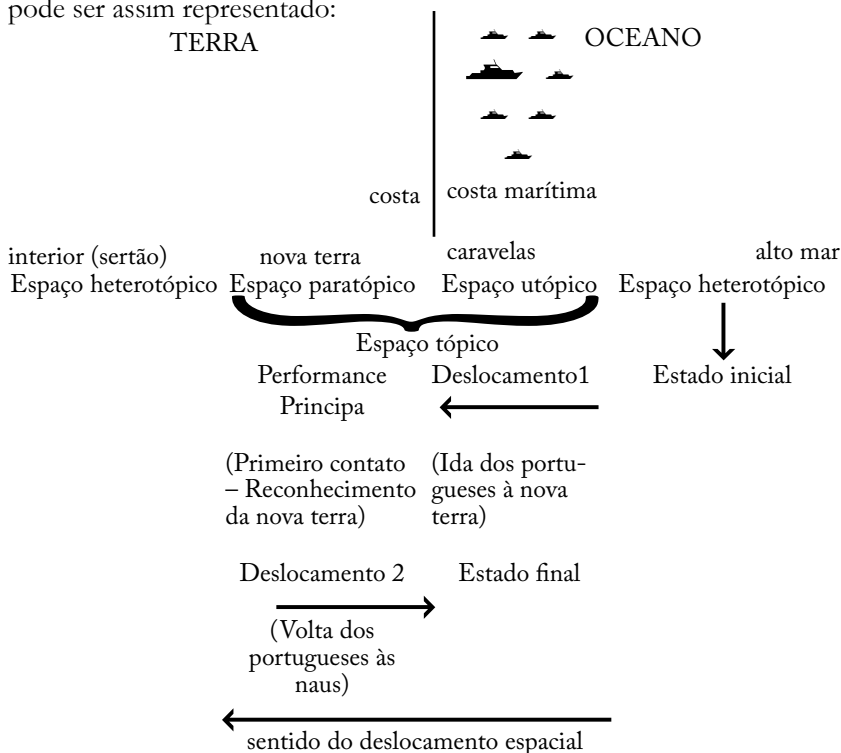


4) O capitão-mor aparta-se na companhia dos outros capitães e de Caminha para deliberar sobre o envio da nova do achamento ao rei.

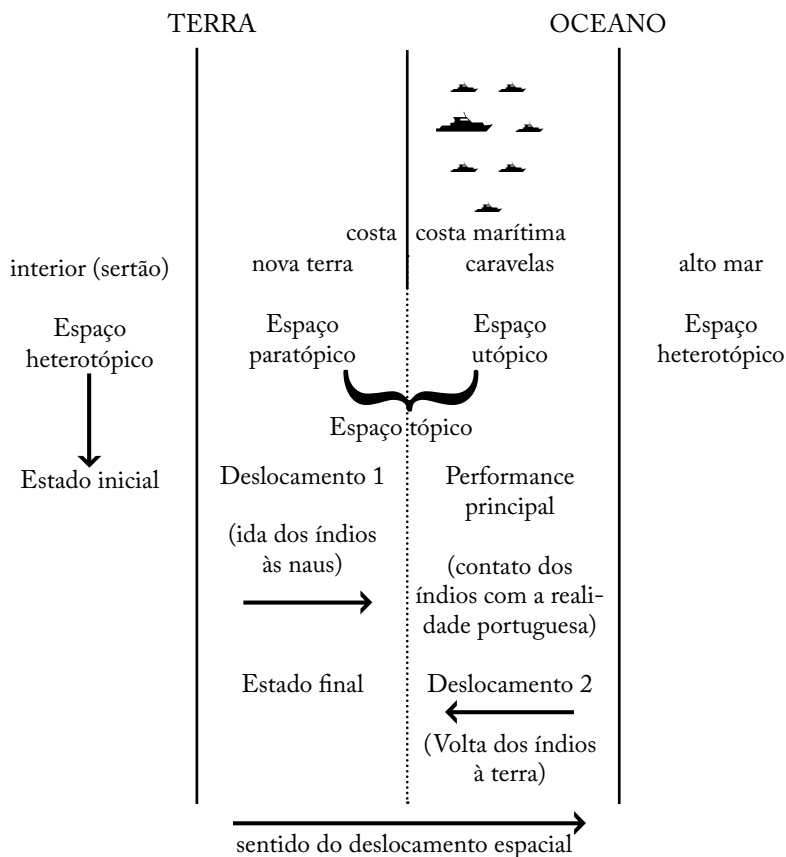
Endodeslocamento

Elementos deslocam-se dentro de um micro-espaço já delimitado, re-segmentando-o.

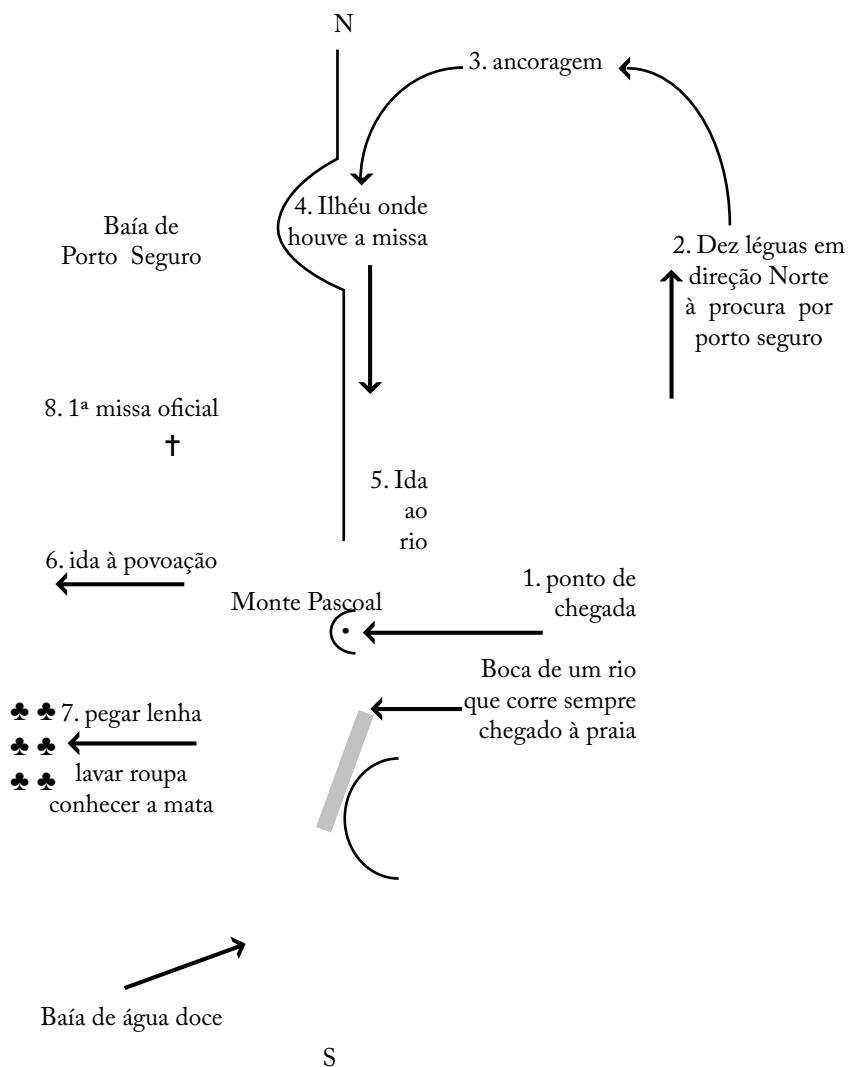
O primeiro deslocamento, dos portugueses em direção à nova terra, pode ser assim representado:



O segundo deslocamento, dos índios em direção às naus, pode ser representado da seguinte forma:



Existem, ainda, os movimentos embutidos nos vários deslocamentos que os portugueses fizeram à nova terra, de maneira fragmentada, em etapas, que podem, numa versão totalizante, ser assim representados:



Os movimentos sucessivos de idas e vindas, na linha temporal, desse primeiro contato entre portugueses e índios, trouxeram, como as marés, elementos importantes para a construção da imagem do índio. Têm-se algumas isotopias muito bem marcadas na carta em que cunharam, definitivamente, o discurso sobre o índio. São elas: a da humildade e submissão,

e da inferioridade e subserviência. Os termos dessas isotopias se entrecruzam na superfície do discurso, manifestando-se subliminarmente aos enquadramentos que Caminha faz das situações de contato.

Uma sequência bastante clara dos termos deixa-se entrever na avaliação que Caminha faz da evolução do contato, já citada no capítulo anterior:

1)

Bastará dizer-vos que até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam, como pardais, do cevadoiro [...] (parágrafo 65).

A comparação dos índios às aves lhes atribui uma condição não humana, ou seja, animalizada, enquanto a comparação da aproximação e recuo do “*cevadoiro*” figurativiza a suscetibilidade deles às manipulações (apresentação do novo, oferta de presentes), quando se aproximam, e a irracionalidade com que interagem aos estímulos de aproximação.

Interessante é notar que as figuras que Caminha utiliza para avaliar o estágio de contato (pardais no cevadoiro) realizam uma movimentação espacial, a qual, por sua vez, figurativiza o grau de aproximação e confiança dos índios. O “*cevadoiro*” é um espaço de *manipulação por tentação*, em que o destinador oferece um objeto-valor (alimento) ao destinatário, com o objetivo de mantê-lo dentro de seu domínio espacial, e de desenvolver nele o sentimento de *confiança*. Tal sentimento caracteriza-se por uma evolução produzida pela reiteração de contato na linha temporal, que resulta numa duratividade temporal. Tem-se, assim, na figura empregada por Caminha, elementos espaço-temporais: “*pardais no cevadoiro*” significa a permanência dos índios (confiantes) no mesmo espaço em que se encontram os portugueses; “*esquivavam do cevadoiro*” significa o afastamento dos índios do espaço em que se encontram os portugueses, por “*desconfiança*”, o que demonstra a necessidade de mais tempo de contato.

2)

Os outros dois, que o Capitão teve nas naus, a que deu o que já disse, nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva (parágrafo 67).

A “animalização” (“*bestial*”) do índio se entrecruza aqui com a ausência de regras sociais e morais, de educação

(Os outros dois, que o Capitão teve nas naus [...] nunca mais apareceram [...])

reiterada no texto pela isotopia da “selvageria”

(Andam nus [...] mostrar suas vergonhas[...] beijos de baixo furados [...] Deram-lhe ali de comer[...] se alguma coisa provaram, logo a lançavam fora[...] estiraram-se de costas na alcatifa, a dormir, sem buscarem maneira de encobrir suas vergonhas[...] andava por louçainha todo cheio de penas, pegadas pelo corpo[...] Outros traziam carapuças de penas[...]).

3)

Era já a conversação deles connosco tanta que quase nos estorvavam no que havíamos de fazer. (parágrafo 85).

Enquanto no primeiro item, dessa sequência, a situação de contato demonstra alternância entre demonstrações de confiança e de desconfiança por parte dos índios, a exemplificação acima demonstra uma estabilização dessa confiança. Considerando-se que a confiança resulta da reiteração de contato (permanência no mesmo espaço) na linha temporal (duratividade) e que o tempo decorrido entre o primeiro e o segundo episódios narrados não se apresenta como suficiente para a sua obtenção, pode-se atribuir aos índios, antes que confiança, *ingenuidade*. A observação do item a seguir pode complementar a análise.

4)

Andavam já mais mansos e seguros entre nós, do que nós andávamos entre eles. (parágrafo 100).

A mansidão e a segurança dos índios pressupõem a existência de confiança e, no caso de essa ser infundada, ingenuidade. Por oposição (e a comparação demonstra isso), os portugueses se colocam como descon-

fiados e maliciosos, na medida em que “*andam menos mansos e seguros entre os índios*”.

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença. (parágrafo 104).

Interessante é notar que o valor “confiança”, considerado *eufórico*, apesar de absolutamente convenientes às manipulações do programa de dominação, alcança uma conotação “*disfórica*” de “tolice”, ao ser interpretado por Caminha como decorrente de “ingenuidade”, sobretudo na comparação com os portugueses (parágrafo 100), em que Caminha não parece ter tido a intenção de depreciar a si e a seus iguais.

5)

Neste dia, enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus. (parágrafo 108).

O entrosamento chegou ao ápice: os índios “*andaram, dançaram e bailaram*” com os portugueses, entregando-se francamente a estar entre eles.

Se lhes homem acenava se queriam vir às naus, faziam-se logo prestes para isso, em tal maneira que se a gente todos quisera convidar, todos vieram. Porém não trouxemos esta noute às naus, senão quatro ou cinco [...] (parágrafo 109).

Por seu lado, segundo Caminha, os portugueses mantiveram uma distância equilibrada desde o princípio, controlável pela situação de domínio que prevaleceu a partir do primeiro contato. Os índios, por sua vez, completamente suscetíveis às manipulações, esquivaram-se, a princípio, por receio e dificuldade de compreensão; depois cederam às seduções e tentações. Ao tentar deixar claro o êxito de suas manipulações sobre os índios (“*são muito mais nossos amigos que nós seus.*”), Caminha deixa entrever

a reserva dos portugueses em relação a eles, e a clara intenção de dominação, que prescinde da amizade.

As modalizações que os índios sofreram por parte dos portugueses, quer pela *performance* destes (“*tudo se passa como eles querem, para os bem amansar.*”) quer pelas doações de objetos-valor, levaram-nos a *crer*, primeiro, naqueles objetos como valor; segundo, que os visitantes não eram perigosos. Os portugueses, por sua vez, não foram levados a *crer* como os índios, porque eram portadores de um conhecimento oriundo de sua experiência e de sua cultura, que os dotava de um *saber não poder crer* que os índios eram confiáveis em tão curto tempo de contato, reservando-se o direito de, antes, desenvolver um programa de veridicção. Os índios aderiram ao que se lhe apresentou como *verdade* (os portugueses não eram perigosos) por fé, simplesmente aderindo, salvo alguns “recuos” (“*se esquivavam como pardais do cevadoiro*”), caracterizados por Caminha como instintivos e não racionais, pois eram repentinos e instáveis. O comportamento racional pressupõe uma aproximação gradual, mais estável e linear.

O interesse pelo espaço, pela nova terra, é muito maior que por seus habitantes, levados em consideração apenas pelo fato de o estarem ocupando. Haja vista que, nos últimos parágrafos, Caminha entrega-se a descrever os atributos da nova terra, sem antes ter narrado como se deu o retorno dos últimos convidados a terra:

Esta terra, senhor, me parece [...] será tamanha [...] Tem, ao longo do mar, [...] grandes barreiras [...] De ponta a ponta, é tudo praia palma [...] (parágrafo 126);

Pelo sertão, me pareceu, vista do mar, muito grande [...] (parágrafo 127);

Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, [...] Porém a terra em si é de muito bons ares [...] (parágrafo 128);

Águas são muitas: infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. (parágrafo 129).

Nos quatro últimos parágrafos (126-129), em que Caminha se dedica a enumerar mais objetivamente as belezas e riquezas da nova terra, o

projeto de colonização se delineia por meio das avaliações que o escrivão faz das potencialidades e recursos do lugar para o empreendimento de programas de exploração futuros “[...] *querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo* [...]”.

No parágrafo seguinte, entretanto, ele atenua o aspecto perverso dos interesses econômicos emprestam ao projeto de colonização, enfocando o programa de cristianização dos indígenas como o principal.

Porém o melhor fruto, que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. (parágrafo 130).

Fica evidente, no entanto, que a representação que se faz do espaço, faz-se, ao mesmo tempo, do homem que o habita e vice-versa. O homem e o espaço se definem mutuamente. Todos os elementos que Caminha elencou como recursos e riquezas (“*grandes arvoredos, praia-palma, bons ares, águas infindas*”) foram encontrados no estado em que estão devido à maneira pela qual o homem que habita o espaço a que tais elementos pertencem se relaciona com eles. Em outras palavras, o espaço se encontra provido de tantos recursos naturais porque os índios o ocupam de modo a não interferir na existência e na quantidade de tais recursos, utilizando-se deles de modo a mantê-los intactos. Tal comportamento revela um sujeito desprovido de ambição, cuja relação com o meio-ambiente se restringe a manter sua subsistência. Dessa forma, definir o espaço é definir o homem.

Analogamente, ao se definir o homem, manifesta-se a identidade do espaço que ele habita. Observe-se o que Caminha teria dito antes, no parágrafo 107:

Eles não lavram, nem criam. Não há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outra alimária, que costumada seja ao viver dos homens. Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. E com isto andam tais e tão rijos. [...].

Ao enumerar as impressões que teve dos silvícolas, Caminha constrói, indiretamente, a representação do espaço que eles habitam. O fato de os índios não desenvolverem nenhuma atividade de subsistência, ocupando o solo, demonstra que este se encontra em estado de mata-virgem, ao mesmo tempo em que significa que o espaço provê, de alguma forma, a sobrevivência do grupo.

Essa mútua definição entre o espaço (nova terra) e o homem (índio) leva a um percurso de inferências que definem a imagem do índio como um ser em estado selvagem, pois *comem senão [do] que a terra e as árvores de si lançam*. Se “eles não lavram, nem criam”, poder-se-ia inferir que o solo do espaço em que habitam é árido e improdutivo. A descrição do espaço, contudo, de exuberância vegetal e grande quantidade de água descarta essa hipótese, além de adicionar à imagem do índio, um efeito de sentido de *incapacidade*, produzido pela avaliação que Caminha faz do potencial produtivo da nova terra: “querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo”.

A imagem do índio engendrou-se, assim, em paralelo à imagem que se produziu do espaço brasileiro desde o primeiro contato. Ao proceder à descrição da nova terra, Caminha criou uma imagem do ambiente e de seus habitantes a partir de um conjunto de significados produzidos a partir de seu ponto de vista.

Capítulo IV

A CONSTITUIÇÃO FIGURATIVA DO ESPAÇO BRASILEIRO

Embora o capítulo anterior tenha, também, sido dedicado ao estudo do espaço, o percurso da análise proposta abrangerá o exame das estratégias da enunciação na perspectiva da Semiótica, enfatizando os processos de figurativização espacial e privilegiando o estudo da imagem do Brasil enquanto espaço.

Ao chegarem ao Brasil, os europeus lançaram mão de categorias próprias para construir uma dada realidade a partir de um conjunto de imagens. Constituíram um “lugar comum” (no sentido de uma ideia pré-concebida), que manteve no anonimato elementos que eles, de forma arbitrária, deixaram de discretizar. Num movimento espectral, o espaço foi sendo convertido de lugar em território e de território em nação, sendo que cada categorização se estabeleceu em relação dialética entre si e com o mundo. De um lado, uma nação que chegava reproduzida e miniaturizada em três naus; de outro, uma formação social instalada em sua própria história, sua cultura, sua geografia, surpreendida por uma nova representação de mundo que se lhe descortinava e com o fato de, espantosamente, terem sido capazes de transformar seu lugar em outro lugar, ainda antes de terem transposto seus acidentes geográficos e de terem explorado seus recursos naturais.

Enquanto o intrincado quebra-cabeça do globo ganhava mais uma peça com o desenho de uma porção de terra além-mar, a organização social encontrada sobre ela insinuava-se como a peça de um outro jogo,

de maior complexidade: o jogo das representações. Estabelecida a reciprocidade de influências, restou ao colonizador lançar mão de seu poder econômico para, a partir da modificação do espaço alheio, procurar a manutenção e a hegemonia do seu. Nesse contexto e sob essa égide, surge o Brasil como espaço.

O sujeito da enunciação

Quando se admite, segundo a descrição de C. Lèvi-Strauss, que as sociedades humanas dividem seus universos semânticos em duas dimensões, a Cultura e a Natureza, sendo a primeira definida pelos conteúdos que elas assumem e onde se investem, e a segunda, por aqueles que elas rejeitam, encontramos na “*Carta de Caminha*” um exemplo bastante apropriado. Quando o antropólogo francês aborda o modelo dos valores individuais e surge a hipótese de que o indivíduo se define, de maneira análoga à sociedade, pela assunção de conteúdos em que ele se investe e que constituem sua personalidade, definindo-se igualmente, pela negação de outros conteúdos que ele rejeita, estabelece-se uma forte relação com o sujeito da “*Carta*”.

Quando os portugueses avistam terra, alguns componentes sensoriais são incorporados ao percurso perceptivo: primeiramente, o *continuum* que a ausência de terra representava no percurso da viagem, figurativizado pelo mar e o horizonte, foi interrompido pelos primeiros sinais de terra:

[...] segundo os pilotos diziam, topamos alguns sinais de terra, os quais eram muita quantidade de ervas compridas, a que os mareantes chamam botelho, assim como outras a que dão o nome de rabo-de-asno. E, quarta-feira seguinte, pela manhã topamos aves a que chamam fura-buxos. (parágrafo 6).

A apreensão dos objetos como significantes realiza-se pelo fato de o sujeito encontrar, neles, correspondência em seu código cultural. As escolhas semânticas do nível de superfície da linguagem, entretanto, revelam

a reserva e o cuidado que o sujeito tem ao lidar com tal correspondência. Ao enunciar:

[...] segundo os pilotos diziam, topamos alguns sinais de terra,

o sujeito não afirma discursivamente que eram sinais de terra, mas que diziam ser, nomeavam como tal; ao enunciar:

ervas compridas, a que os marcantes chamam botelho,

o sujeito não afirma discursivamente que eram botelho, mas que chamam, nomeiam como tal; ao enunciar:

[...] outras a que dão o nome de rabo-de-asno,

o sujeito não afirma discursivamente que eram rabo-de-asno, mas que dão o nome, nomeiam como tal. Os sinais de terra, porém, homologam-se como tais quando,

Neste dia, a horas de véspera, havemos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos:[...]. (parágrafo 7).

Na escolha semântica do nível de superfície deste trecho não ocorre o emprego de expressões de atenuação, as categorizações são enunciadas em expressões afirmativas, certamente acionadas pelo alargamento das informações sensoriais.

Ao categorizar os homens também não houve reservas nas atribuições semânticas, pois o sujeito já tem internalizados modelos, que são percursos de sentido que lhe permitem emitir juízos de categorizações e valores, é a codificação verbal de um outro código construído no interior da cultura. Tome-se, como exemplo, o conceito de nudez: como esse sentido é construído? Os componentes dos modelos já internalizados

interferem nas relações de significação, aproximando-as por convergência. Observe-se a descrição dos homens, seus predicativos:

Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. (parágrafo 11).

Ao nomear os órgãos genitais dos índios, o sujeito emprega um substantivo que se estabelece como um conceito estável. A nudez, como um semema, é polissêmica, ela pode ter diversos sentidos. Mas a nudez com a qual o sujeito depara não se opõe a “vestido, roupa”, pois ela não encerra o processo narrativo de “desvestir-se, tirar a roupa” que a antecederia, para surpresa do observador. A nudez do índio não corresponde nem se opõe a nenhum outro sentido que essa categorização poderia ter, como a nudez de Vênus, por exemplo, porque ela rompe com a rotina de representações do termo. Então o sujeito, mergulhado em seu código cultural, recorre aos simulacros que já tem internalizados e aplica a construção racional, convocando-se, por estar, por “ser” vestido, à oposição. A essa altura, ele tematiza o olhar e vai preenchendo, por hipóteses, todo o percurso de significação da nudez, estabelecendo, assim, uma convergência de significação entre nudez e vergonha.

As descrições baseadas na identificação das normas cuja transgressão, numa determinada colectividade, é motivo de vergonha, e aquelas cuja observância vem ditada pelo medo, podem proporcionar uma base útil para a classificação tipológica das culturas.

Podem variar consideravelmente as correlações entre estes dois tipos de regulamentação do comportamento do homem na colectividade. Todavia, a presença de ambos e a sua diferenciação são evidentemente indispensáveis para o mecanismo da cultura. (LOTMAN, 1981, p.238).

Ao tangenciar o conceito de vergonha, o sujeito põe em cena alguns conceitos fundamentais de sua cultura. Um deles, o do pecado original, que justifica, mais adiante, a construção de sentido do Brasil como um paraíso. O episódio bíblico estabelece a relação de sentido entre nudez e vergonha, pois narra que, antes de provarem o fruto da árvore do co-

nhecimento, Adão e Eva andavam nus e não tinham vergonha. Não ter vergonha era o paraíso.

Diz o Gênesis que, depois de ter sido criado, o homem é colocado no paraíso terreal, onde não precisa trabalhar, não sente dores, não morre, convive em harmonia com a natureza. É um estado natural. Depois de provar o fruto proibido, transita da natureza para a cultura. A marca do início da cultura é o aparecimento da vergonha, estado de alma específico do ser humano. (FIORIN, 2000, p.27).

Viver no paraíso era não estar sujeito às modalizações, aos estados de alma negativos, às paixões funestas. O conhecimento adquirido a partir da ingestão do fruto deu um novo sentido a tudo, instaurando as categorias negativas, “do Mal”, revelando, por oposição e retroativamente, todas as categorias positivas, “do Bem”, de que Adão e Eva desfrutavam.

Ao travar conhecimento com as coisas novas, negativas, Adão e Eva passaram também a conhecer todas as coisas positivas a que tinham acesso, mas não as reconheciam, não as conheciam como tal. Passaram a reconhecer, a conhecer, a partir do momento em que as coisas ruins, por oposição, estabeleceram os sentidos. O mundo sofreu um processo de categorização, pois tudo que se tinha antes eram sentidos não discretizados, naturalizados. Por isso se diz que Adão e Eva adquiriram o conhecimento, porque conhecer é depreender categorias.

Os percursos da apreensão

O homem europeu vai compondo, assim, um mundo novo para si mesmo. Considerando-se, contudo, que ele compõe esse mundo novo a partir de suas próprias categorias, o conceito de “novo” fica comprometido, visto que as categorias são conceitos previamente existentes e internalizados. O que se tem de novo, então, são os arranjos entre essas categorias, que resultam em produções de novos sentidos, em novos simulacros. Nessa medida, esse novo mundo vai sendo composto a partir

das relações de significação e oposição que o sujeito estabelece com seu próprio mundo. A identidade do espaço e das pessoas que o ocupam vai sendo construída em paralelo. Observe-se como se interpenetram o conceito do espaço como “paraíso” e a identidade de seus habitantes como “inocentes”. Primeiramente vamos observar a construção dessa identidade no fragmento já citado anteriormente:

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. (parágrafo 17).

O conceito de inocência é construído já no nível da superfície, com a aplicação direta do termo. O vocábulo “bom”, empregado para adjetivar “rostos” e “narizes”, assim como a expressão “bem feitos”, denota o conceito de “belo” do sujeito, oriundo de seus padrões estéticos, que, por sua vez, foram balizados durante o acúmulo de suas experiências sensoriais.

Outras passagens dão conta da construção isotópica de “inocência”:

Então estiraram-se de costas na alcatifa, a dormir, sem buscarem maneira de encobrir suas vergonhas... (parágrafo 24);
Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nós nenhuma vergonha. (parágrafo 29).

Ao enunciar, nesse último fragmento, que “não tinha nenhuma vergonha”, nota-se que os mecanismos sintáticos de que o sujeito se vale produzem um efeito de sentido de consequência: ocorre uma oração principal, “[...] e suas vergonhas (eram) tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras [...]”, seguida de uma oração subordinada adverbial consecutiva, “[...]”

que não tínhamos nós nenhuma vergonha.”, intercalada por uma oração subordinada substantiva completiva nominal, “[...] de as muito bem olharmos [...]”.

O conteúdo de consequência investido nesse procedimento sintático, por sua vez, resulta num efeito de sentido global em que o sujeito é o destinatário de duas manipulações: primeira, de ser levado a “*muito bem olhar*”; segunda, de ser levado a “não sentir vergonha”. Interessante é notar, porém, que ocorre um processo de translatividade, que consiste na capacidade que o sujeito tem de se auto-manipular, pois, segundo Greimas, para haver manipulação, o sujeito manipulador deve ser diferente do sujeito manipulado, contudo, haver sujeitos “diferentes” não significa haver dois sujeitos diferentes no texto, mas sim dois papéis diferentes, dois actantes diferentes sincretizados num mesmo ator.

Assim, na primeira manipulação, tem-se o sujeito destinador (o português enquanto ser social) que possui, na escala de valores de sua cultura, a ocultação, por meio de vestimentas, do que ele chama de “vergonhas”, ou seja, os órgãos genitais. O sujeito destinatário (o português como homem), por possuir os mesmos valores do sujeito destinador, é levado a “*muito bem olhar*”, impelido pela inversão do valor, provocada involuntariamente pela situação, em que lhe é exposto algo que deve ser costumeiramente ocultado. Tal inversão exacerba o impulso de olhar.

Na segunda manipulação, o sujeito destinador (o português como ser social) possui, como imagem das “vergonhas”, um modelo não “tão alto”, não “tão cerradinho” e não “tão limpo das cabeleiras”. Quando depara com essa outra “figurativização” das “vergonhas”, o sujeito destinatário (o português homem) é levado a neutralizar o sentido de vergonha, esvaziando seu efeito, sobretudo para atender o impulso de olhar mais “confortavelmente”.

As índias não poderiam ser consideradas destinadoras da manipulação porque elas não partilham os mesmos valores do destinatário por-

tuguês, o que faz com que, na primeira manipulação, elas não se estejam “exibindo”, por não possuírem o valor inverso da “ocultação” das partes genitais; e na segunda manipulação, elas não tenham consciência da existência de um “modelo” diferente de “cuidados e higiene” dos órgãos genitais.

Ainda outro exemplo contribui para as construções isotópicas de nudez/inocência/vergonha:

Também andavam, entre eles, quatro ou cinco mulheres moças, nuas como eles, que não pareciam mal. Entre elas andava uma com uma coxa, do joelho até ao quadril, e a nádega, toda tinta daquela tintura preta; e o resto, tudo da sua própria cor. Outra trazia ambos os joelhos, com as curvas assim tintas, e também os colos dos pés; e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que nisso não havia vergonha alguma. (parágrafo 56);

Também andava aí outra mulher moça, com um menino ou menina ao colo, atado com um pano (não sei de quê) aos peitos, de modo que apenas as perninhas lhe apareciam. Mas as pernas da mãe e o resto não traziam pano algum. (parágrafo 57).

A alusão ao “pano” contém mais de uma significação: ao empregar o verbo “atar”, o sujeito produz o sentido de finalidade de sustentação do pano; contudo, ao empregar o verbo “aparecer” (*“apenas as perninhas”*), constrói, por oposição, o sentido de ocultar partes do corpo, introduzido pela oração coordenada sindética adversativa: *“Mas as pernas da mãe e o resto não traziam pano algum.”*

O enunciado como um todo possui o implícito de que a exposição do corpo prescinde da existência do que o possa cobrir. Pode-se, ainda, inferir daí que os índios encontram-se em um estágio cultural capaz de produzir um tecido empregado para sustentação, por exemplo, entretanto não possuem em seu código, digamos, “moral” o sentido “nudez”, tampouco suas implicações como “inocência”, ou “vergonha”.

A descrição da presença de uma índia na missa exemplifica claramente a não-relação que o índio faz entre o pano e a função de cobrir o

corpo, assim como não produz sentido nessa função, visto que não possui as categorias que a homologam:

Entre todos estes que hoje vieram, não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e a quem deram um pano com que se cobrisse. Puseram-lhe a redor de si. Porém, ao assentar, não fazia grande memória de o estender bem, para se cobrir. Assim, Senhor, a inocência dessa gente é tal, que a Adão não seria maior, quanto a vergonha. (parágrafo 122).

Nesse fragmento reitera-se, ainda, a relação estabelecida entre os aborígenes e as figuras de Adão e Eva, que, por sua vez, evocam imediatamente a ideia de Paraíso, reforçada por outras isotopias como:

Esta terra, Senhor, me parece [...] De ponta a ponta, é tudo praia-palma, muito chã e muito formosa. (parágrafo 126);

[...] Águas são muitas: infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, (parágrafo 129);

[...] Eles não lavram nem criam. [...] Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores, de si lançam. E com isto andam tais e tão rijos e tão nédios [...] (parágrafo 107).

A apreensão do significado do espaço realiza um percurso sinuoso, que passa pela observação dos usos e costumes dos habitantes da terra, algumas vezes apreendidos a partir das impressões sensoriais do sujeito:

Ambos traziam os beijos de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros, de comprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo; e a parte que lhes fica entre beijo e os dentes é feita como roque de xadrez, ali encaixado de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer, ou no beber. (parágrafo 17).

A descrição que o sujeito faz dos adornos dos índios, antes de julgar seus valores estéticos, limita-se a avaliar as “sensações” que eles são capazes de despertar. As escolhas semânticas do enunciado respaldam a afirmação: *“jurados”, “comprimento”, “grossura”, “agudos”, “metem-nos”, “não molesta”, “não estorva”*.

Não é o que ocorre, por exemplo, quando o escrivão da esquadra descreve o Capitão, no célebre episódio analisado no capítulo anterior, quando aquele recebe dois índios em sua nau, num primeiro contato:

O Capitão, quando eles vieram, estava sentado em uma cadeira, bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço [...] (parágrafo 19).

Ao descrever o colar do capitão, o emprego do adjetivo “grande” não é suscitado por uma impressão sensorial ou estética, mas sim pelo significado, em relação à outra adjetivação “de ouro”, de valor monetário e, por extensão, poder.

O espaço brasileiro

Quando os descobridores chegam ao novo mundo, deparam com um lugar que deveria ganhar um sentido, para se transformar num espaço. Assim, os relatos de viajantes são um esforço de atribuição de sentido ao que parece sem sentido. O sentido dado estava conforme a tradição greco-romano-judaica de construção do espaço na confluência da imagem do paraíso terreal e do locus amoenus.

Já na Carta de Caminha (Cortesão, 1943, 199-241), o Brasil é visto como um éden, habitado por homens e mulheres nus. O fato de não terem vergonha da nudez indica que vivem num paraíso terrestre, em que não existe o sentimento de culpa, porque nele se desconhece a distinção entre o bem e o mal. (FIORIN, 2000, p.29).

A organização figurativa do espaço vem sendo analisada desde o capítulo anterior. Analisar-se-á, a partir de agora, como as figuras espaço-temporais recebem uma cobertura de traços sensoriais. Para isso, serão examinadas as diferentes isotopias temático-figurativas construídas.

A isotopia mais fortemente marcada é a da figura de *paraíso*. Ao comparar os nativos da terra com Adão e Eva, pela congruência do conjunto de características e comportamento destes e daqueles, o sujeito instaura as categorias a partir da identidade que ele próprio vai produzindo. Combinam-se traços sensoriais para produzir o espaço.

O mito do paraíso terrestre sempre irrigou a imaginação ocidental: de um lado, produziu obras literárias; de outro, discussões teológicas sobre a natureza do paraíso e sobre sua localização. Tomás de Aquino, por exemplo, que tanta influência teve sobre a doutrina católica, acha que o paraíso poderia localizar-se abaixo da linha equinocial. Ao encontrar novas terras, os europeus, por uma longa tradição literário-religiosa, esperavam aportar no paraíso terrestre, localizado ao sul do equador. (FIORIN, 2000, p.28).

Outra isotopia que se apresenta é a da temática que relaciona espaço e poder. A partir do momento em que o espaço se estabiliza em aparência, o sujeito destinatário de suas impressões sensoriais põe em alerta seus sentidos e passa a selecionar as formas dessa plurisensorialidade do evento significante, passando a depreender outros elementos, “*Dali avistamos homens que andavam pela praia, obra de sete ou oito [...]*”, que são os componentes que vão determinar o perfil identitário do lugar, fazendo dele um espaço. A abordagem e o contato (já examinados) foram revelando novos significados:

E tanto que começou de ir para lá, acudiram pela praia homens, quando aos dois, quando aos três, de maneira que, ao chegar o batel à boca do rio, já ali havia dezoito ou vinte homens (parágrafo 10);
Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijamente sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles pousaram. (parágrafo 11).

O comportamento dos homens durante o primeiro contato determina uma assimetria de poder que vai se reproduzir indefinidamente. O

fato de os homens se postarem “*rijamente sobre o batel*” representa, externamente, uma postura de imposição, ao mesmo tempo em que pode representar, internamente, tensão e medo, visto que os nativos “*Nas mão traziam arcos com suas setas*”. No entanto, quando “[...] *Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles pousaram.*”, tal gesto e resposta selaram a assimetria, de modo a produzir o simulacro onde ficou determinado que os homens que chegavam dominavam os homens que encontraram naquele lugar. A partir daí, esse lugar passou a significar, entre outras coisas as quais passou a significar depois, o espaço que os homens que chegavam poderiam dominar e explorar. A afabilidade dos índios, a falta de uma “re-ação” construiu o simulacro de espaço acessível, de permissividade de ações, inclusive extremas, como a apropriação.

O contato estabelecido pelo deslocamento de dois índios à nau capitânia reitera o estabelecimento inicial da assimetria de poder. O encadeamento de acontecimentos durante a “visita”: a “descrição” do que havia na terra pelos índios, a degustação das oferendas culinárias e o ato de deitarem-se e dormirem constroem a isotopia de um lugar inexplorado, detentor de riquezas, cujos habitantes vivem numa relação harmônica com a natureza, de usufruto, sem noção de propriedade.

A geografia do lugar parece contribuir também para um simulacro de hospitalidade.

Ao sábado pela manhã mandou o Capitão fazer vela, e fomos demandar a entrada, a qual era mui larga e alta de seis a sete braças. Entraram todas as naus dentro; e ancoraram em cinco ou seis braças – ancoragem dentro tão grande, tão formosa e tão segura que podem abrigar-se nela mais de duzentos navios e naus. (parágrafo 25).

Tratava-se da baía de Porto Seguro, que por sua formação parecia receber gentilmente de braços abertos as embarcações. Se os navegantes,

contudo, tivessem deparado com uma costa rochosa e inacessível, sem condições favoráveis de ancoragem, o lugar já teria, por esse primeiro componente, adquirido outro significado completamente adverso, determinando, assim, igualmente, comportamento adverso por parte daqueles.

Outras passagens da *Carta* reiteram o simulacro da não-resistência, por parte dos índios, ao ensejo de dominação:

Fomos assim de frecha direitos à praia. Ali acudiram logo obra de duzentos homens, todos nus, e com arcos e setas nas mãos. Aqueles que nós levávamos acenaram-lhes que se afastassem e poisassem os arcos; e eles os poisaram,[...] (parágrafo 26);

Então se começaram de chegar muitos. Entravam pela beira do mar para os batéis, até que mais não podiam; traziam cabaças de água, e tomavam alguns barris que nós levávamos: enchiam-nos de água e traziam-nos aos batéis.[...] e pediam que lhes dessem alguma coisa. [...] E a uns dava um cascavel, a outros uma manilha, de maneira que com aquele engodo quase nos queriam dar a mão. (parágrafo 27).

Cada fato vai dando conta da produção de uma rede de sentidos. A apreensão deles se traduz na carta por procedimentos linguísticos e discursivos que amoldam os fenômenos. E as imagens que se formaram do lugar, exemplos-tipo desses modelos, compreendem não somente a representação propriamente dita do que se passou durante a produção dos sentidos do espaço brasileiro, não somente os processos iniciais, ou seja, que deram origem a esses sentidos, mas também uma construção social, que torna inteligível, por hipótese, esse processo.

Uma terceira isotopia se apresenta em relação ao lugar brasileiro, no sentido de construir sua identidade espacial. Há um momento em que o capitão-mor reúne os outros capitães para deliberarem sobre o envio da nova da descoberta ao rei de Portugal:

[...] vieram logo todos os capitães a esta nau, por ordem do Capitão-mor, [...] E perguntou a todos se nos parecia bem mandar a nova do achamento desta terra a Vossa Alteza pelo navio dos mantimentos, para melhor a mandar descobrir e saber dela mais do que nós agora podíamos saber, por irmos de nossa viagem. (parágrafo 44).

Quanto a essa questão pareceu não haver muitas dúvidas, pois

[...] entre muitas falas que no caso se fizeram, foi por todos ou a maior parte dito que seria muito bem. E nisto concluíram. (parágrafo 45).

Surgiu, porém, uma dúvida quanto ao destinador das mensagens que decorreriam, a partir de então, das descobertas e da exploração do lugar. O capitão coloca em apreciação uma sugestão inicial de contar com dois sujeitos diferentes: índio e branco:

[...] perguntou mais se lhes parecia bem tomar aqui por força um par destes homens para os mandar a Vossa Alteza, deixando aqui por eles outros dois destes degredados. (parágrafo 45).

Logo declinam a ideia de enviarem dois índios a Portugal, pois são considerados maus destinadores:

Sobre isso acordaram que não era necessário tomar por força homens, porque era geral costume dos que assim levavam por força para alguma parte dizerem que há ali de tudo quanto lhes perguntam; e que melhor e muito melhor informação da terra dariam dois homens destes degredados que aqui deixassem, [...] (parágrafo 46).

A relação com o lugar começa a se intensificar. Os portugueses vão em terra mais amiúde, com variadas finalidades, de reconhecimento e de exploração, que vão gradativamente construindo a identidade do lugar:

Acabado isto, disse o Capitão que fôssemos nos batéis em terra e ver-se-ia bem como era o rio, também para folgarmos. (parágrafo 48).

Essa estada em terra tem a finalidade de um reconhecimento mais apurado do lugar, observando-se o rio, assim como de descontração e relaxamento. Tais atividades vão delineando um lugar com potencial de recursos naturais,

Andamos por aí vendo a ribeira, a qual é de muita água e muito boa. Ao longo dela há muitas palmas, não mui altas, em que há muito bons palmitos. Colhemos e comemos deles muitos (parágrafo 60),

além de agradável, sem perigos, próprio para uma pausa de descanso.

À segunda-feira, depois de comer, saímos todos em terra a tomar água (parágrafo 71);

À terça-feira, depois de comer, fomos em terra dar guarda de lenha e lavar roupa. (parágrafo 81).

A adoção da sequência dos dias da semana do calendário na narrativa dá um aspecto rotineiro às idas em terra. Os motivos, relacionados às necessidades básicas e atividades cotidianas, colaboram com a tarefa principal de perceber a terra e descobrir seus recursos e potenciais.

Enquanto andávamos nessa mata a cortar lenha, atravessavam alguns papagaios por essas árvores, deles verdes e outros pardos, grandes e pequenos, de maneira que me parece haverá muitos nesta terra [...] Mas, segundo os arvoredos são mui muitos e grandes, e de infindas maneiras, não duvido que por esse sertão haja muitas aves! (parágrafo 87).

A narrativa de Caminha deixa entrever a constituição do espaço brasileiro por meio de, pelo menos, dois percursos narrativos: o primeiro, que consiste na observação do lugar propriamente dito a partir do olhar do sujeito e de seu *fazer* sobre ele; e o segundo, que se origina da própria identidade de seus habitantes, que pontua a relação deles com o lugar, a qual, por sua vez, o define. Na medida em que Caminha vai descrevendo o espaço e seus habitantes e narrando os episódios, o espaço vai-se configurando como o resultado da confluência dos simulacros dessas vertentes semânticas (estado natural/selvageria, riqueza e exuberância, possibilidade de dominação e exploração).

Entre seu *fazer* (chegar, ir em terra, observar) e o modo pelo qual constrói o *ser* dos índios, decorre um evento semiótico, em que se produzem a identidade dos habitantes e a constituição semiótica do espaço.

Ocorrem, como foi detectado na análise do capítulo anterior, numa relação de implicação mútua, as duas construções em paralelo, pois a cada vez que o sujeito narra seus feitos, ações e impressões, necessariamente narra os feitos, ações e impressões dos índios, de onde decorrem, assim, as isotopias que constroem sua identidade (pacifismo, ingenuidade, inferioridade) e, conseqüentemente, a identidade do lugar.

O habitante traduz o lugar

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.

(No Caminho com Mayakóvski - Eduardo Alves da Costa)

Outra isotopia bastante evidente, que influenciou de maneira acentuada a formação do sentido do espaço brasileiro, é a do pacifismo dos índios, que faz com que os habitantes traduzam o lugar. Os termos dessa isotopia descrevem um percurso que produz essa evidência. Observe-se:

a)

E o Capitão-mor mandou em terra no batel a Nicolau Coelho para ver aquele rio. E tanto que ele começou de ir para lá, acudiram pela praia homens, [...] Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijamente sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram (parágrafo11);

b)

Fomos todos nos batéis em terra, armados e a bandeira conosco. Eles andavam ali na praia, à boca do rio, para onde nós íamos; e, antes que

chegássemos, pelo ensinamento que dantes tinham, puseram todos os arcos, e acenavam que saíssemos (parágrafo 49);

c)

À segunda-feira, depois de comer, saímos todos em terra a tomar água. Ali vieram então muitos, mas não tantos como as outras vezes. Já muito poucos traziam arcos (parágrafo 71);

d)

À terça-feira, depois de comer, fomos em terra dar guarda de lenha e lavar roupa. Estavam na praia, quando chegámos, obra de sessenta ou setenta sem arcos e sem nada. Tanto que chegámos, vieram logo para nós, sem se esquivarem. Depois acudiram muitos, que seriam bem duzentos, todos sem arcos; e misturaram-se todos connosco que alguns nos ajudavam a acarretar lenha e a meter nos batéis. E lutavam com os nossos e tomavam muito prazer. (parágrafos 81 e 82);

e)

Se lhes homem acenava se queriam vir às naus, faziam-se logo prestes para isso, em tal maneira que se a gente todos quisera convidar, todos vieram. Porém não trouxemos esta noute às naus, senão quatro ou cinco, a saber: o Capitão-mor, dois; Simão de Miranda, um, que trazia já por pajem; e Aires Gomes, outro, também por pajem. (parágrafo 109) (grifos nossos).

O *ser* e o *fazer* dos índios deram ensejo a um *fazer* dominador por parte dos portugueses. A partir daí, o sentido do lugar foi-se conformando como um espaço do qual é possível apossar-se sem resistência por parte de seus habitantes. O pacifismo deles decorre de uma categorização que não contempla relação de posse ou de exploração de lugares, seres e objetos, por isso não se sentem ameaçados com a chegada dos portugueses, nem espoliados perante o interesse deles pela terra e suas riquezas. Tal comportamento, que passa, por gradação, do pacifismo à amabilidade e à cordialidade, segundo a interpretação de Caminha e a maneira como ele narra os fatos e acontecimentos,

[...] fomos pela Cruz abaixo do rio, onde ela estava. Dali a trouxemos [...] Eram já aí alguns deles, obra de setenta ou oitenta; e, quando nos viram assim vir, alguns foram se meter debaixo dela, para nos ajudar. (parágrafos 112 e 113);

Ali estiveram connosco a ela obra de cinquenta ou sessenta deles, assentados de joelhos, – assim como nós. E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos de pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram connosco e alçaram as mãos, ficando assim, até ser acabado; e então tornaram-se a sentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós [...] (parágrafos 114 e 115) (grifamos).

dá curso às expectativas dos europeus, de relacionarem-se com o lugar em bases de exploração. Paralelamente, vão-se sedimentando a partir daí os clichês do Brasil como um espaço “rico em belezas naturais”, “de povo hospitaleiro e acolhedor”, eufemismo um tanto hipócrita para um imaginário de que o Brasil é um lugar “desfrutável” e de povo “permissivo”.

Outras isotopias reforçam essa concepção do espaço brasileiro. Uma delas é a de um estágio “pré-civilizado”, ainda “animalizado”, “sem educação”, claramente expresso no nível discursivo, por meio das escolhas semânticas, à exceção de uma concessão que se faz à condição de limpeza, beleza e saúde:

[...] bastará dizer-vos que até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo de uma mão para outra se esquivavam, como pardais, do cevadoiro. (parágrafo 65);

Os outros dois, que o Capitão teve nas naus, a que deu o que já disse, nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva. Porém e com tudo isto andam muito bem curados e muito limpos. E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que as mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e formosos, que não pode mais ser. (parágrafo 67).

Outra delas, a isotopia de um devir promissor, talvez tenha sido a mais significativa, por ter conseguido manter seu sentido de tal maneira estável, a ponto de perpetuar-se e, com isso, bloquear a evolução natural que um sentido na linha do tempo sofre, sobretudo se os investimentos semânticos iniciais baseiam-se nos efeitos da progressão temporal (futuro):

[...] E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. (parágrafo 129).

Nesse dia o Brasil começou a ser o “país do futuro”, do “devir”, “o que viria a ser”. E depois que o futuro chegou, ele passou a estar “em desenvolvimento”, sempre em virtualidade, com uma realidade estigmatizada, polarizada em duas faces, que se estende por toda a América Latina. Uma das faces é a de uma nação com 170 milhões de habitantes, uma das primeiras exportadoras mundiais de produtos agrícolas e de minerais, um grande país industrial, classificado entre os quinze primeiros em setores tão importantes como a siderurgia, a indústria automobilística e aeronáutica. A outra face (“*Porém e com tudo isto*”) é a de um país frágil, devido às suas disparidades e desigualdades, espaciais e sociais, que estão entre as maiores do mundo. Elas são perigosas e injustas e representam um impedimento para o progresso. (THÉRY, p. 2000) A dinâmica dos processos descreve, no curso da história, a reprodução dos mesmos mecanismos de adversidades e concessões, os quais são o melhor jeito de contradizer os sentidos do “devir promissor” produzidos na *Carta de Caminha*, emprestando-lhes, por essa contradição, um certo tom de ironia.

A estruturação do espaço teve a contribuição de outras isotopias como, por exemplo, a ausência de elementos do setor primário (atividades agrárias), que são uma forma de representação espacial (as plantações e pastos, por exemplo) e a remodelagem dessa paisagem que o discurso adjacente sugeriu:

Eles não lavram nem criam. Não há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outra alimária, que costuma-

da seja ao viver dos homens. Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. (parágrafo 107).

A representação é de um espaço onde o homem não interfere, um mundo sobre o qual ele não age. O estado de passividade é representado de tal forma que figurativiza um ser que faz parte da natureza, como um animal ou uma planta, por exemplo, e, portanto, naturalizado, a ponto de estabelecer-se entre ele e a terra e as árvores uma relação de interação. Não é o homem que colhe os frutos e sementes, são a terra e as árvores que de si os lançam. A construção de mundo do observador, contudo, autoriza-o a sobrepor suas categorias sobre essa representação e criar um simulacro de ação sobre ele:

Águas são muitas: infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. (parágrafo 129).

Tal simulacro é capaz de construir uma outra paisagem (agrária), que por sua vez reflete a imagem do novo homem que pode e deve interagir naquele espaço, ao mesmo tempo em que reforça a figura do paraíso.

A dimensão figurativa do espaço

Conduzindo-se a leitura d*A Carta* sob os preceitos da Semiótica, pode-se depreender a combinação de múltiplas manifestações, que confluem para uma produção significativa constante, através da dimensão figurativa do discurso. Ao tentar identificar as figuras, os fatos da narrativa de Caminha analisados no capítulo anterior, sob a perspectiva espaço-temporal, são retomados, agora, com enfoque no percurso da figurativização e das impressões sensoriais.

A primeira manifestação que abrange essa dimensão está contida no início d*A Carta*, quando Caminha tenta figurativizar seu percurso por meio de representações espaciais:

Sábado, 14 do dito mês, entre as oito e as nove horas, nos achamos entre as Canárias, mais perto da Grã-Canária, onde andámos todo aquele dia em calma, à vista delas, obra de três a quatro léguas. (parágrafo 4).

Ao situar seu percurso em relação a pontos da costa do continente africano (“Canárias”), Caminha faz uma construção do real, ou seja, constrói um simulacro (seu percurso), ligado à experiência (conhecimento das ilhas) dele mesmo, o sujeito narrador, e do sujeito narratário, os quais ele acabou de instalar (“[...], não deixarei (EU) também de dar minha conta disso a Vossa Alteza (TU), o melhor que eu puder, [...]”).

Ele continua a construir a representação de sua viagem:

E domingo, 22 do dito mês, às dez horas, pouco mais ou menos, houvermos vista das Ilhas de Cabo Verde, ou melhor, da Ilha de S. Nicolau, segundo o dito Pêro Escolar, piloto. (parágrafo 4).

O sujeito procede a uma tentativa de situar-se e situar seu interlocutor: ele recorre à data (“domingo, 22 do dito mês”), às horas (“às dez horas, pouco mais ou menos”) (dimensão temporal) e a outro ponto físico de referência (“Ilha de S. Nicolau”) (dimensão espacial).

Logo a seguir, as referências espaciais desaparecem e o mar se estabelece como o contínuo (“E assim seguimos nosso caminho, por este mar, de longo, [...]”). Os efeitos sinestésicos se neutralizam na invariância da paisagem, até ser quebrada pelo aparecimento de “alguns sinais de terra”:

[...] até que, terça-feira das Oitavas de Páscoa, que foram vinte e um dias de Abril, estando da dita ilha obra de 660 ou 670 léguas [...] topamos alguns sinais de terra,[...] (parágrafo 6).

O sujeito retoma os elementos da dimensão temporal e a referência anterior da dimensão espacial (as ilhas) para poder produzir o sentido de sua localização e, conseqüentemente, dos sinais de terra. A partir daí, outras impressões visuais começam a tecer a representação da presença de terra: “[...] muita quantidade de ervas compridas [...] assim como outras a que dão o

nome de rabo-de-asno [...] topámos aves a que chamam fura-buxos.”, que se concretiza com a vista do Monte Pascoal: “[...] bouvemos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos[...].”

Esse primeiro contato, de expressão essencialmente visual, desperta no sujeito (que passa a ser o destinatário das imagens) sensações de dimensões e formas (“alto/baixas”, “monte/serras”), que apelam para sua condição de elemento físico no espaço (a esquadra, a caravela, o homem) e para sua necessidade de situar-se como tal:

Mandou lançar o prumo. Acharam vinte e cinco braças; e, ao sol posto, obra de seis léguas da terra, surgimos âncoras, em dezanove braças – ancoragem limpa. (parágrafo 8).

As escolhas semânticas dão conta dessa necessidade de orientação: “*prumo*” (que determina a direção vertical), “*vinte e cinco braças*” (que dá a noção de profundidade, estando-se na superfície do mar), “*sol*” (que representa tanto uma orientação espacial quanto temporal), “*seis léguas da terra*” (que significa um posicionamento do sujeito em relação ao objeto) e “*âncora*” (que significa uma estabilização situacional e do posicionamento espacial). A avaliação da ancoragem como “*limpa*” encerra forte apelo sensorial, na medida em que evoca, metaforicamente, a sensação de calma, placidez e segurança.

A partir da vista do “monte”, das “serras”, da “terra chã”, dos “arvoredos”, o espaço começou a compor-se: “[...] lançamos âncora em frente à boca de um rio.”, “Dali avistámos homens [...]” (grifos nossos). Buscou-se o primeiro contato:

E o Capitão-mor mandou em terra no batel a Nicolau Coelho para ver aquele rio. [...] ao chegar o batel à boca do rio, já ali havia dezoito ou vinte homens. (parágrafo 10).

Buscou-se o primeiro diálogo, mas houve um literal “ruído” na comunicação, com a interferência sonora do mar:

Ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, por o mar quebrar na costa. (parágrafo 12).

Assim, reduziram a comunicação a uma forma que prescinde da apreensão auditiva: trocaram presentes. Nesse momento, uma isotopia de materiais, texturas e cores começa a figurativizar identidades e diferenças:

Deu-lhe somente um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava à cabeça e um sombreiro preto. Um deles deu-lhe um sombreiro de penas de ave, compridas, com uma copazinha de penas vermelhas e pardas como de papagaio; e outro deu-lhe um ramal de continhas brancas, miúdas, que querem parecer de aljaveira [...] e com isto se voltou às naus por ser tarde e não poder haver deles mais fala, por causa do mar. (grifamos) (parágrafo 12).

As oposições do nível da superfície, como “linho/penas de aves” ou “barrete/sombreiro com copazinha” (figuras), reverberam uma oposição do nível profundo (categorias semânticas), qual seja, cultura x natureza.

Empreendeu-se uma segunda tentativa de diálogo:

E estando Afonso Lopes, nosso piloto, em um daqueles navios pequenos [...] tomou dois daqueles homens da terra, mancebos e de bons corpos [...] Trouxe-os logo, já de noite, ao Capitão, em cuja nau foram recebidos com muito prazer e festa. (parágrafo 16).

Esse segundo contato entre os portugueses e os índios é antológico, tendo sido imortalizado, não apenas por Caminha, na *Carta*, mas também por Oscar Pereira da Silva, na magnífica tela, *Índios a Bordo da Nau Capitânia de Cabral* (1900-1902),



Fig.1 - Índios a bordo da Nau Capitânia de Cabral (1900-1902).
Tela de Oscar Pereira da Silva

Esse contato constitui-se na rara oportunidade de cada uma das partes vivenciar, à sua maneira, uma situação de confronto entre simulacros. Aparentemente eles se apresentam contrários, como os termos de uma categoria, como se fossem duas vias do conhecimento, não há intersecção entre eles. Para operar nessa mão dupla, procurando estabelecer intuitivamente um canal de comunicação e principalmente entre os mundos, os interlocutores – índios e portugueses – procederam a um programa de homologações entre os elementos das respectivas realidades, buscando uma correspondência apaziguadora do caos de sentido provocado pelas oposições dos primeiros momentos da visita:

Andam nus, sem cobertura alguma. [...] Ambos traziam os beijos de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros, de comprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como furador./ O Capitão, quando eles vieram, estava sentado em uma cadeira, bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço, e aos pés uma alcatifa por estrado. (parágrafos 18 e 19).

No nível da superfície, a oposição fundamental “natureza x cultura” é figurativizada por meio de novas figuras, que se incluem nas isotopias de materiais, texturas e cores: “nus / bem vestido” e “nus / alcatifa” (nus = ausência de material tecido); “ossos / ouro” (material); “brancos / ouro” (cor) além de adicionar outras, como “beijos de baixo furados / pescoço” (lugar), ou ainda “de comprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como furador / grande” (tamanho).

Observe-se essa última oposição, quando o narrador tenta adjetivar os respectivos adereços “colar” e “ossos”: existe uma assimetria entre os termos da oposição, pois de um lado (que pertence à construção de mundo do sujeito enunciator) encontra-se um só vocábulo (“grande”) e do outro, uma sentença, uma perífrase que vai tateando o sentido do objeto e de seu uso, recorrendo às dimensões sensoriais de apreensão, principalmente a tátil, sobretudo pelo fato de o objeto encontrar-se na pele (“nos beijos”).

A impressão sensorial é tão forte, que, a seguir, o sujeito faz uma avaliação das hipóteses de sensações:

[...] a parte que lhes fica entre o beijo e os dentes é feita como roque de xadrez, ali encaixado de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer ou no beber. (parágrafo 17) (grifos nossos).

Essa situação inicial de incongruências é coroada com o desencontro de atitudes, as quais, manifestadas em uma situação de interação pessoal, figurativizaram a oposição educação, etiqueta / falta de educação, de etiqueta, ou seja, um traço da cultura que os índios não tinham:

[...] Capitão, em cuja nau foram recebidos com muito prazer e festa.
[...] Acenderam-se tochas. / Entraram. Mas não fizeram sinal de cortesia, nem de falar ao Capitão nem a ninguém. (parágrafo 19).

A seguir, os índios dão início ao programa de homologações citado acima, o qual, segundo os indícios do texto de Caminha, desfazem qual-

quer impressão de hostilidade que pudesse ter sido provocada pela atitude anterior:

Porém um deles pôs olho no colar do Capitão, e começou de acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como que nos dizendo que ali havia ouro. Também olhou para um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e novamente para o castiçal como se lá também houvesse prata. (parágrafo 19).

As hipóteses de interpretação dessa linguagem gestual são múltiplas, a única coisa que se pode afirmar é que os índios buscavam naquela construção do real (simulacro) uma relação com seu simulacro, com sua realidade. O próprio sujeito enunciador admite, no plano de superfície, que sua interpretação é uma sucessão de inferências conduzidas por sua experiência:

Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos. (parágrafo 23).

Os portugueses, por seu lado, tentando conduzir a discretização dos objetos na direção de seus interesses, passaram a contribuir com o programa de homologação apresentando aos índios elementos supostamente pertencentes à sua realidade:

Mostraram-lhe um papagaio pardo que o Capitão traz consigo, tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como quem diz que os havia ali. Mostraram-lhes um carneiro: não fizeram caso. Mostraram-lhes uma galinha; quase tiveram medo dela: não lhe queriam pôr a mão; e depois tomaram como que espantados. (parágrafo 20).

As reações dos índios aos elementos foi se dando em gradação, do reconhecimento ao total estranhamento: “[...] *tomaram-no logo na mão [...] não fizeram caso [...] quase tiveram medo dela [...]*”.

O sujeito, destinatário da linguagem gestual dos índios, foi muito cuidadoso com a escolha semântica da narração: “[...] *quase tiveram medo*

[...]”, “[...] *como que espantados* [...]”. O cuidado se justifica pela natureza sensorial do sentimento que ele tenta traduzir (o medo), que se manifesta fisicamente por múltiplas sensações e reações fisiológicas como descarga de adrenalina, tremor, suor, aumento dos batimentos cardíacos. Torna-se difícil ao narrador apreender, com exatidão, tais impressões sensoriais, que são experimentadas pelo *outro*. Assim, ele vai perseguindo o sentido com marcas explícitas de atenuação.

Esse é um momento bastante interessante da análise, pois a alusão à possibilidade do sentimento de medo remete-nos, como o sentimento de vergonha (ou ausência dele) mencionado por Caminha, às bases da classificação tipológica das culturas:

No momento da aparição do Estado e dos grupos sociais antagônicos, deslocou-se a dominante social: o homem começou a definir-se como um ‘animal político’, e o medo passou a ser o mecanismo psicológico fundamental da cultura. A vergonha regulava o que era comum a todos os homens, enquanto o medo definia a sua especificidade àquilo que, nesta etapa, resultava culturalmente hegemônico. A terceira etapa caracteriza-se pela aparição, sobre o fundo da organização estatal geral da colectividade, de grupos mais particulares (da auto-organização das classes nas associações familiares, de vizinhança, profissionais, nas corporações artesanais, nas castas). Cada um destes grupos considerava-se uma unidade provida duma organização superior àquela que rege o comportamento de todos os outros homens. A regulamentação baseada na vergonha começa a ser considerada como indício de organização superior. (LOTMAN, 1970, p.239).

Então estiraram-se de costas na alcatifa, a dormir, sem buscarem maneira de encobrir suas vergonhas, as quais não eram fanadas; e as cabeleiras delas estavam bem rapadas e feitas. O Capitão lhe mandou pôr baixo das cabeças seus coxins; e o da cabeleira esforçava-se por a não quebrar. E lançaram-lhes um manto por cima: e eles consentiram, quedaram-se e dormiram. (parágrafo 24).

A aquiescência dos índios à iniciativa dos portugueses em cobri-los reforça a imagem de não-resistência e encoraja a mentalidade de apropriação e exploração, enquanto o comportamento deles, de atenderem sem nenhum preparo prévio a uma necessidade fisiológica (sono), denota um

estágio cultural bastante primário, sem elaborações ou sofisticções de hábitos e costumes. Conforme diz Lotman (1981, p.239),

Na primeira fase do funcionamento duma colectividade humana foi necessário um mecanismo distinto dos existentes no mundo animal. Como o mecanismo do medo é perfeitamente conhecido no mundo animal, enquanto o da vergonha mostra ser especificamente humano, foi precisamente este último que serviu de base à regulamentação das primeiras proibições humanas (antes culturais). Tratou-se de normas para a realização de exigências fisiológicas: sem dúvida, o estrato mais antigo do sistema das proibições culturais. A transformação da fisiologia na cultura é regida pela vergonha.

O medo e a vergonha são, como todas as outras paixões, suscitados por arranjos de modalidades. A vergonha surgiu depois que Adão e Eva provaram do fruto da árvore do conhecimento. Antes, “eram nus e não tinham vergonha”, não ter vergonha era o paraíso. O mecanismo do medo aparece quando grupos antagônicos começam a se confrontar. Na situação em questão, os índios estranharam tanto que quase tiveram medo. Ao ser empregada a expressão “quase” em relação a “ter medo”, tem-se dois significados: um, de que o índio não teve medo; outro, de que ele poderia passar a ter naquele momento.

Assim, faz duplamente sentido o emprego da expressão “quase”: quando ela significa que o índio não chegou a ter medo, reitera a ideia do estágio adâmico dos silvícolas, que já eram desprovidos de vergonha e, por extensão, enfatiza a ideia de paraíso em relação ao lugar em que habitam; quando ela significa que o índio poderia passar a ter medo naquele momento, põe em cena a ideia de antagonismo grupal e a possibilidade de se confrontarem (condição favorável ao surgimento do medo).

A etapa seguinte do programa de contato explora as referências gustativas dos visitantes, abrangendo uma outra dimensão figurativa: o gosto. Os portugueses ofereceram aos índios alguns itens de sua alimentação cotidiana:

Deram-lhe ali de comer: pão e peixe cozido, confeitos, fartéis, mel e figos passados. Não quiseram comer quase nada daquilo; e, se alguma coisa provaram, logo a lançavam fora. Trouxeram-lhes vinho numa taça; mal lhe puseram a boca; não gostaram nada, nem quiseram mais. Trouxeram-lhes a água em uma albarrada. Não beberam. Mal a tomaram na boca, que lavaram, e logo a lançaram fora. (parágrafo 21).

O sabor é um saber, o paladar é uma faculdade sensorial construída culturalmente. O fato de os índios não apreciarem as iguarias portuguesas significa que eles fizeram outra seleção do que tomariam por comestível ou apreciável na natureza e que traçaram percursos diferentes na construção do sabor desses elementos (modo de preparo e de degustação).

Os sentidos da palavra “gosto” podem orientar nossa análise, na medida em que alguns deles contemplam (e de certa maneira explicam) a total incongruência entre o universo gustativo europeu e o universo gustativo dos silvícolas. Um dos sentidos de “gosto”, talvez o mais imediato que ocorra no contexto de provar alimentos, é “paladar” - palato (lugar). Há, contudo, outros sinônimos mais abrangentes, que não deixam de situar-se no eixo semântico em que se encontra “paladar”. São eles: “prazer”, “inclinação”, “critério para julgar valores estéticos”. Quando Caminha narra que *“Não quiseram comer quase nada daquilo; e, se alguma coisa provaram, logo a lançavam fora”*, podemos interpretar tanto que os índios não tinham o “paladar” educado, aprendido para aquelas iguarias, quanto inferir que eles não tinham “gosto”, ou seja, não tinham “critério para julgar valores estéticos”.

Essa segunda consideração possui, inclusive, um refinamento semântico, capaz de atribuir ao vocábulo um valor eufórico (“bom gosto”), ou um valor disfórico (“mau gosto”). O fato de os índios *“não porem a boca, não gostarem nada, não quererem nada”* pode ser explicado por um outro sentido de “gosto”: *sabor, saber* (no sentido cognitivo de conhecer o gosto), pois a atitude deles revela claramente que não possuem os elementos necessários para produzirem sentido naqueles alimentos.

O comportamento dos índios de não-reconhecimento (*“Não quiseram comer [...]” ou mesmo de repulsa (“[...] lançavam fora [...]”*) ilustra com bastante propriedade a produção da apreensão do sentido, que se dá por uma metalinguagem que modeliza os fenômenos. O gosto é um exemplo típico desses modelos, pois ele extrapola a condição de representação efetiva de um sentido. Quando “compreendemos o sentido” de um gosto (sentimos um gosto), isto se dá por uma construção racional que o torna inteligível, por hipótese, como uma das possibilidades de percurso dessa construção, ou seja, o gosto é culturalmente construído e aprendido. Sob esse ponto de vista, os modelos são simulacros da experiência efetiva.

Nessa experiência entre índios e portugueses, em particular, não há a possibilidade de comunicação verbal. Então os atores ‘queimam’ a etapa inicial da construção dos simulacros pela linguagem oral e tentam projetar uma realidade por meio de simulacros já produzidos e acabados, como os alimentos, animais e objetos, os quais não dispõem da orientação que a linguagem falada dá ao percurso da apreensão dos sentidos. Fica bloqueado o acesso recíproco à realidade efetiva entre os sujeitos por meio da fala, impossibilitando os sujeitos de se projetarem no discurso pela linguagem oral e se deixarem apreender pelos traços que lhe são próprios:

Ali por então não houve mais fala nem entendimento com eles, por a berberia deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém.
(parágrafo 30).

Essa incongruência se cronifica ao longo da *Carta*, que narra apenas hipóteses de apreensão da realidade. São construções espelhadas, em que cada um, a partir da própria construção de mundo, constrói o mundo do outro como uma possibilidade:

Esse que o agasalhou já era de idade, e andava por louçainha todo cheio de penas, pegadas pelo corpo, que parecia asseado como S. Sebastião. (parágrafo 32).

Suas referências vão sendo sobrepostas, como moldes, emolduradas por suas disposições passionais, como se pode identificar no discurso de Caminha, na *Carta*.

Da leitura do lugar à noção de espaço

A perspectiva de observação que normalmente se tem de espaço é interior, ou seja, o observador encontra-se mergulhado nele, integrado a ele, ou, quando pouco, mantém com ele uma relação de contiguidade. A perspectiva de observação do europeu em relação ao espaço brasileiro foi atípica e absolutamente exterior: descortinou-se aos poucos e aos pedaços à proporção da aproximação (primeiro o alto do monte, as pontas altas da vegetação, pássaros surgiram no céu) e postou-se diante dele como uma imensa tela.

O lugar não se reduz, evidentemente, a um conjunto de planos e linhas em perspectiva, imagens, sons e um rol de características, mas abriga, sim, a dimensão essencial da cultura e sua transmissão. Para melhor compreender os lugares, é preciso dar-se conta de sua complexidade singular, das expectativas e das questões que suscita. O lugar é, nessa perspectiva, um objeto cultural.

A noção de lugar é assemântica ou muito debilmente semantizada. Pode-se considerar lugar como sendo o universo visível, dado como uma estrutura alética. A noção de espaço, diferentemente, consiste na concepção de que espaço é um lugar que significa. O espaço, ao contrário do lugar, é construído culturalmente.

Os lugares, objetos significantes, apresentam proposições de pontos de vista que vão do global e integrativo ao particular e seletivo, apelando imperativamente para as categorias do observador. Ao serem acionadas, as categorias codificam a representação observada, construindo um modelo dedutivamente.

As etapas são cada vez mais e mais indutivas, culminando na definição da identidade, da personalidade espacial, que, por sua vez, consiste

no resultado da transformação do lugar em espaço. O espaço é a maneira como o lugar passa a significar. Várias são as figuras que transformam lugares em espaços. Trata-se dos elementos da composição espacial, ou seja, os planos esquemáticos: a delimitação do espaço linear, a disposição linear, as oposições entre as linhas, os movimentos horizontais e verticais. Todos esses elementos são discretizados a partir da categorização do observador e daquilo que sua construção de mundo permite depreender (ou apreender). Além do filtro da categorização, existe a motivação, que consiste na predisposição do olhar a recortar os elementos de interesse e investir neles valores segundo a hierarquia desse interesse. Assim, a constituição do lugar em espaço sofre um processo em duas etapas: a primeira, o crivo das categorias, que produzem e apreendem os sentidos; a segunda, da motivação (o desejo e as expectativas), que seleciona os sentidos e, hierarquizando-os, apaga alguns e ressalta outros.

O texto, *"A Carta de Pero Vaz de Caminha"*, constrói-se por descrições. Os predicados, empregados nas referidas descrições, expressam os valores veiculados no interior da cultura a que pertence o narrador, na busca de compor o real segundo a visão de mundo das próprias pessoas a que se destina. A partir do momento em que se entra em contato com o mundo descortinado pela *Carta* e que se assume a posição de observador, pode-se ver que há várias instâncias de observação: há o homem europeu, há o escrivão da esquadra, há o nobre da corte portuguesa, há o cristão, há o mercador. Cada qual desempenha o papel de meta-observador dos outros, produzindo uma imagem superposta às imagens produzidas por aqueles. Isso significa que o narrador não está só. A narração resulta num feixe de percursos narrativos que contribuem para a decodificação da visão, inteiramente construída a partir das diferentes posições sociais pelas quais Caminha vê os fatos.

A Carta também apresenta uma situação de meta-observação. A posição do observador, contudo, extrapola o texto, posiciona-se na exterioridade, para que ele possa reconhecer-se a si mesmo, passando de observador a observado sem deixar de ser o observador, ou seja, sendo,

ao mesmo tempo, um observador observado. Ao mesmo tempo em que ele é o *eu* da enunciação, é também o *nós* (portugueses) que se opõe a um *eles* (índios). O observador e o sentido observado instalam um lugar, tematizam o olhar, instalando duas “profundidades”: a interna, que “entra” no texto e aloja o observado, e a externa, que funda o observador. Uma luta se deflagra pelo observador observado: ele se torna modelo de si mesmo, despertando, enquanto observado, diversos tipos de paixões no observador. É o homem “civilizado” narrando o homem “civilizado”, narrando o índio, narrando os fatos, narrando o lugar.

Assim se constrói o espaço brasileiro: um lugar bonito, rico em recursos naturais, desfrutável e passível de posse e dominação. Essa construção é fortemente motivada pelo mito do *paraíso*, do *locus amoenus* alimentado pelo imaginário religioso através dos séculos. De sua parte, os habitantes contribuem para essa construção, não só por levarem uma vida em harmonia com a natureza, sem trabalho, como também por não possuírem o sentimento de vergonha, andando completamente nus, por serem pacíficos, saudáveis e ingênuos. Desse modo, a imagem do índio e do espaço brasileiro se constroem em paralelo, num processo espelhado de implicação mútua de significações.



Capítulo V

DIFERENÇA E SENTIDO

Ouvi: que não vereis com vãs façanhas,
Fantásticas, fingidas, mentirosas,
Louvar os vossos, como nas estranhas
Musas, de engrandecer-se desejosas:
As verdadeiras vossas são tamanhas
Que excedem as sonhadas, fabulosas,
Que excedem Rodamonte e o vão Rugeiro
E Orlando, inda que fora verdadeiro.
(Os Lusíadas, Canto I, Estrofe XI - Luis de Camões)

Neste capítulo, perscrutam-se as nomeações e as categorizações feitas por Caminha, o qual, enquanto sujeito-destinatário daquela realidade, vai pinçando os sentidos e fazendo escolhas capazes de configurar, o mais proximamente possível, um mundo anteriormente concebido, mitológico mas real - na medida em que se sustentou durante séculos no imaginário popular - ao mesmo tempo em que produz, pelos mesmos procedimentos, a imagem do índio.

O engendramento da imagem do índio se deu por meio de múltiplos engendramentos anteriores, de produção coletiva, que sustentaram as intertextualidades. Seres mitológicos, seres do mundo “real”, acontecimentos, lugares e tempos distintos vão compondo um “cosmo” metafórico cujos inúmeros componentes encontram-se conectados pelas mais inusitadas referências. Como um caleidoscópio, em que a imagem é o resultado de um arranjo das posições das contas em relação ao jogo de espelhos e ao olho do observador, uma imagem que se cria é o resultado do arranjo entre as impressões (contas) que se tem do objeto, a partir de

um imaginário (jogo de espelhos) e do conjunto de experiências e estados de alma (olho) do observador.

Tão delicados (mais que um arbusto) e correm
e correm de um para outro lado, esquecidos
de alguma coisa. Certamente, falta-lhes
não sei que atributo essencial, posto que se apresentem nobres
e graves, por vezes. Ah, espantosamente graves,
até sinistros. Coitados, dir-se-ia não escutam
nem o canto do ar nem os segredos do feno,
como também parecem não enxergar o que é visível
e comum a cada um de nós, no espaço. E ficam tristes
e no rasto da tristeza chegam à crueldade.
Toda a expressão deles mora nos olhos – e perde-se
a um simples baixar de cílios, a uma sombra.
Nada nos pêlos, nos extremos de inconcebível fragilidade,
e como neles há pouca montanha,
e que secura e que reentrâncias e que
impossibilidade de se organizarem em formas calmas,
permanentes e necessárias. Tem, talvez,
certa graça melancólica (um minuto) e com isso se fazem
perdoar a agitação incômoda e o translúcido
vazio interior que os torna tão pobres e carecidos
de emitir sons absurdos e agônicos: desejo, amor, ciúme
(que sabemos nós?), sons que se despedaçam e tombam no campo
como pedras afritas e queimam a erva e a água,
e difícil, depois disso, é ruminarmos nossa verdade.
(**Um boi vê os homens** - Carlos Drummond de Andrade)

Sentido, figuratividade e Semiótica

O contato dos europeus com o novo mundo exigiu, deles, reformulações semânticas e adaptações em suas concepções referenciais. As diferentes poéticas culturais apresentaram, no contato, variações de investimentos na referência e na figuratividade. Apelando aos recursos fenomenológicos, o homem europeu, em contato com o índio, viu-se buscando o eixo entre o figurativo profundo, que se lhe descortinava, e a experiência sensível, posta, então, à flor da pele. O conceito de Greimas (1987) em “De

l'imperfection”, *l'écran du paraître qui se décrire entrevoie l'autre sens*”, bem define a dificuldade em se lidar com o figurativo, que não diz de si, que quase dissimula, e conduz a percepção a uma reabilitação.

Os significados ultrapassam o perímetro de apreensão circunscrito ao visível, e atingem a esfera sinestésica, expandindo seu lugar de apreensão. O contato intercultural propõe, no entanto, uma dupla orientação à noção de “apreensão”: uma, através da percepção e do sensível (estesia); outra, através da cultura, seus paradigmas e sua evolução (estética). Para Merleau Ponty (1999, p. 42), entre a primeira e a segunda orientações ocorre uma amplificação, uma complexificação, vai-se mais longe em termos de produção de sentido, até esbarrar-se na questão: *“Les choses je regarde ou je suis regardé par les choses?”* O “mergulho” em outra formação cultural traz o contato com o novo, porém em que momento do percurso da percepção e da estesia pode-se classificar algo como “novo”? Paul Valéry (s.d., p. 22), em *“Discours sur l'esthétique”*, propõe um esquema que sugere o mecanismo de apreensão do “novo”:

Schéma narratif	Schéma esthésique
manque – liquidation du manque	satisfaction – gérer la manque (appelle le renouvellement) <u>innovation</u>

Para o autor,

l'innovation n'est pas seulement la nouveauté. C'est une réponse a um problème qui n'existe pas comme un problème et qui devient a être un problème après la posé de la réponse.

O novo é uma outra porção de terra do outro lado do mar, fazendo o mar passar a ter outro lado; são seus habitantes andarem nus e não sentirem vergonha; são as casas deles, de um cômodo só que abriga 40; são eles serem fortes e saudáveis comendo só fruta e inhame, sem

plantar coisa nenhuma. Essas e tantas outras respostas se apresentaram aspectualizando a incompletude, a inacessibilidade, a imperfeição, a diferença, gerando uma tensividade entre os modos de percepção. Cria-se a necessidade de um preenchimento, de uma completude da visão a partir da incompletude experimentada.

Diferença

Diferença, s. f. **Qualidade de diferente**; falta de semelhança; alteração; desconformidade; divergência; diversidade; prejuízo; transtorno; intervalo, distância entre **dois números**; **subtração indicada**; **pl. desavenças**; **contendas**. (FERREIRA, 1957, p. 416).

O conjunto de sinônimos da palavra *diferença* constantes no dicionário nos dá a ideia da tendência semântica que o vocábulo tem em direção ao sentido de desestabilização, desequilíbrio, perda. Em gradação, os termos sinônimos se sucedem em ordem ascendente de teor negativo, sugerindo um campo léxico disfórico e presumindo situações de antagonismo. Veiculados no interior da formação social que os produziu, os lexemas têm seu sentido reforçado, ao mesmo tempo em que adquirem, por isso, relativa estabilidade. Assim, as modalizações resultantes de situações de *diferença* produzem, nos sujeitos, estados passionais circunscritos a um conjunto que oscila, em graus de tensividade, entre a tolerância e a intolerância. A “boa vontade” que Caminha demonstra ter na *Carta* em relação à *diferença*, depreendendo dela valores positivos, deve-se ao fato de haver, previamente, uma série de expectativas a serem preenchidas em relação ao mundo a ser encontrado.

A primeira observação das diferenças diz respeito aos atributos físicos e ao “sistema de moda” dos indígenas (*“Eram pardos, todos nus [...] traziam os beijos de baixo furados e metidos neles seus ossos”*). Não é difícil supor que o contato inicial dos navegantes portugueses com a nova terra, ainda que imaginada, porém completamente desconhecida, tenha sido de total estranhamento: (*“[...] Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas [...]”*).

O estranhamento inevitável diante das coisas tão distantes do que previamente se imaginou, concorrendo com o espanto diante das coisas jamais concebidas, perturbam o olhar que, desorientado, persegue, meio a esmo, um *objeto*, algo que ele possa identificar e apreender, que possa ser classificado como “alguma coisa” a que se possa atribuir um valor *enfórico* ou *disfórico*, para que possa ser avaliado como algo desejável ou repulsivo. Então, o observador procura, no que se lhe descortina, homologar traços com aqueles que ele tem tão bem arquivados na memória, em compartimentos minuciosamente organizados, mais comumente conhecidos como estereótipos. Começam a delinear-se “*rostos, narizes, vergonhas, beiços, dentes*”, atendendo, com as ressalvas de farta adjetivação, aos apelos de um modelo previamente concebido. Uma imagem solidamente alicerçada em um paradigma vai sendo cotejada com a imagem eventual, de modo a proporcionar um reconhecimento.

Os cabelos seus são corredios. E andavam tosquiados, de tosquia alta, mais que de sobre-pente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas. E um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte para detrás, uma espécie de cabeleira de penas de ave amarelas, que seria do comprimento de um coto, mui basta e mui cerrada, que lhe cobria o toutiço e as orelhas. E andava pegada aos cabelos, pena a pena, com uma confeição branda como cera (mas não o era), de maneira que a cabeleira ficava mui redonda e mui basta, e não fazia míngua mais lavagem para a levantar. (parágrafo 18).

Observe-se que o cotejo entre as imagens eventuais e as imagens-modelo vai sendo realizado traço a traço, incorrendo na visão limitada das particularidades. No princípio, para dar curso ao olhar e à significação, recorre-se às particularidades iguais (“*narizes, beiços*”), que ajustam o foco e definem os objetos (“*rostos*”), depois, em gradação, vão-se depreendendo as particularidades diferentes (“*uma espécie de cabeleira*”). Por meio de recursos dos compartimentos da memória (perífrases) (“*branda como cera (mas não o era)*”), novos objetos vão se depreendendo de modo a se tornarem, aos poucos, significantes isolados (objetos): “cocar”. Obviamente esse é

um processo longo que, na *Carta* de Caminha, se apresenta nos estágios iniciais, das primeiras homologações das semelhanças e diferenças. O momento de estabilização das diferenças como novos signos só ocorre muito tempo depois, com sua acomodação em seus devidos compartimentos, destinados a uma estereotipia especial, a da inferioridade.

Por sua vez, os índios passaram pela mesma situação de estranhamento. Talvez até mais intensamente, pois não estavam, como os portugueses, de alguma forma, preparados. Não obstante se saiba que aqueles tinham também seu imaginário e seu repertório mitológico, o reconhecimento de algumas congruências, apaziguadoras do caos inicial, levou algum tempo. O relativo preparo atribuído aos portugueses deve-se ao fato de tomarem atitudes deliberadas ao encontro das homologações entre as possibilidades do mundo imaginário concebido, – as viagens de exploração eram uma dessas atitudes – e o mundo “real”.

No contato com os índios, os portugueses também foram ao encontro das homologações, não só de seu mundo, mas também do mundo daqueles:

Mostraram-lhes um papagaio pardo que o Capitão traz consigo; tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como quem diz que os havia lá. Mostraram-lhes um carneiro: não fizeram caso. Mostraram-lhes uma galinha; quase tiveram medo dela: não queriam pôr a mão; e depois a tomaram como que espantados. (parágrafo 20).

Sob o ponto de vista cognitivo, a galinha e o carneiro são, para os índios, algo que eles não conhecem, que eles não *sabem* o que é. Eles não sabem porque lhes faltam os elementos necessários para produzirem sentido naqueles objetos, fazendo deles sujeitos *incompetentes*. Sem conhecerem, eles não podem reconhecer os objetos, o que causa o *estranhamento*.

O estranhamento é essa incompetência que o sujeito observador se dá conta que tem para transformar o seu ‘objeto do ver’ num ‘objeto do saber’. (LOPES, 2000, p.14).

É essa a situação a que o contato intercultural expõe os sujeitos: sem conhecimento a respeito do objeto, do *outro*, o observador só dispõe do que pode captar externamente por meio de seus sentidos orientados por seu código de significação.

O programa de homologações continua (*“Deram-lhe ali de comer”*), passando a privilegiar outro sentido: o paladar, sem prescindir dos outros sentidos, também convocados pelos “textos gustativos” (comidas e bebidas), para a produção do sentido “gosto”. Por meio da reação do *outro*, de cultura adversa, a um *objeto-valor* já consagrado como *eufórico*, devido a uma tradição de investimentos estáveis que a cultura do observador atribui a esse objeto (como o pão, a água, o vinho, o peixe, o mel), este pode mensurar a proporção entre as congruências e as incongruências entre as duas culturas em confronto.

Ao oferecer sua seleção de comidas e bebidas aos índios, os portugueses sondavam o *saber* deles, pois o sabor é um valor construído socialmente e possui graus de especializações no tratamento, conserva e preparo dos alimentos, visando à produção de um determinado sabor, que por sua vez, produz o prazer. Haja vista a reação de repulsa dos índios ao peixe e à água, que sabidamente integravam sua alimentação, porém certamente foram rejeitados por estarem, o peixe, cozido, e a água, em uma albarrada.

Considerando-se que o campo semântico de *sabor* se intersecciona ao campo semântico de *saber*, e que o *gosto* (paladar) abrange um campo cognitivo, um campo passional e um campo físico-fisiológico, pode-se considerar esse momento do contato (os índios provando as comidas e bebidas dos portugueses) como um dos mais importantes para as matrizes da representação de sua imagem. Por meio do comportamento dos silvícolas e de suas reações aos múltiplos estímulos sensoriais e emocionais a que se expuseram durante a visita à nau capitânia, a situação proporcionou aos observadores as primeiras informações de seu *modus vivendi* e de seu *modus operandi*, ou seja, *como eles eram*.

Desde o primeiro momento de contato, os índios passam a *ser* para os portugueses, na medida em que são colocados ante seus olhos, existên-

cia que, segundo o ponto de vista axiológico do observador, apresenta-se, no mínimo, incongruente. A dificuldade em decodificar aquele mundo desconhecido fez com que os aléticos visitantes fossem tateando os sentidos apoiando-se em seu próprio código, cotejando elemento por elemento, e depreendendo, com isso, as correspondências de presença/ausência, como em:

O Capitão[...] bem vestido [...] (parágrafo 19) / Andam nus, sem cobertura alguma (parágrafo 17);
[...] o padre [...] nos pregou do Evangelho [...] o que nos aumentou a devoção (parágrafo 118) / [...] esta gente [...] nenhuma idolatria, nem adoração têm (parágrafo 121),

e as correspondências de ausência/presença, como em:

E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhes tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela. (parágrafo 32).

A relação que se estabelece nesse processo de ‘leitura’, nessa busca de compreensão e de produção de sentido, coloca em oposição os dois sujeitos, atribuindo, a cada um deles, significações que, isolados, não teriam. Essas significações são produtos do percurso do olhar do sujeito observador.

O percurso do olhar

O olhar do sujeito observador não é aleatório, não é gratuito: seu percurso é determinado pelo código de significação e pelo conjunto de valores, construídos pelo grupo a que o sujeito pertence, de maneira que tanto os significados quanto os valores possam ser selecionados para serem investidos no objeto em foco, de modo a identificá-lo como objeto de valor *eufórico* ou *disfórico*. A vontade, o *querer* do sujeito conduz, como um

fio invisível, o olhar em seu exercício de produzir significados. Caminha discursiviza essa sujeição dos sentidos aos desejos do observador: “[...] *Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos.*”

Sendo assim, o escrivão da esquadra vai tecendo, em seu relato, o inventário dos valores e intenções dos visitantes, na medida em que cita, além das coisas que viu, as coisas que não viu (“[...] *não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos.*”). Fica bastante claro que o *desejo* do sujeito era encontrar (que é *olhar* a partir de um determinado momento), riquezas, metais preciosos. Seu desejo conduziu o olhar a um rastreamento, que resultou na constatação da ausência do *objeto-valor* procurado.

Por outro lado, nessa busca e em toda a extensão do exercício de olhar, muitas coisas devem ter ficado *in absentia*, pois o espectro da competência do sujeito observador restringe-se ao âmbito de seu universo cognitivo, fazendo com que ele olhe para o que ele *sabe* e, analogamente, não olhe para o que ele *não sabe*. Considerando-se que se trata de um encontro entre dois mundos absolutamente diversos, pode-se mensurar o contingente do que não foi visto porque não era sabido.

O exercício do olhar, pelo *saber*, mira o objeto; enquanto que, pelo *querer*, produz nele sentido e investe nele valores. O *querer* atua, assim, como a chave que aproxima ou distancia o objeto do sujeito, transformando-o ou não em objeto-valor. As primeiras informações a respeito dos índios na Carta de Caminha contêm essa “boa vontade” em olhar o outro e mantê-lo no âmbito da inclusão, da identificação (ainda que pelas diferenças) com o sujeito, conforme consta no exemplo já citado, “*A feição deles é serem pardos, ...*”.

Sabe-se, entretanto, que o valor do objeto não é definitivo, não é estável, estando sujeito às determinações de sua relação com o sujeito, ou seja, só vale na relação com o sujeito. Então, da mesma forma que o objeto transforma-se em um objeto-valor pelo *querer* do sujeito, pode transformar-se (dependendo do *querer* do sujeito no momento da relação) em um antivalor, excluído do âmbito de identificação com o sujeito, pas-

sando a ser não-humano (coisificado, animalizado), porque não passível de identificação com o humano (sujeito).

Na *Carta*, várias são as exemplificações dessa oscilação entre *euforia* e *disforia* que o sujeito pode atribuir ao objeto, de acordo com suas expectativas (*querer*) no momento. A narrativa será retomada a partir do princípio do contato, em que as impressões começam a ser discursivizadas, para que se possa visualizar com clareza a sucessão das etapas e aspectos da construção da imagem do índio.

Os índios são levados à nau capitânia para um possível contato, “*em cuja nau foram recebidos com muito prazer e festa.*”. Forma-se uma expectativa de comunicação ou de, no mínimo, a manifestação dos índios, segundo seus próprios códigos, de saudação, ou de interação. Os índios, porém, “*Entraram. Mas não fizeram sinal de cortesia, nem de falar ao Capitão nem a ninguém.*”. Descortesios e indiferentes, eles foram considerados como antivalor, o que se confirmaria mais adiante, no parágrafo 67, quando Caminha os critica por não terem retornado mais para visitas, depois de todas as honras que lhes haviam sido feitas:

Os outros dois, que o Capitão teve nas naus, a que deu o que já disse, nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva.

A construção sintagmática dispõe de termos da isotopia da não-humanidade (selvageria, animalidade) “*bestial*”, “*de pouco saber*”, reiterando os termos já apresentados nas impressões de Caminha, no parágrafo 65:

Bastará dizer-vos que até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam, como pardais do cevadoiro. Homem não lhes ousa falar de rijo para não se esquivarem mais; e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar.

Os termos da isotopia da não-humanidade são empregados de forma direta “*amansassem*”, “*pardais no cevadoiro*”, ou por oposição, em “*Homem*”, substantivo que, empregado como pronome, transcende sua cono-

tação, de um indivíduo em si, para a humanidade em geral, que se opõe, naturalmente, ao que não é humano, ao que é animal.

O olhar do sujeito (Caminha) em relação ao objeto (índios) também parece oscilar “de uma mão para outra”. No parágrafo 67, tão logo termina de avaliá-los como antivalor (*gente bestial*), restaura a avaliação, promovendo-os a objeto-valor novamente, sem, entretanto, desviar-se da isotopia da animalidade:

Porém e com tudo isto andam muito bem curados e muito limpos. E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e formosos, que não pode mais ser.

Isto me faz presumir que não têm casas nem moradas a que se acolham, e o ar, a que se criam, os faz tais. [...] (parágrafo 68).

A despeito dessas eventuais “traições” que o olhar do sujeito comete em relação a si mesmo por meio de investimentos disfóricos no objeto (índios), como é o caso da “animalização”, ele procura mantê-los como objeto-valor, ora enaltecendo seus atributos físicos, ora enaltecendo seus atributos morais:

Andavam todos tão dispostos, tão bem feitos e galantes com suas tinturas, que pareciam bem (parágrafo 99);

[...] porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos,[...] (parágrafo 105).

A manutenção dos índios como objeto-valor não parece gratuita, pois, além de construir a imagem de um ser propenso à assimilação, em paralelo pode-se entrever um outro objeto-valor sendo construído: a terra com suas riquezas. Além de haver uma declaração deliberada, pelos portugueses, de seu interesse, logo no princípio da *Carta*, conforme exemplo já mencionado anteriormente, “[...] Isto tomávamos nós assim por assim o desejar-

mos.”, há inserções regulares de avaliações da terra como objeto-valor ao longo de toda a carta:

[...] houvementos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos:[...] (parágrafo 7);

[...] um recife com um porto dentro, muito bom e muito seguro, com uma mui larga entrada (parágrafo 15);

[...] fomos demandar a entrada, a qual era mui larga e alta de seis a sete braças. Entraram todas as naus dentro [...] –ancoragem dentro tão grande tão formosa e tão segura que podem abrigar-se nela mais de duzentos navios e naus (parágrafo 25);

[...] um rio que por ali corre, de água doce, de muita água [...] (parágrafo 26);

[...] um ilhéu grande, que na baía está e que na baixa-mar fica mui vazío [...] alguns marinheiros, que ali andavam com um chinchorro, pescaram peixe miúdo, não muito [...] (parágrafo 33);

Neste ilhéu, [...] acharam alguns camarões grossos e curtos, entre os quais vinha um tão grande e tão grosso como em nenhum tempo vi tamanho. Também acharam cascas de berbigões e amêijoas, [...] (parágrafo 43);

Andamos por aí vendo a ribeira, a qual é de muita água e muito boa. Ao longo dela há muitas palmas, não mui altas, em que há muito bons palmitos (parágrafo 60);

[...] Fomos até uma lagoa grande de água doce, que está junto com a praia, porque toda aquela ribeira do mar é apaulada por cima e sai a água por muitos lugares (parágrafo 63);

[...] nessa mata [...] atravessavam alguns papagaios [...] algumas pombas seixas e, pareceram-me bastante maiores que as de Portugal [...] segundo os arvoredos são mui muitos e grandes, e de infindas maneiras, não duvido que por esse sertão haja muitas aves! (parágrafo 87);

Foi o Capitão com alguns de nós um pedaço por este arvoredo até uma ribeira grande e de muita água que a nosso parecer, era esta mesma,

que vem ter à praia, e em que nós tomámos água. [...] esse arvoredo, que é tanto, tamanho, tão basto e de tantas prumagens, que homem as não pode contar. Há entre ele muitas palmas, de que colhemos muitos e bons palmitos. (parágrafo 102);

Esta terra, Senhor, me parece [...] será tamanha que haverá nela bem vinte ou vinte e cinco léguas por costa [...] (parágrafo 126);

Pelo sertão, nos pareceu, vista do mar, muito grande [...] (parágrafo 127);

Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos. Porém, a terra em si é de muito bons ares [...] (parágrafo 128);

Águas são muitas: infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem (parágrafo 129).

A condição da terra como objeto de valor descritivo se evidencia pela reiteração de traços positivos ao longo da narrativa, que, por sua vez, revela a intensa frequência com que ela foi tomada como objeto do olhar, cujo direcionamento é movido pelo *querer*. Olha-se o que se *quer*. “O olhar *desejante constrói o que quer ver*” (LOPES, 2000, p. 16).

Por outro lado, alguns indícios de rejeição dos índios por parte dos portugueses confirmam que aqueles eram considerados sobretudo como objeto de valor modal, e a terra como objeto de valor descritivo:

Era já a conversação deles connosco tanta que quase nos estorvavam no que havíamos de fazer (parágrafo 85).

Os índios “estorvavam” porque não estavam incluídos no *fazer* dos portugueses, que consistia em um programa de aquisição de competência do sujeito: *ver* a nova terra e *estar* nela antes de outros “visitantes”, ações de reconhecimento do lugar (deslocamentos), ações simbólicas de posse: celebração da primeira missa, chantagem da cruz com as armas e a divisa

do rei. Competente, o sujeito passa, então, a *poder fazer* o que ele *quer fazer*, ou seja, colonizar a nova terra, que significa *estar em conjunção* com o objeto-valor terra.

Os percursos, contudo, que a construção de cada programa (de exploração e de cristianização) descreve ao longo d*A Carta*, negam, pela desproporção entre as abordagens dos temas, o privilégio de valores do programa de cristianização sobre o de exploração que Caminha tenta evidenciar (“*Porém o melhor fruto, que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente.*”).

Enquanto todas as inserções (num total de quinze) d*A Carta* citadas para ilustrar o programa de exploração enfocam, invariavelmente como tema, a terra como objeto de valor descritivo, as inserções a respeito do programa de cristianização pulverizam seu foco abordando o tema dos atributos morais, que não dizem respeito ao programa de cristianização propriamente dito, mas sim ao programa de dominação. Além disso, os temas relativos aos atributos físicos são veementemente enfatizados por terem despertado grande estranhamento, insinuando, de forma indireta, um novo programa: o da *conjunção carnal*.

As inserções pertencentes aos programas referentes aos índios, podem, assim, ser visualizadas em dois grandes blocos: o bloco dos atributos morais dos índios, cujo objetivo principal se delineia claramente como a dominação, com alusões à cristianização; e o bloco dos atributos físicos dos índios, cujo objetivo se apresenta como ressaltar e enaltecer as diferenças, com amplas divagações a respeito das diferenças de gênero.

Na primeira referência aos aborígenes, a ênfase repousa nos atributos físicos e em seus usos e costumes (“*arcos e setas nas mãos*”). Nesse primeiro momento, suas “vergonhas” são citadas apenas para explicitar que eles andavam completamente nus. (“*Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas.*”). Ainda nesse parágrafo, em paralelo, inaugura-se a disseminação, na carta, dos indícios do programa de dominação: “[...] e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram.”.

Na segunda vez em que a nudez e as vergonhas dos índios são citadas, acrescenta-se uma avaliação de teor moral, atribuindo-se aos índios um *estado* de inocência: “*Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto*”. E o olhar segue perscrutando as diferenças (“*Os cabelos seus são corredios.*”) e outras qualidades, bastante interessantes para um pretenso domínio: a “boa vontade” dos silvícolas em se comunicarem e o despojamento em apresentarem os atributos de sua terra,

Mostraram-lhes um papagaio [...] tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como quem diz que os havia lá [...] (parágrafo 20),

e o pacifismo diante dos processos de manipulação:

Então estiraram-se de costas na alcatifa[...] O Capitão lhes mandou pôr baixo das cabeças seus coxins[...]E lançaram-lhes um manto por cima: e eles consentiram[...] (parágrafo 24).

O pacifismo dos índios é ainda observado no episódio posterior, no dia seguinte, quando os portugueses levaram os “convidados à nau capitânia” de volta a terra:

Fomos assim de frecha direitos à praia. Ali acudiram logo obra de duzentos homens, todos nus, e com arcos e setas nas mãos. Aqueles que nós levávamos acenaram-lhes que se afastassem e poisassem os arcos; e eles os poisaram [...] (parágrafo 26).

Cabe aqui uma pergunta: não seria a evidência e redundância desse pacifismo que salta aos olhos do observador, por, apresentando-se numa latência irrecusável, prescindir do *querer* que cria o *objeto*? A série de observações das atitudes de pacifismo que se sucedem nos reenviam às reflexões do início deste capítulo, em que Merleau Ponty (1999, p. 42), nos põe em alerta com a pergunta “*Les choses je regarde ou je suis regardé par les choses?*”, que sugere uma certa pressuposição entre o *objeto* e o *olhar*. Observe-se

que os índios, além de se apresentarem pacíficos, apresentam-se também cooperativos, o que poderia ser, mas não foi registrado por Caminha, sua forma de serem corteses:

Então se começaram de chegar muitos. Entravam pela beira do mar para os batéis, até que mais não podiam; traziam cabaços de água, e tomavam alguns barris que nós levávamos: enchiam-nos de água e traziam-nos aos batéis[...] e pediam que lhes dessem alguma coisa[...] (parágrafo 29);

Acenamos-lhes que se fossem; assim o fizeram [...] (parágrafo 31);
[...] Acenaram-lhes que pousassem os arcos; e muitos deles os iam logo pôr em terra; e outros não (parágrafo 39);

Fomos todos nos batéis em terra [...] e, antes que chegássemos, pelo ensino que dantes tinham, puseram todos os arcos, e acenavam que saíssemos (parágrafo 49);
[...] Acarretavam dessa lenha, quanta podiam, com mui boa vontade, e levavam-na aos batéis (parágrafo 99).

As diferenças de gênero começam a se apresentar como aquelas em que o *olhar* mais se detém:

Muitos deles [...] traziam aqueles bicos de osso nos beiços. [...] outros, quartejados de cores [...] entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis [...] e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. (parágrafo 29) (grifamos).

O observador não consegue referir-se às diferenças físicas sem deixar de tangenciar os atributos “de gênero”, depreendendo significados do corpo do índio que se estendem, por contrariedade, ao corpo deles mesmos e que, sem o confronto e a oposição, nenhum dos dois poderia ter:

[...] andava todo cheio de penas, pegadas ao corpo [...] Outros traziam carapuças de penas [...] E uma daquelas moças era toda tingida [...] e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais

feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela. Nenhum deles era fanado, mas, todos assim como nós [...] (parágrafo 32);

Também andavam, entre eles, quatro ou cinco mulheres moças, nuas como eles, que não pareciam mal. Entre elas andava uma com uma coxa, do joelho até ao quadril, e a nádega, toda tinta [...] e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que nisso não havia vergonha alguma (parágrafo 56);

Também andava aí outra mulher moça, com um menino ou menina ao colo, atado com um pano (não sei de quê) aos peitos, de modo que apenas as perninhas lhe apareciam. Mas as pernas da mãe e o resto não traziam pano algum. (parágrafo 57).

As escolhas semânticas de que o sujeito observador se vale para narrar as diferenças possuem uma conotação ambígua, contida numa polissemia que comporta os termos em seu valor denotativo, como os designativos das partes do corpo onde se localizam as diferenças mais curiosas, ao mesmo tempo em que são designativos das partes do corpo que suscitam estímulos sexuais (“*coxa*”, “*quadril*”, “*nádega*”, “*vergonhas*”, “*peitos*”, “*pernas*”). Alguns adjetivos e verbos empregados também contêm, sutilmente, um apelo sexual: (“*verradinhas*”, “*limpas das cabeleiras*”, “*redonda*”, “*graciosa*”, “*nuas*”, “*descobertas*”, “*apareciam*”, “*não traziam pano algum*”).

Os dotes físicos das índias são veementemente enfatizados, sugerindo um projeto de *conjunção carnal*, que passa a significar não um programa, mas uma *sanção* pela empreitada da expedição, o exílio da terra, o trabalho duro da lide com o desconhecido. No que diz respeito à diferença entre os atributos intelectuais e culturais, e os atributos físicos das índias, parece haver uma complementaridade, na medida em que sua condição “bestial” pode colaborar para a obtenção, por parte dos portugueses, da *sanção* pretendida. O “pouco saber” significa também pouca resistência. Além disso, seu código cultural determina um comportamento que corresponde, no código cultural lusitano, à permissividade, que eufemisticamente Caminha nomeia o tempo todo como inocência.

[...] uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e a quem deram um pano com que se cobrisse. Puseram-lhe a redor de si. Porém, ao assentar, não fazia grande memória de o estender bem, para se cobrir [...] (parágrafo 122).

Por outro lado, a condição cultural e intelectual dos índios, que Caminha coloca como depreciáveis, pode ser considerada, também, aproveitável, pois a realização do projeto de cristianização tanto mais fácil seria quanto menos resistência houvesse por parte dos “cristianizáveis”, considerando-se seu código cultural rudimentar, sua condição pré-humana, animalizada, em que não apresentam crenças nem idolatrias.

E, segundo a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos, por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm. (parágrafo 121).

A visualização geral do percurso da construção do projeto de cristianização em paralelo com o percurso do projeto de colonização, na carta, nos permite depreender um encadeamento de programas. O projeto de colonização se coloca como um fim em si mesmo, como o objetivo final, enquanto o projeto de “cristianização” (que se pode considerar uma “rubrica” de “dominação”) se presta para, além de adicionar uma justificativa mais nobre ao projeto de colonização, ser o meio para que o sujeito entre em conjunção com o *objeto de valor modal* (a submissão dos índios pela fé e pelo temor a Deus – cristianização –), que torna o sujeito *competente* para realizar a *performance* e entrar em conjunção com os *objetos de valor descritivo* desejados: a terra e suas riquezas, o trabalho dos índios, a união carnal com as índias.

O estado “animalizado” dos índios parece perfeito para a realização das *performances*: fisicamente podem oferecer sua força de trabalho; culturalmente não podem oferecer nenhum tipo de resistência ao processo de dominação, pois não possuem o repertório de operações abstratas necessário para o jogo de poder nas relações sociais interculturais, nem a

organização operacional de racionalização de forças, como um exército, por exemplo, ou grupos de defesa, proteção e ataque.

Essa impressão inicial registrada em ata (a carta), a respeito dos aborígenes, cunhou um arquétipo indelével, que se perpetuou em nuances variadas em todo o processo evolutivo das relações entre as duas etnias.

Identidade e valores

As pistas de identidade e valores que a *Carta* de Caminha nos fornece nos remetem a outros discursos, que ecoam seus implícitos e dialogam com eles, fornecendo-nos, retroativamente, informações que a *Carta* isoladamente não poderia nos dar.

Os registros da História dão conta de que o projeto de colonização do Brasil por parte dos portugueses ocorreu somente algum tempo depois dos primeiros contatos. A intenção inicial limitava-se à exploração extrativista, atividade que despertou o interesse e o assédio de outras nações, desencadeando o projeto de colonização. Empecilhos naturalmente constituídos, os valores dos índios foram trabalhados, desde o princípio, de modo a servirem às conveniências da exploração, a princípio, e do projeto, posteriormente. Com língua própria, crenças e convicções, particularmente hierarquizadas enquanto valores, os índios estariam, embora a *Carta* não o diga, provavelmente refratários à assimilação dos valores do *outro*.

[...] E tanto que o Capitão fez tornar a todos, vieram a ele alguns daqueles, não porque o conhecessem por Senhor, pois me parece que não entendem, nem tomavam disso conhecimento [...] (parágrafo 52).

O processo de *assimilação* profetizado na Carta ganhou forma no projeto de colonização: traçou-se um percurso de sentido para as diferenças, de modo a neutralizar os valores indígenas “inconvenientes”, atribuindo-lhes valor negativo para criar espaço e fertilidade à inculca dos valores do *outro*, obviamente de valor positivo. Foram, assim, execradas a língua e a religião dos índios, pilares de sustentação e expressão de sua cultura e de

todos os seus outros valores. Em decorrência disso, os silvícolas foram levados a *crer ser* inferiores, a *crer não saber*, a *crer não poder fazer* o que quer que não fosse da vontade dos portugueses, a *dever fazer* o que fosse da vontade destes. A cristianização foi a rubrica que legitimou um “amansamento” com métodos e critérios próprios. Com seus tentáculos poderosos, disseminou a fé por meio da completa desqualificação dos usos e costumes dos indígenas, manipulando-os de duas formas: por *intimidação* (medo dos castigos divinos e do fogo do inferno), e por *tentação* (busca da salvação e de um lugar no reino dos céus).

Nos momentos posteriores, os índios foram, primeiramente, reconhecidos e *categorizados*, pelos portugueses, como pecadores, para depois serem reconhecidos como tal por si mesmos e, a partir daí, buscarem sua salvação. Tudo à sua volta foi categorizado, ou melhor, recategorizado, de modo a produzir significado no discurso do *outro* e a esvaziar o significado do seu. Talvez tenha sido essa a gênese de seu discurso aculturado e polifônico, pois era preciso, para se comunicarem e interagirem (*serem*), preferirem as novas *verdades* adquiridas no novo idioma adquirido. De seu lado, os portugueses os levavam a *crer não poderem ser* como eram, subvertendo e pervertendo seus valores, infiltrando, em paralelo, seus valores cristãos, que levavam os índios a *deverem ser* segundo os rígidos padrões ideológicos da igreja e da sociedade europeia do século XVI. Outros programas se insinuam nesse discurso persuasivo a que os índios passam a se submeter, como o programa de *dever crer*, mola mestra da cristianização (e, de fato, o programa precedente ao *dever ser*); e o programa de *dever fazer*, que compreende todas as ações dos indígenas a partir da crença, sobretudo as ações de trabalho braçal dentro do projeto de colonização.

Poder-se-ia imaginar um processo de colonização que “respeitasse” a cultura e as peculiaridades do colonizado, que restringisse suas relações à mínima interferência no modo de *ser* do *outro*, que se limitasse, por exemplo, ao uso de seu trabalho braçal, considerando-se que as mudanças no nível físico parecem menos nocivas que as mudanças no nível mental. Sabe-se, porém, que isso seria impossível. Qualquer alternativa imaginada

como benéfica (se é que a colonização tem alguma preocupação com o benefício do colonizado) para o índio, teria esse valor a partir da escala de valores do colonizador, o que, por si só, já pressuporia um programa de *manipulação* para que o colonizado fosse levado a *crer* naquilo como valor. Ter-se-ia, inevitavelmente, que percorrer o programa completo de *manipulação*, que se inicia pelas modalizações do *ser* (*querer, poder*), para chegar às modalizações do *fazer* (por exemplo, o trabalho braçal).

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

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

Essa imagem do Brasil e dos indígenas (os brasileiros) encontrou terreno fértil para atrair outros exploradores - como o renomado Villegagnon, por exemplo - e passou a inspirar, direta ou indiretamente, artistas, sobretudo na literatura, inaugurada por Caminha e prosseguida por

renomados autores, principalmente franceses. As ressonâncias d*A Carta* foram ganhando, através dos tempos, novas reverberações; e o dialogismo com ela, novos interlocutores. Observem-se os fragmentos a seguir, da entrevista do Caderno Mais, do jornal “*O Estado de São Paulo*”, (2003, p. D8), que, além de consistir em um desses interlocutores d*A Carta*, enumera tantos outros.

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

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

Com o privilégio do distanciamento d*A Carta* de Caminha, contempla-se a multiplicidade de representações que foram se sucedendo:

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

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

Certamente a visão dos indígenas brasileiros foi sofrendo, ao ser retratada, refrações pelas várias camadas de impressões e retoques dos

imaginários diversos, dando origem a uma concepção quase profética do *selvagem*, como aquele ser que resumiria os ideais da condição humana, no sentido de, em sua quase irracionalidade, atingir um estado *natural*, que provê o homem do gozo irrestrito de que todos os seus sentidos podem usufruir, sem estar sujeito ao controle redutor da racionalidade cega da cultura e da sociedade.

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

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

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

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

[...] Qual foi a importância dessa aventura para a França? [...] ela permitiu que reconhecessem nos índios, neles encontrassem o símbolo das liberdades que deveriam ser defendidas do sectarismo e da agressão religiosos. Os relatos sobre as viagens e os contatos de europeus com os índios inspiraram as reflexões de Montaigne, de Rousseau, da Filosofia das Luzes sobre o bom selvagem, contribuíram, em suma, para

a redefinição do humanismo, na redescoberta desse valor inestimável – a relação do homem com a natureza. Foi de uma enorme riqueza cultural o fato de o europeu voltar a se concentrar na História pelo olhar, pela visão que ele teve do outro, do homem do Novo Mundo. Esse encontro de civilizações no Brasil ensejou o aparecimento de todos esses clássicos, como as obras de Jean de Léry e Thevet, que iriam influir de modo determinante no desenvolvimento das ciências humanas. (SABOIA, 2003, p. D8).

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

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

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

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

O percurso das imagens no tempo

Todas as avaliações das relações e das reações com os índios, que produziram sua imagem, foram feitas pela escala de valores do não índio e teve um percurso em sua construção. A partir do momento em que o

processo de colonização começa a se desenvolver, a imagem do paraíso se desvanece, recategorizando a “bondade” e a “inocência” dos índios. O mesmo discurso que constrói o “*bom selvagem*”, constrói, fora do paraíso, o índio como “*incompetente*”.

Essa “incapacidade” atribuída aos índios foi altamente conveniente, pois legitimou uma série de medidas em relação a eles, as quais outorgaram, em seu conjunto, amplos poderes, aos não índios, de deliberarem sobre o que era bom ou não nos e para os índios, certamente considerando o que era bom ou não para eles próprios.

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

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

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

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

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

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

I – idade mínima de 21 anos;

II – conhecimento da língua portuguesa;

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

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

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

ART. 10 – Satisfeitos os requisitos do artigo anterior e a pedido escrito do interessado, o órgão de assistência poderá reconhecer ao índio,

mediante declaração formal, a condição de integrado, cessando toda restrição à incapacidade, desde que, homologado judicialmente o ato, seja inscrito no registro civil.

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

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

A fronteira entre as culturas torna-se uma barreira quase intransponível para o índio ser reconhecido como um ser capaz. É preciso que ele peça por escrito, saiba português, seja apto para o trabalho, compreenda a cultura não índia, para que o juiz decida e, em caso positivo, registre a cessação de sua incapacidade em livros próprios. Os critérios e procedimentos que propõem sua integração (*assimilação*) privilegiam a linguagem verbal escrita dos documentos, por meio das leis, dos pedidos e dos registros. Eles mantêm a barreira entre os dois grupos culturais solidamente erguida e reservam, ao seu lado da fronteira, o estatuto de lugar do *ser competente*. Somente após abrir mão de seus valores e internalizar os valores do *outro*, o índio consegue ser reconhecido como *ser capaz*, ele passa a existir oficialmente no mundo. O não índio, que elaborou as leis, ao reconhecer nele os requisitos mínimos, não o considera “um de nós”, considera-o *índio* na condição de *integrado*.

Malgrado a *Carta* tenha registrado atitudes de ajuda espontânea ao trabalho dos portugueses, que sedimentaram a imagem de “*bom selvagem*”, como foi citado anteriormente,

[...] tomavam alguns barris que nós levávamos: enchiam-nos de água e traziam-nos aos batéis. [...] (parágrafo 27),

entre outros exemplos,

[...]Acarretavam dessa lenha, quanta podiam, com mui boa vontade, e levavam-na aos batéis. [...] (parágrafo 99);

[...] Cruz abaixo do rio [...] Dali a trouxemos [...] em maneira de pro-
cissão[...] e quando nos viram assim vir, alguns se foram meter debaixo
dela, para nos ajudar. [...] (parágrafo 113),

outras facetas foram sendo produzidas pelas reações dos índios aos processos de manipulação, como a sua inaptidão para o trabalho (um eufemismo criado para o valor negativo do não índio “vadiagem”), sua incapacidade de internalizar as doutrinas do *outro*, entre outras. Assim, o projeto de colonização produziu outras facetas, com seu feixe de programas, e passou a lidar com elas por meio de novas *manipulações*.

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

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

Pode-se, a partir das avaliações que o distanciamento temporal proporcionou, vislumbrar o diálogo que se foi estabelecendo entre o discurso da *Carta* e os outros discursos. Entre pequenas e grandes refrações nas representações, e submetidos ao peso da subjetividade, eles conseguiram

se manter sobre o eixo paradigmático dos sentidos produzidos pela *Carta*, às vezes mantendo certos traços, às vezes mantendo apenas o embrião da imagem do índio.

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

“Coração americano
com sabor de vidro e corte...”
(San Vicente - Milton Nascimento)

Parte II

O JORNAL “O PROGRESSO” E A IMAGEM DO ÍNDIO



CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O jornal

O jornal é um lugar onde se constrói discursivamente a experiência, é o porta-voz de uma sociedade. Ao mesmo tempo em que faz circular as ideias, saberes e representações, por meio das publicações, dinamizando-os, o jornal cristaliza-os, na medida em que os registra; é um mecanismo duplo de acessar os sentidos e controlar os critérios de sua construção. Desse modo, o jornal opera um processo de significação que se constrói de maneira especial, num determinado espaço e num determinado tempo.

O discurso jornalístico, enquanto prática discursiva, opera nas diversas dimensões temporais. Ancorando-se no presente, seleciona, transforma e propaga os fatos e os preceitos ideológicos, legitimando-os como memória.

O grande valor desse processo (de registro dos fatos e das ideias) que o jornal opera consiste em um mecanismo de produção de sentido privilegiada, na medida em que, ao selecionar o que será registrado, fixa sentidos, produzindo um modo (entre outros possíveis) de recordar o passado.

Por ser impregnado de historicidade, o jornal ocupa uma posição privilegiada no curso da história, visto que, assim como qualquer outra prática discursiva, integra uma sociedade, veiculando suas variadas vozes, num determinado tempo, construindo e mantendo seus valores.

As representações da imagem do índio através das décadas

Os próximos cinco capítulos tratam da análise da imagem do índio nas notícias do jornal “*O Progresso*”, observando a trajetória dos enunciados sobre os índios na temporalidade, e as ressonâncias do discurso e das imagens da *Carta* de Caminha no jornal.

Por meio de cotejos entre os documentos (a *Carta* e o jornal “*O Progresso*”), pretende-se examinar a evolução das diversas formas de representar o índio, identificando os procedimentos de produção e de reprodução de sua imagem.

As notícias do jornal “*O Progresso*” apresentam-se agrupadas por décadas, procedimento metodológico empregado com o intuito de evidenciar, por meio dos marcos temporais, as mudanças que as maneiras de ver e de dizer o índio sofrem⁴.

4 Há que se mencionar, ainda, a existência de dados utilizados na análise das notícias do jornal oriundos de fontes não-bibliográficas, ou seja, obtidos por meio da experiência da pesquisadora, que habita a cidade de Dourados há 27 anos.

Capítulo I

A PRIMEIRA DÉCADA (1951-1960)

Na primeira década de circulação do jornal “*O Progresso*” (1951-1960), a representação do índio de forma direta é inexistente, salvo a menção da palavra “índio” para designar o nome de uma vila cujos lotes encontram-se à venda, segundo o anúncio publicado em 19/10/1952:

Vila Índio

De propriedade de D. Rosa Ivolety de Oliveira

Os melhores preços de lotes de terras em Dourados, nesta esplêndida e aprazível Vila [...].

Assim a palavra “índio” inaugura seu espaço semântico. O distanciamento que esta representação aparenta ter da representação que perseguimos, ou seja, do termo “índio” designando o nativo da terra, explica-se pela própria natureza dos mecanismos de inserção semântica que regem os vocábulos. O contexto proporciona ao sujeito múltiplas possibilidades para perceber e representar a misteriosa realidade, às vezes inapreensível. Muitas vezes a escolha de um vocábulo percorre uma sucessão de analogias de modo a produzir um resultado de significação surpreendente.

No transcorrer da década, a palavra “índio” permanece “ilhada” semanticamente. Sem referência clara aos nativos do lugar, sua função consiste em abrir uma brecha no léxico. Remota ou estreita, sabe-se que uma relação de contiguidade guindou-a para dar nome à Vila, qual seja, a vila localiza-se vizinha à Reserva Indígena, sendo transitada constantemente

por índios que se deslocam para a cidade, tendo, inclusive, uma rua chamada “dos Kaiowás”. Além disso, os adjetivos empregados (“*esplêndida*” e “*aprazível*”) evocam a visão de paraíso que a *Carta* de Caminha registra em relação à nova terra, habitada pelos índios. Sob esse ponto de vista, a Vila ganha a conotação de lugar ideal. As ressonâncias da *Carta* encontram-se também na expressão “*lotes de terras*”, que produz um efeito de sentido de extensões de terra maiores do que aquele que seria produzido pelo vocábulo “terreno”, por exemplo.

Pelo mesmo processo, uma aguardente da época recebeu também o mesmo nome – no feminino – em nota publicada em 23/12/1956:

Aguardente Índia

Em palestra com o Snr. Gino Spadoni, proprietário da Fazenda Palmital, neste município, fomos por ele informados de que já está em franca produção a fábrica de aguardente instalada na referida, produzindo a finíssima aguardente “Índia”, engarrafada no mesmo local [...].

Não há, no contexto da notícia, pistas de que o nome “índia” foi dado à aguardente por referência à nativa da terra. Ao contrário, as escolhas semânticas da nota constroem uma isotopia de requinte (“*palestra*”, “*finíssima*”), bastante afastada daquela que estabeleceria tal referência, como, por exemplo, a isotopia construída por Caminha na *Carta*, a respeito das nativas:

[...] E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa [...] (parágrafo 32).

Por outro lado, alguns dos incontáveis conceitos produzidos pelo imaginário popular nos permitem supor que haja, entre o nome da aguardente e a imagem da índia, uma relação de contiguidade. Baseado na ideia de “selvageria”, de “estado primitivo e natural” da índia, o nome pode ter sido escolhido por remeter à aguardente a imagem de pura e genuína após seu processo de fabricação. Além dessa relação de sentido, muitas outras

poderiam se estabelecer, como por exemplo, entre as sensações físicas que a imagem da índia (geralmente nua e ingênua) desperta e as sensações físicas que a aguardente proporciona: prazer, excitação, exacerbação da sensibilidade, etc. Como bem coloca Diegues,

Ao final de contas, [...] o pensamento do homem [...] vive perdido num interminável sertão de imagens. Daí que o imaginário gravite em torno das nebulosas da linguagem e se nutra dessa imponente massa de afetividade em que [...] necessidades, desejos, temores, paixões, agem como lentes deformadoras na nossa apreciação dos fenômenos e acontecimentos, marcando-os freqüentemente pela irracionalidade e a fantasia [...] (DIEGUES, apud CAÑIZAL, 2000, p. 51).

A tônica da temática do jornal, nessa primeira década, é a cidade em formação, são as promissoras perspectivas de progresso e geração de riqueza que a região apresenta. O índio não tem lugar nesses temas. Sob essa perspectiva, um universo de valores estereotipados se delineia e revigora, mantendo seguras as bases da ideologia dominante, a qual, a despeito de sua multiplicidade de representações, consegue manter nítidos seus contornos.

Observem-se as similitudes, evidentes, entre os traços semânticos e a proximidade entre os temas e as figuras, no cotejo entre a *Carta de Caminha* e o artigo “*Região privilegiada*”, de autoria do deputado Wilson Dias de Pinho, publicado em 03/04/1955.

Jo Paulo no Congresso Carístico Internacional

O — (Press Cont) João Paulo, o Congresso Carístico Internacional, A solenidade de foi presidida pelo Bispo auxiliar do Rio de Janeiro, D. José cardinal arcebispo de São Paulo, D. Carlos Carmo, foi solenemente lida as comissões Paulo, e contou com a presença de todos bispos e arcebispos de todas as regiões de trabalho, e auxiliares de São Paulo, do estado de São Paulo, do Brasil, e do mundo inteiro.

Enquanto chove diariamente em Dourados, a repartição carioca em carregada do Serviço de Abastecimento de Água vem encarecendo, pelo rádio e pela imprensa, a necessidade de ser economizado o precioso líquido. Tudo, pela escassez proveniente da prolongada falta de chuvas..

são os elementos que se dispõem a trabalhar para que o partido ilustre dos seus compromissos com o governador de Minas Gerais.

ção do PSD — A VII Convenção Estadual do PSD, para homologação da candidatura do deputado Ponce de Arruda ao cargo de governador de Mato Grosso, será realizada em Campo Grande nos próximos dias 13 e 14 de julho. Essa a base do aumento que sofrerá esse combusível em Dourados.

Foram aumentados também, embora em menor escala os preços do que Aníbal Marques, 1º sr. rozeiro e do óleo diesel.

314/55

Região Privilegiada

Deputado WILSON DIAS DE PINHO
Especial para «O PROGRESSO»

Nada eramos há vinte e cinco anos. Agora, adquirimos certa autoridade e raio e sol. desfrutamos o governo. Em muito menos de vinte anos, mandei, teremos visto a capital, e a cidade, e a comunidade brasileira. Por que? Porque poemos!

Si o Brasil é considerado pelo que efetivamente vale; si o nosso imenso Estado, o bojo dessa realidade, transformou-se em uma das potências re-eruas reconhecidas do mundo inteiro.

Temos, aí, todos os climas, com chuvas regulares, sem chuvas e raros alguns períodos de seca. Temos a cultura, a agricultura, a indústria, a mineração, a pecuária, a pesca, a aviação, a navegação, a comunicação, a energia, a ciência, a arte, a literatura, a música, o teatro, o cinema, o rádio, a televisão, a imprensa, a educação, a saúde, o esporte, o lazer, o turismo, o comércio, o transporte, o trabalho, o descanso, o estudo, o lazer, o amor, a família, a sociedade, a humanidade.

Somos, em verdade, sendo em sua companhia, condições econômicas privilegiada.

um prolongamento de São Paulo e da terra dos pinheirais, tal a proximidade com os dois estados ultra-progressistas.

As atividades humanas despotam variadamente. A lavoura e a criação crescem, prosseguem, e, dan-ando, desleja, um futuro certo de multiplicidade. Patri-Prosperidade.

Os estrangeiros se apressam na instalação de novas e modernas fazendas, adquirindo-se outras propriedades. A economia, a indústria, a agricultura, a pecuária, a pesca, a aviação, a navegação, a comunicação, a energia, a ciência, a arte, a literatura, a música, o teatro, o cinema, o rádio, a televisão, a imprensa, a educação, a saúde, o esporte, o lazer, o turismo, o comércio, o transporte, o trabalho, o descanso, o estudo, o lazer, o amor, a família, a sociedade, a humanidade.

Estamos, em verdade, sendo em sua companhia, condições econômicas privilegiada.

nhia um sem número de que nos afanamos. O dia em que conseguiremos vencer a batalha, metendo a comunicação, a Noroeste comen-

se das vantagens de alguns sub ramais e a Sorocabana cruzar de vés, o rio Paraná, então veremos o que somos transformados em tantas londrinhas, a lavoura influi com toda a sua pujança e as chaminés das fábricas construído a nossa grandeza.

Porque esta é, sem dúvida, uma região onde se casa, vilas bem a qualificação de condições econômicas privilegiada.

Estamos, em verdade, sendo em sua companhia, condições econômicas privilegiada.

a) a apresentação do lugar se baseia no tema da extensão privilegiada das terras, figurativizado, de maneira bastante semelhante, por meio da delimitação territorial:

Esta terra, Senhor, me parece que da ponta que mais contra o Sul vimos até outra ponta que contra o Norte vem, de que nós deste porto houvermos vista, será tamanha que haverá nela bem vinte ou vinte e cinco léguas por costa [...] (A Carta, parágrafo 126).

Numa linha partindo de Bataguassú, passando pelos famosos campos do Vacaria, e daí, em frente, até os contra fortes da Bodoquena, abrangendo, ao sudoeste, Porto Murtinho e Bela Vista, e descendo, no sentido sul, até o ponto mais extremo de Mato Grosso, além Morombí, se enquadra a nossa privilegiada região. ('Região privilegiada', parágrafo 4);

b) a descrição do clima e da fecundidade da terra possui traços semânticos bastante próximos, por meio das figuras relativas ao clima, que revestem o tema comum da fecundidade da terra:

[...] a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados, como os de Entre Douro e Minho, porque neste tempo de agora os achamos como os de lá.

Águas são muitas: infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. (A Carta, parágrafos 128 e 129).

Temos, aí, todos os climas, com chuvas regulares, sendo curtos e raros alguns caprichosos períodos de estiagem. Para a agricultura, e agricultura em larga escala, as terras são um constante chamamento ('Região privilegiada', parágrafo 5);

c) a descrição da vegetação e riquezas naturais centram foco na figura água (rios) e vegetação, para recobrir os temas da navegação, da irrigação e da produtividade do solo, todos interligados semanticamente à ideia de contribuição para a produção, o desenvolvimento e o progresso:

[...] uma ribeira grande e de muita água [...].

[...] ao longo dela, entre esse arvoredo, que é tanto, tamanho, tão basto e de tantas prumagens, que homem as não pode contar. Há entre ele muitas palmas, de que colhemos muitos e bons palmitos. (A Carta, parágrafo 101 e 102).

Campos magníficos se espriam nas várias direções. E, dando maior e mais belo relevo à paisagem, estendem se grandes e ricas matas, sendo os rios quase todos navegáveis, como é o caso dos afluentes do caudaloso Paraná. ('Região privilegiada', parágrafo 5);

d) o ponto de vista sobre a atividade do homem enfoca o tema da produtividade, da interferência do homem sobre o meio ambiente por meio de figuras contrárias, de modo que Caminha põe os índios em cena e, desqualificando-os, diz que os índios não são capazes do que os portugueses são capazes de fazer. O autor do artigo do jornal, diferentemente, não põe os índios em cena, ignorando-os, e recobre o tema da capacidade e produtividade do não índio de forma direta, elencando os feitos produtivos dos homens na região:

Eles não lavram nem criam. Não há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outra alimária, que costumada seja ao viver dos homens. [...] (A Carta, parágrafo 107).

As atividades humanas despontam variadamente. A lavoura e a criação crescem progressivamente, endossando, desde já, um futuro certo de muita prosperidade. Patrícios e estrangeiros se apressam na instalação de novas e modernas fazendas, adquirindo se outras propriedades. [...] ('Região privilegiada', parágrafo 7).

e) a apresentação das dificuldades recai sobre o mesmo tema – a comunicação –, porém sob figurativizações diversas. Enquanto a *Carta* de Caminha enfatiza a comunicação humana e as dificuldades com as diferenças culturais e idiomáticas, o artigo do jornal ressalta a comunicação pelos transportes e dos próprios meios de comunicação:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença.

E portanto, se os degredados, que aqui hão-de ficar, aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão-de fazer cristãos e crer em nossa santa fé [...] e imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quizerem dar [...]. (A Carta, parágrafos 104 e 105) (grifamos).

O dia em que conseguirmos vencer a batalha dos meios de comunicação, quando a Noroeste convencer-se das vantagens de alguns sub ramais e a Sorocabana cruzar de vês, o rio Paraná, então veremos o que somos transformado em tantas londrinas, a lavoura influir com toda a sua pujança e as chaminés das fábricas construindo a nossa grandeza. ('Região privilegiada', parágrafo 10) (grifamos);

f) a sugestão de soluções condiz com as dificuldades apresentadas:

[...] se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os baptizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé, pelos dois degredados, que aqui entre eles ficam [...]. (A Carta, parágrafo 121).

Precisamos de estradas, maiores e melhores possibilidades de transporte, caminhos que façam escoar as múltiplas condições econômicas de que nos ufanamos. ('Região privilegiada', parágrafo 8);

g) a expressão de emoções e sensações apresenta traços semânticos bastante próximos para figurativizar a necessidade do homem de atribuir causas e recompensas nobres e abstratas a empreendimentos duros e de resultados incertos:

[...] o padre [...] pregou uma solene e proveitosa pregação da história do Evangelho, ao fim da qual tratou de nossa vinda e do achamento desta terra, conformando-se com o sinal da Cruz, sob cuja obediência viemos, o que foi muito a propósito e fez muita devoção. (A Carta, parágrafo 36).

Já todos sentimos nos corações ofegantes aquilo que os olhos outrora se extaziavam de ver e também sentir. E a luta não cessa, recomeçando sempre, porque lutar foi sempre o apanágio de todos. ('Região privilegiada', parágrafo 8).

As imagens do índio são contrárias, pois o índio não entra no tema do artigo do jornal, enquanto Caminha o coloca como um meio para obtenção de seus objetivos. A intuição alicerça-se nos requintes de congruências entre esses fragmentos dos dois textos, para perscrutar, pela via semiótica, os mecanismos que garantiram tamanha fidelidade do discurso a uma ideologia que resistiu ao transcurso de séculos, ao vilipêndio inerente às situações de confronto cultural e ideológico decorrente do processo de colonização, às inúmeras condições de produção de cada vez que esse discurso foi reproduzido. Considerando que cada destinatário e cada destinatador dessa cadeia que assegurou a transmissão desses conceitos e significações é dotado de um conjunto de códigos de, respectivamente, recepção e transmissão, apresentam-se surpreendentes as congruências apresentadas.

Como exemplo, tem-se o cotejo do item

h) “o ponto de vista sobre a atividade do homem”. Tanto na *Carta* de Caminha quanto no artigo “*Região privilegiada*”, levando-se em conta as atividades elencadas, nota-se que ambos os destinadores se atêm a construir (intuitiva e não tecnicamente) a isotopia do valor do trabalho da terra e da geração de riquezas. A leitura que cada um faz, enquanto destinatário, do lugar em que se situa, revela a rigidez dos referentes de seu olhar condicionado.

Na *Carta*, Caminha revela, registrando, por negação (*Eles não lavram nem criam. Não há aqui boi, nem [...]*), os componentes de um lugar que ele já tem previamente concebido e que foi construído coletivamente. Ao fazê-lo, desqualifica o índio, declarando-o um *sujeito incompetente por não fazer*.

No artigo do jornal, o autor revela os mesmos componentes citados por Caminha, registrando, porém, por afirmação (“*As atividades humanas despontam [...] A lavoura e a criação crescem [...]*”) os componentes. Ao fazê-lo, desqualifica ainda mais o índio, na medida em que não o declara

nem como *sujeito*, apaga-o completamente, atribuindo “*as atividades humanas*” aos “*patrícios e estrangeiros*” e não aos nativos, enquanto se sabe, por outras narrativas, que os índios foram, desde o princípio, peça importante no desenvolvimento econômico da região por constituírem mão de obra extremamente barata. É o que se encontra na dissertação de mestrado da profª Marina E. Wenceslau, intitulada “*O índio Kaiowá e a comunidade dos brancos*”:

O índio kaiowá, no território brasileiro, já sofrera, de longa data, a interferência do colonizador, servindo como mão de obra barata, transformando-se, portanto, no sustentáculo da produção de riqueza no período colonial. (WENCESLAU, 1990, p.65);

A Companhia de Mate Laranjeira, locatária das terras alugadas pelo próprio Estado de Mato Grosso, desenvolveu sua exploração e usou o indígena que fornecia mão de obra barata e conhecia o território, facilitando, assim, a produção de erva-mate. [...] (WENCESLAU, 1990, p. 68).

Emmanuel Marinho, em seu poema “O índio e o trator”, já teria também registrado o trabalho do índio nas lavouras, tendo inclusive denunciado, com requinte – usufruindo o privilégio dos recursos da linguagem poética – a desvalorização da contribuição do índio no trabalho da terra e, sobretudo, as consequências sofridas por ele ao se inserir no processo de desenvolvimento. A denúncia se traduz pela figura inusitada que ele consegue compor entre a representação do ruído (onomatopeia – “tr a a a a a”) e do movimento do trator (“indo”): “tr a a a a a indo”. Observe-se:

“O índio e o trator
O trato ao índio
O trator indo
E o índio rindo
O índio e o trator
O trato ao índio
O índio indo
Sumindo

Só índio
E o trator
Tr a a a a a a a indo”
(MARINHO, 1994, p.10)

O quadro “O último raído”⁵ (óleo sobre tela, 70x40, 1982), coleção particular, de Mary Slessor, é outra representação do papel do índio no mercado de trabalho, no início do desenvolvimento da região, onde estava estabelecida a Companhia Mate-Laranjeira, grande produtora de erva-mate, de origem inglesa, que ilustra a citação acima, de Wenceslau.



Fig.2 – O Último Raído, de Mary Slessor (óleo sobre tela, 70x40, 1982)

As congruências entre os documentos atingem seu ápice, nessa primeira década de circulação do jornal, quando se apresenta a notícia “Como nasce uma cidade”, de 19/01/58, acompanhada de uma foto em que se registrou, segundo a legenda, “[...] o cruzeiro e a capela de Vila Glória [...] após a missa de Domingo, dia 29 de dezembro último, data da fundação da cidade.”

5 Raído – feixe grande de erva-mate, que chegava a atingir 3 metros de altura, que os índios carregavam do local de colheita até o local de beneficiamento.



Fig.3 - Como nasce uma cidade. Jornal *O Progresso*, 19-01-1958.

A notícia apresenta uma alusão direta, tanto pelo texto verbal, quanto pelo texto visual, à primeira missa rezada no Brasil, narrada por Caminha e depois retratada por Vitor Meireles.



Fig.4 - A Primeira Missa no Brasil de Vitor Meireles. (Óleo sobre tela, 1860, 2,68mx3,56m.) Acervo do Museu Nacional de Belas-Artes, Rio de Janeiro.

Os componentes dos dois textos visuais se correspondem, guardando entre si uma estreita relação de analogia, reiterada pelo dialogismo entre os textos verbais:

Vê-se o cruzeiro e capela de Vila Glória futura e magestosa (sic) cidade, após a missa de domingo, dia 29 de dezembro último, data da fundação da cidade. ('Como nasce uma cidade', 'O Progresso', 19/01/58);

Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o Capitão de ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu. (parágrafo 34).

As formas e as representações apresentam muitos traços em comum (domingo, missa, fundação), pois, além de se inscreverem no mesmo espaço semântico e produzirem as mesmas configurações figurativas, reproduzem um ritual estereotipado, alimentado por traços semânticos isotópicos, oriundos dos contratos de significação regidos pela ideologia.

Guiados pelo senso comum, os homens que promovem o ritual da missa, sobretudo enquanto procedimento nas solenidades de inauguração, de fundação e de comemoração, parecem ter consciência, em termos ideológicos, do papel que tais rituais têm de homologar a realidade, de prover com imagens a representação da solenidade.

A imagem do índio se manifesta como de alguém à margem nas quatro representações: na notícia de jornal, ele é excluído por apagamento, não sendo convidado a compor o cenário da missa na ilustração, tampouco no texto verbal.

Na obra de Vitor Meireles, os índios são representados à margem, na obscuridade, enquanto os portugueses são a figura central sob o foco de luz. A oposição cultura x natureza se evidencia pelas isotopias dos traços semânticos: os portugueses, em posição centralizada, formam um bloco homogêneo e coeso pela proximidade entre os elementos e semelhança postural. Os índios, espalhados ao redor, em posição desordenada e descontínua, misturam-se aos outros elementos da natureza, à vegetação que circunda o tema central.

Na *Carta*, os índios são representados também em situação de inferioridade. Por meio de outros procedimentos discursivos, ao serem citados, por Caminha, entre os que assistem à missa (assim como Meireles o faz no quadro), a conotação de inferioridade se delineia pelo modo com que o autor da *Carta* narra o comportamento dos índios durante o episódio:

[...] Ali disse missa o Pe. Fr. Henrique [...] Ali estiveram connosco a ela obra de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelhos, assim como nós. (parágrafo 114).

e quando veio o Evangelho, que nos erguemos todos em pé, de mãos levantadas, eles se levantaram connosco e alçaram as mãos [...] e então tornaram-se a assentar como nós [...] nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos [...]. (parágrafo 115) (grifamos).

A atitude dos índios de imitar os gestos do ritual figurativiza a *competência* dos portugueses de *saber* conduzir aquele ritual e ter, por isso, o *poder* de comandar os gestos na missa, colocando os silvícolas numa situação de inferioridade.

A primeira década de circulação do jornal se finda, sem que o índio figure no panorama das notícias do jornal. O fato de não aparecer nenhuma citação, nota ou notícia sobre o índio, nesse período, significa que ele não cabe nos temas da época, quais sejam, o processo de formação do lugar (da cidade de Dourados), a afluência de pessoas dos mais variados tipos, a ânsia pelo progresso e pela prosperidade. A não-presença das referidas notícias é que dão o sentido do apagamento do índio como sujeito, como ser existente. Por sua vez, o apagamento revela o sentido do que seja o senso comum do não índio sobre o índio. São camadas de significações que se sobrepõem formando uma crosta de sentidos mais ou menos estáveis.

As notícias retratam a sociedade da época, a composição gradual e paulatina da metrópole, a vida cotidiana de Dourados. Sabe-se que, a despeito de sua proposta, pela não-presença elas constroem a representação do índio como algo que faz parte da paisagem, algo naturalizado, como uma árvore, ou uma pedra. O apagamento da presença do índio nas notícias revela o âmbito do espaço semântico dentro do qual ele se insere. As crônicas sobre a cidade são, dessa forma, as não-crônicas sobre o índio. O conhecimento - por meio de outros textos - da existência dos índios Kaio-wá na região de Dourados, à época, permite essa construção de sentido.



Capítulo II

A SEGUNDA DÉCADA (1961-1970)

Na segunda década de circulação (1961-1970), outras vozes começam a reverberar, no jornal “*O Progresso*”: elas falam do índio. Os temas sobre o índio começam a se deixar entrever. Evidenciados no inevitável diálogo com a *Carta*, ou revistos sob o vigor de novas figuras, eles pairam no fio do discurso, refazendo os percursos que confluem para a configuração da imagem do índio estabelecidos desde o primeiro contato.

Não existe uma inauguração formal do tema “índio” no discurso do jornal. Aliás, ele aparece, a princípio, timidamente, ou melhor, naturalmente, como um significado acordado em algum momento anterior, inexistente, e que permanece no eixo paradigmático em latência, pronto para ser acionado e inserir-se, a qualquer instante, no discurso.

O período inicial dessa segunda década (1961-1970), de inserção do tema “índio” no discurso do jornal, apresenta seu lado semântico mais óbvio, enraizado no estereótipo da imagem do índio engendrada durante séculos, ou seja, de um ser frágil e incapaz, que necessita de tutela. Assim, todos os enunciados encontram-se impregnados de implícitos múltiplos, descrevendo um percurso circular de significados presumíveis e reforçando a referida imagem pré-concebida.

A primeira notícia que trata diretamente do índio surge na coluna “Ronda semanal”, de autoria de Aremy, em 28/10/62. O texto se intitula “Nhade-roga – Nossa casa” e trata da história da Missão Kaiowá em Dourados e da construção de um hospital em seu interior para atender os índios. O assunto é colocado diretamente, ou seja, não há notas anteriores

que registrem o aparecimento da Missão, sugerindo um contrato, entre os interlocutores, de um saber prévio a respeito da existência de índios e da Missão na região. A uma determinada altura da notícia, Dona Loyde Bonfim, esposa do pastor missionário, que já atuava na Missão há quinze anos, emite o seguinte comentário a respeito dos índios:

[...] Dona Loyde. O seu entusiasmo é contagiante sente-se a vibração de sua alma, a sincera vontade de ajudar ao próximo, nesse caso aos índios dos quais fala: ‘São boa gente, gente igual a nós’. A (sic) 15 anos ela trabalha e luta e continua a obra daquele admirável pastor [...] (‘O Progresso’, 28/10/62, p.2). (grifamos).

A necessidade de Dona Loyde de discursivizar a bondade e a condição humana dos índios contém o pressuposto de que não se consideravam os índios bons, tampouco “gente”. O pressuposto nasce da hipótese construída, a princípio, do primitivismo e selvageria dos silvícolas, que se sedimentou no imaginário popular. Desse modo, as afirmativas a respeito dos valores positivos dos índios são sempre dúbias, porque sempre vêm acompanhadas de seus inevitáveis pressupostos, que significam o seu oposto.

No nível da superfície do discurso, a construção é bastante semelhante à dA *Carta* de Caminha, quando ele se refere aos silvícolas:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristão [...] (parágrafo 104);
[...] esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã [...] (parágrafo 121).

Observe-se que os dois enunciadores, Dona Loyde e Caminha fazem uma avaliação dos índios a partir de uma expectativa de conversão religiosa. Ela porque é missionária, ele porque foi incumbido de sondar a possibilidade de realização de um projeto do rei. Tal expectativa centra o foco de observação na predisposição dos índios a serem convertidos. Considerando-se que tal predisposição supõe boa vontade, humildade, boa fé, entre outras qualidades, a partir do momento em que se detecta tal

disposição nos índios, automaticamente são tachados como pessoas boas, pois possuem uma série de qualidades que constroem essa imagem.

Outras notícias sobre a Missão se sucedem. Uma delas, em março de 1963 notifica a inauguração do Hospital “Porta da Esperança” na Missão Evangélica Caiuá, cuja construção já fora registrada na notícia anterior. Outra, em setembro do mesmo ano, anuncia a instalação de uma serraria na Missão (*“Serraria para a Missão Caiuá”*); outra, de setembro de 1964 (*“Missão Evangélica de Dourados: - Sinônimo de sacrifícios”*), tece, como a primeira, um histórico da Missão, enaltecendo seus fundadores e colaboradores, bem como o altruísmo de seu trabalho. O valor de tais notícias é que elas não se restringem ao monologismo das semelhanças entre si, pois delas se originam os primeiros ruídos das vozes que passarão a dizer o índio doravante. Elas são mais que um simples registro de coisas e acontecimentos: elas são o vislumbre de um panorama que começa a ganhar novos componentes. A Missão realiza um trabalho de assistência aos índios. O índio foi, então, discretizado, inaugurando sua imagem no jornal como objeto de assistencialismo:

[...] assistira ao lado de nossos índios, orientando-os e instruindo-os
[...] (*“Missão Evangélica: Sinônimo de sacrifícios”*, ‘O Progresso’, 19/09/64).

A coluna “Terra e Gente”, de Armando Carmelo, de 18/11/62, ao traçar um breve panorama histórico da cidade de Dourados, evidencia os valores vigentes apagando completamente o índio. Os valores não índios apresentados enfatizam, por oposição, a incapacidade do índio de incluir-se nos temas, produzindo, mais que um efeito de sentido de apagamento, um efeito de sentido de exclusão:

Aqui em Dourados, o que é mais essencial e visível, é o trabalho da terra. (grifamos).

Ao afirmar ser o trabalho da terra essencial, o autor, além de reproduzir bastante claramente o discurso de Caminha em sua *Carta*, “*Essa terra*,

Senhor, me parece [...] que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo [...]” (parágrafo 126), lança o pressuposto de que outras coisas que não sejam ligadas ao trabalho da terra (de valor econômico) sejam menos importantes.

Enquanto Caminha lança mão do projeto religioso para atenuar o sentido dos interesses econômicos,

Porém o melhor fruto, que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. (parágrafo 130),

Carmelo põe em cena o valor patriótico com o mesmo papel:

Nascido como foi Dourados, de uma heróica resistência ao invasor [...].

Portanto, retomando-se a afirmativa de Carmelo, “[...] *o que é mais essencial e visível, é o trabalho da terra.*”, pode-se inferir que os índios são excluídos, assim, do que seja essencial, importante, considerando-se que a cultura índia não possui em sua escala de valores o quesito “trabalho” (no sentido da cultura não índia). Ao se observar, ainda, o emprego do vocábulo “visível”, que remete diretamente ao que seja “discretizado”, pode-se realizar outra inferência, qual seja: de que aquilo que não seja ligado ao trabalho da terra, além de não essencial, sequer possui o estatuto do que seja “discretizável”, “visível”, inclusive o índio. (cf. FOUCAULT, 1966, p.6).

Em outros momentos do texto, valores como “bravura”, “patriotismo”, “resistência”, todos ligados à defesa do espaço territorial, vão compondo, por oposição, a imagem negativa do índio, que permitiu que os não índios tomassem posse de suas terras:

Nascido (sic) como foi Dourados, de uma heróica e primitiva resistência ao invasor, lá pelos idos dos anos de 1864, quando a Colonia Militar de Dourados foi atacada por um contingente paraguayo [...] Essa resistência heróica [...] evidenciou, mais uma vez o alto espírito patriótico da gente matogrossense [...] O próprio inimigo condecorou

Antônio João Ribeiro pela sua bravura, ao entregar o bilhete escrito a lapis que o mesmo dirigiu, dias antes do acontecido, ao Comandante Dias Silva, em Nioac, cujos dizeres vale a pena transcrever: ‘ Sei que morro, mas o meu sangue e o de meus companheiros, servirão de protesto solene contra a invasão do solo da minha pátria.’ Justifica-se, assim, ao lembrar-mos (sic) êsse fato histórico que tingiu de sangue a terra brasileira, que Dourados nasceu sob o signo da resistência da bravura e do ânimo forte do soldado brasileiro. (grifamos).

Referir-se aos fatos históricos pelo viés da tradição e citar os ânimos e comportamentos suscitados em seus atores supõe certamente a constituição de um “campo patriótico”. Considerando-se que “Pátria” é uma instituição e um espaço físico, social e cultural relativamente autônomo e diferenciado e que, como tal, ela é o lugar onde emerge uma cultura específica, ao configurar esse “campo” pelo discurso, o autor circunscreve um espaço onde seus atores, os homens da pátria, excluem os outros homens não pertencentes a esse espaço, quer seja por enfrentamento hostil (lutas, batalhas), quer seja por segregação e discriminação. A “Pátria” apresenta-se, assim, como uma instituição discursivamente constituída, em virtude de leis e tradições; ela supõe, de seus agentes, comportamentos estereotipados e altamente diferenciados, veiculados na e pela historicidade e dispõe de um conjunto complexo de ritos e de sanções (cf. BOURDIEU, 1987, p. 38).

Assim, esse paradigma que legitima o discurso de Armando Carmelo acomoda-o na trincheira do discurso “politicamente correto”, a salvo das estocadas das críticas das normas ideológicas anti-discriminatórias, produzidas, por antagonismo (e até por um certo maniqueísmo, que não cabe aqui avaliar), pela mesma sociedade.

Ainda nessa mesma edição da coluna, o autor cita a relação de posse de terra entre esse grupo – a que ele chamou “bravo”, por ter resistido a invasões – e os índios:

E com o decorrer dos anos ; [...] instala-se em Dourados o não menos heróico sertanista João Vicente Ferreira, [...] fundando, [...] a primei-

ra Fazenda de cultura, após conquistar a simpatia dos Índios, donos da terra até essa data. (grifamos).

A maneira como ele apresenta essa relação denota que as normas sociais vigentes legitimam a posse do território brasileiro pelos brasileiros (não índios), outorgando-lhes o direito de lutar por ela; enquanto, ainda que reconheça a posse “anterior” dos índios sobre a terra, não reconhece neles o direito, ou a “bravura” de lutar por seus direitos. Dessa forma, ficam estabelecidas duas concepções diferentes de uma mesma relação, logicamente operando com conceitos diferentes do que seja “invasão”. Tais concepções estão ligadas à tradição, às práticas prescritas, aos valores veiculados, residindo na engenhosa natureza da lógica social das instituições, historicamente constituídas.

A análise teórica não deve apenas ater-se às relações de causa e efeito, mas atingir as crenças comumente partilhadas, pois, como no caso do exemplo acima a respeito das concepções do que seja o direito à posse de terra, os conceitos, porque bem fundados, difundem-se socialmente, produzindo efeitos absolutamente reais, em virtude das práticas em que eles se encontram inseridos. No caso considerado, a crença nas tradições patrióticas é um fundamento positivo das práticas, dos sentidos e dos investimentos (emocionais, temporais e sociais) engajados pelos agentes em jogo.

Assim, o conceito de “invasão” passa a ter, para o mesmo sujeito, dois valores distintos : um, respaldado pelo valor “patriotismo”, que provê o sujeito de direitos à posse de seu território, que se aplica tanto ao sujeito que busca a posse da terra (o “invasor”), quanto ao sujeito que a defende (o “invadido”). Esse é o conceito que o não índio toma para si e aplica a suas práticas. O outro é o conceito de “invasão” não respaldado pelo “patriotismo”, conceito que considera ilegítima, tanto a busca, quanto a defesa de uma ocupação territorial. Esse é o conceito que o não índio atribui ao índio aplica às suas relações com ele, determinando duas alternativas de valor negativo à sua imagem: se o índio reage à tentativa de posse de seu

território, não é considerado “bravo”, mas sim “selvagem”; se o índio não reage, é considerado “pacífico”, no sentido de “ingênuo”.

A sequência de outras colunas de Armando Carmelo, no decorrer dessa década (1961-1970), produz uma representação fiel da visão e do pensamento daquela época.

A primeira delas, que data de 02/12/62, apresenta um panorama sobre a indumentária das pessoas que compõem a população de Dourados. Englobando gaúchos (“*O homem de bombachas [...]*”), nordestinos (“*Homens de alpargatas e chapéu de couro [...]*”), entre outros (“*Homens de blusão de couro. Homens de camisa esporte [...]*”), Carmelo não cita o índio e sua peculiar indumentária. A observação que faz sobre o uso da bota,

Dourados, em resumo, é uma terra de trabalho. A bota, por exemplo, [...] é bastante apreciada em nossa terra. (parágrafo 10),

explica o recorte que ele faz de quem seja discretizável enquanto componente do povo da região. Ele próprio afirma:

São estas as principais observações que registramos quanto à indumentária, modo de vestir, de apresentar-se à sociedade, ao nosso querido povo (parágrafo 13),

e, ao dizer

No meu fraco modo de entender, quando tivermos as ruas calçadas, a água encanada, a luz e energias elétricas permanentes, objetos de nossa luta e reivindicações, esse estado de coisa modificará e Dourados apresentará com outro aspecto [...] (parágrafo 14),

o autor deixa claros os interesses da época e, a partir do valor atribuído a eles, empresta à descrição da população da época um tom de resignada inferioridade, evidenciada e justificada pelas condições do estágio inicial de desenvolvimento em que se encontra a cidade.

Na edição de “*Terra e Gente*”, de 31/03/63, Carmelo passa a citar o índio, ao mesmo tempo em que estabelece, tanto nos temas, quanto nas fi-

guras, um diálogo com a *Carta* de Caminha. Ele aborda, de forma análoga, o contato com a nova terra

Um dia, já vai longe esse dia, quando eu menos esperava, estava em Dourados, a terra encantada de meus sonhos. (“Terra e gente”, parágrafo 1);
Neste dia, a horas de véspera, houvemos vista de terra! (A Carta, parágrafo 7).

e recobre com figuras semelhantes a visão do lugar como uma terra promissora:

Não foi surpresa para mim o que encontrei e o que os meus olhos viram: terra fértil, cheia de promessas [...] (“Terra e gente”, parágrafo 2);
[...] não porei aqui mais do que aquilo que vi e me pareceu. (A Carta, parágrafo 2),
[...] E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo [...] (A Carta, parágrafo 129).

A alusão que Carmelo faz aos silvícolas reproduz o arranjo ordinário que Caminha faz dos termos em seu enunciado, ao mesmo tempo em que emanam as mesmas representações do imaginário:

[...] pisando as ubérrimas terras das frondosas matas inexploradas e outrora palmilhadas somente pelos Índios e poucos civilizados. (“Terra e gente”, parágrafo 7).

A maneira pela qual Carmelo narra sua chegada a Dourados e pela qual descreve o lugar encontrado revela a resistência (no sentido de durabilidade) dos sentidos da *Carta* através dos tempos. Eles ecoaram por muito tempo – e ecoam ainda – nos ouvidos dos sujeitos que se deslocam e chegam a lugares desconhecidos. O olhar parte sempre da perspectiva da possibilidade de prosperidade, perscrutando seus indícios, como a justificar, de antemão, as agruras inerentes às situações de contato com o novo.

A partir de 1964, a coluna “*Terra e gente*” passa a chamar-se “*Serpentinas*”, sem que Carmelo perca, malgrado a mudança de nome da coluna,

o lugar a partir do qual ele diz. Esse lugar é de um sujeito “escritor” da coluna do jornal, o que confere às suas palavras um significado diferente do que se ele falasse do lugar de um colono, por exemplo. É o próprio Carmelo quem delimita, ainda na crônica anterior, o perímetro desse lugar de onde ele fala:

Como nada entendo de agricultura [...] fiquei no ofício vigoroso de escrever.

Dourados nessa época necessitava de um veículo de propaganda [...] (*‘Terra e gente’*, 31/03/63, parágrafos 3 e 4).

Assim, ele fala de um lugar em que suas palavras têm uma autoridade determinada junto aos leitores. Caminha teria feito o mesmo em sua *Carta*, logo nos parágrafos iniciais, quando se institui como o sujeito destinador, evidenciando sua condição de escrivão da esquadra:

[...] Posto que o Capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza [...] não deixarei também de dar minha conta disso a Vossa Alteza, o melhor que eu puder, ainda que – para o bem contar e falar –, o saiba fazer pior que todos. (*A Carta*, parágrafo 1).

O sujeito instalado em seu lugar, por meio de projeções, ocupa também uma determinada posição no discurso, que determina as significações em relação ao contexto sócio-histórico e à memória (o saber discursivo, o já-dito). Esse mecanismo produz imagens dos sujeitos, assim como do objeto do discurso, dentro de uma conjuntura sócio-histórica (ORLANDI, 1999, p.40). Assim, nas colunas de Carmelo, têm-se:

- a imagem do sujeito destinador, como alguém que tem o saber para escrever no jornal, embora o declare com atenuantes de modéstia,

Causa pena vermos nos noticiários dos jornais e nas estações de rádios, erros crassos de português, mesmo no linguajar comum, causa pena [...].

A modéstia deve acompanhar o homem que escreve [...] ('Serpentinas', 21/11/64, parágrafos 4 e 5);

- a imagem do sujeito destinatário, como alguém que se encontra num lugar novo e precisa de estímulo e de reforço de seus valores,

[...] nós, brasileiros de hoje [...] não podemos esquecer daqueles heróis [...] ('Serpentinas', 10/10/64, parágrafo 2);

- e a imagem do objeto do discurso, que consiste na abordagem de temas alusivos à Pátria, sua história, seus heróis e seus símbolos:

O ano de 1864 é um ano de recordação, de lembrança e de reverência para a Família Brasileira [...] pelos fatos desenrolados pelos vários rincões da Pátria estremecida [...] mas que devido a bravura dos filhos da Terra de Santa Cruz [...] do Brasil que despojou de todos os seus haveres humanos em holocausto à Pátria. ('Serpentinas', 10/10/64, parágrafo 1) (grifamos);

Um dever se impõe a todos os brasileiros [...] qual seja o de conhecer e amar a nossa língua [...] ('Serpentinas', 21/11/64, parágrafo 1) (grifamos).

Novamente o índio não cabe no tema. Sua imagem, nesse mecanismo, permanece como a de alguém sem relevância, que não atua no processo histórico, que não tem valor por não corresponder ao modelo de *ser* do homem civilizado e de seus heróis. Tanto é assim, que muitas vezes ele é sequer mencionado, pois as formações imaginárias que concebem as imagens dos sujeitos e dos objetos do discurso não o contemplam, como é caso dessas últimas duas colunas analisadas.

Os índios voltam a ser citados algum tempo depois, por Carmelo, num artigo intitulado "*Tributo de gratidão*", não propriamente como o assunto em foco, porém como "pano de fundo":

É, assim, que os dirigentes do Pôsto Indígena da Aldeia, aqui perto de nós, houveram por bem dar o nome à Escola Indígena ali existente e em funcionamento de 'ESCOLA FRANCISCO IBIAPINA', seu cria-

dor e fundador, pois, sabemos que FRANCISCO IBIAPINA, velho servidor do SPI., em 24 de fevereiro de 1927, enriqueceu o patrimônio indígena desta região criando e fundando a referida Escola. ('Tributo de gratidão', 05/01/66, parágrafo 2).

A imagem do objeto do discurso recai sobre Francisco Ibiapina, não índio, que é valorizado e enaltecido a partir de valores também não-indígenas. A imagem que se forma do índio nesse artigo apresenta-o como objeto de assistencialismo e como alguém que deve agradecimentos.

No parágrafo seguinte, em que Carmelo diz:

É, em resumo, o justo prêmio à quem muito merece. Esse reconhecimento eleva os seus promotores e põe em evidência o nome de FRANCISCO IBIAPINA, que hoje, na cidade de Campo Grande aonde reside, gósa da estima de todos os bons brasileiros [...]. ('Tributo de gratidão', 05/01/66, parágrafo 3),

há que se levar em conta, nas contingências da enunciação, a imagem que se faz do servidor do SPI e dos índios, em suas posições, assim como a imagem que Carmelo faz de seus leitores, mobilizando um dizer que remete a sentidos cuja memória os filia a discursos de que a "estima de todos os bons brasileiros" é um vestígio, indicando a direção (política, ideológica) dessa formulação.

As colunas e os artigos de Carmelo se inscrevem num rol de notícias que vão compondo a imagem do índio de maneira marcada ou não-marcada. Considere-se marcada a maneira de apresentar, no nível de superfície do discurso, alusão direta ao índio, e não-marcada a maneira de construir a imagem do índio sem que se faça alusão direta a ele, a partir da construção de outras imagens, ou seja, por oposição. É o caso das notícias sobre os lotes distribuídos aos colonos, no ano de 1963:

Presidente João Goulart virá a Dourados, dentro de breves dias a fim de entregar, pessoalmente, 2 mil títulos aos colonos do N.C.D. e virá acompanhado pelos Ministros da Saúde e da Agricultura. (Manchete

da 1ª página de ‘O Progresso’, de 18/08/63);

O senhor Jango Goulart, segundo se noticiou esteve em Dourados, onde fez entrega de títulos de propriedade de lotes da Colônia Federal. (‘O Parto da Montanha’, 1ª página de ‘O Progresso’, de 20/10/63).

Existe toda uma preocupação em ocupar as terras por pessoas trazidas dos mais diversos pontos do país, sendo que os índios, os habitantes que já se encontravam anteriormente na região, tiveram suas terras demarcadas e foram confinados no interior de seus limites. Essa demarcação passa a representar o perímetro de um espaço de *segregação* (que se inclui dentro de um macro-programa de assimilação disseminado na maior parte das outras notícias), que propõe o isolamento dos índios a partir do reconhecimento de suas diferenças.

Há, assim, dois programas em paralelo: um inicial, de *segregação*, que delimitou desde o princípio os limites do espaço de atuação dos índios, mantendo-os à distância e isolados da sociedade não índia; outro, de *assimilação*, desenvolvido a partir do primeiro contato, que busca impingir nos índios os valores dos não índios, disseminados por meio de ações assistencialistas. A despeito de seus propósitos, tais ações contribuem “ironicamente” para a manutenção da *segregação*, criando barreiras invisíveis, porém intransponíveis, visto que acentuam a condição de dependência dos índios, que os mantém à margem.

As notícias sobre a distribuição dos lotes aos colonos contêm o pressuposto de que os índios não são recomendados para (ou dignos de) ocuparem as terras destinadas à produção agrícola, acentuando as características de segregação da reserva (o espaço demarcado destinado a eles), que constitui um espaço de neutralização, ou seja, seus limites circunscrevem a área de atuação dos índios, anulando, por oposição, sua atuação nas outras áreas do território nacional. Sendo assim, a imagem do índio que essas notícias produzem e reproduzem (porque existe uma história no processo de sua produção), de maneira não-marcada, é a de um ser incapaz.

Na segunda metade da segunda década de circulação do jornal “O Progresso”, ou seja, entre 1965 e 1970, a imagem do índio como ser incapaz se acentua. Passando a aparecer com mais frequência entre os temas das notícias, a abordagem da temática indígena não tem como intuito enfocar exatamente o índio: seu intuito é, evidenciando sua fragilidade e sua incapacidade, enaltecer as atitudes e iniciativas dos não índios, que se ocupam em assisti-los e protegê-los. Forma-se um círculo vicioso em que a própria imagem criada do índio como incapaz clama pelo assistencialismo, que por sua vez reforça a imagem de incapacidade, ao mesmo tempo em que justifica, no processo, ações paralelas que atendem aos interesses dos não índios.

É nesse período também que se pode vislumbrar com bastante clareza o programa de *assimilação*, pois, via assistencialismo, as diferenças são nobremente “relevadas” (que é uma maneira de não levar em conta), enquanto as ações supostamente benéficas acabam por impingir, nos índios, hábitos, costumes e crenças, o que consiste na maneira mais legítima de transformar o “outro” em “nós”.⁶

Observe-se a notícia de primeira página de “O Progresso”, de 26/06/1965, cuja manchete é a seguinte: *“Inauguração e festa junina entre os índios caietés – presentes dois altos funcionários do SPI”*.

Na própria manchete já se delineia o sentido do interesse da notícia: ao notificar a presença das autoridades, pretende-se atribuir a importância do evento não pelo evento em si, mas pelo prestígio dessa presença. No corpo da notícia, os episódios da solenidade enfocados – acompanhando-se seu universo semântico – apontam uma encenação de referências totalmente calcadas na formação social do não índio, que por sua vez estabelecem um contraponto às atuações dos indígenas, estabelecendo um

6 O fato de a “reserva” ter sido citada anteriormente como um espaço de *segregação* não constitui uma contradição, visto que a consideração que se faz de *segregação* é no sentido de avaliar a medida de manter os índios confinados em reservas e, ao mesmo tempo, desenvolver programas de assistência, que se caracterizam por processos de *assimilação*.

dialogismo bastante semelhante ao que Caminha estabelece ao narrar a celebração da primeira missa no Brasil. Note-se, primeiramente, esse dialogismo entre a notícia do jornal e a *Carta*, e depois o dialogismo interno, nesses dois documentos, entre as ações e papéis dos índios e dos não índios.

Os primeiros parágrafos da notícia do jornal e do episódio da missa, na *Carta* de Caminha, atêm-se a elencar a composição hierárquica da solenidade e seu início:

Na manhã do dia 23, Quarta –feira passada, teve lugar na localidade de Jaguapiru a solenidade de inauguração de uma Serraria para os índios Caiuás, com o comparecimento de altas autoridades municipais e figuras representativas do Comércio e Indústria de nossa cidade, além de honrosas presenças do major aviador [...] Nesta oportunidade, o major Vinhas Neves, usando da palavra, fez um importante comunicado [...] ('Inauguração e festa junina entre os índios caiuás', parágrafos 1 e 3);

E hoje, que é sexta-feira, primeiro dia de Maio, saímos em terra com nossa bandeira; e fomos desembarcar [...] onde nos pareceu que seria melhor cantar a Cruz [...] Chantada a Cruz, com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiramente lhe pregaram, armaram altar ao pé dela. Ali disse missa o Pe. Fr. Henrique[...] (A Carta, parágrafos 111 e 114).

Os dois episódios apresentam, ainda, o mesmo programa de manipulação por tentação, em que são oferecidos objetos-valor aos índios, para que cumpram o contrato proposto de crer nas solenidades como verdade, como algo bom:

Após as solenidades seguiu-se um churrasco, do qual tomaram parte todas as autoridades e convidados especiais, oportunidade em que foi distribuída grande quantidade de carne aos selvícolas que lá se encontravam em número bastante elevado." ('Inauguração e festa junina entre os índios caiuás', parágrafo 4);

E, acabada a pregação, como Nicolau Coelho trouxesse muitas cruzes de estanho com crucifixos [...] houveram por bem que se lançasse

uma ao pescoço de cada um [...] Vinham a isso muitos [...]. (A Carta, parágrafo 119).

O desenvolvimento inerente a cada solenidade sucedeu-se de forma a dispor as atividades não índias em primeiro plano e as atividades indígenas num plano secundário. Na notícia do jornal, a distinção apresenta-se mais tênue, pois a programação “lítero-musical” da festa junina – evento da cultura não índia – mescla, entre suas apresentações (danças típicas regionais, declamações, peças musicais), números indígenas (danças indígenas, “dramatização” – atividade não índia – sobre a vida do cacique). Na Carta, a distinção apresenta-se mais acentuada, pois a narração da celebração da missa, embora tenha o intuito de enfatizar a participação dos índios, põe em foco os passos do ritual, pontuando com as atitudes imitativas dos índios. Note-se:

[...] uma magnífica festa junina, com a introdução de um programa lítero-musical, quando foram apresentadas várias danças típicas regionais, gozadíssimas e significativas danças indígenas, declamações, peças musicais, terminando com a apresentação do drama referente à vida do cacique CUNHAMBEBE. (‘Inauguração e festa junina entre os índios caiuás’, parágrafo 5);

[...] Ali estiveram connosco a ela obra de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelhos, assim como nós. E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram connosco e alçaram as mãos, ficando assim, até ser acabado; e então tornaram-se a assentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós estávamos com as mãos levantadas [...]. (A Carta, parágrafo 119).

Outro ponto em comum nos dois documentos é o registro de uma atitude, por parte de um indígena, que demonstra desejar ser assimilado em resposta a um discurso de assimilação (LANDOWSKI, 2002, p.14):

Antes do início da festa usou da palavra o índio cacique, Marçal de Souza, o qual discorreu sobre a vida do índio no Brasil, ao mesmo tempo em que fez referências lisonjeiras à visita do major Luiz Vinhas

Neves e seu acompanhante, sr. Walter Prado. ('Inauguração e festa junina entre os índios caiuás', parágrafo 6);

[...] Um deles, homem de cinquenta ou cinquenta e cinco anos, continuou ali com aqueles que ficaram. Esse, estando nós assim, ajuntava estes, que ali ficaram, e ainda chamava outros. E andando assim entre eles falando, lhes acenou com o dedo para o altar e depois apontou o dedo para o Céu, como se lhes dissesse coisa de bem; e nós assim o tomávamos. (A Carta, parágrafo 117).

Ao final do episódio da missa na Carta, sucedem-se outros programas já analisados na Parte I deste trabalho, enquanto o final da reportagem registra uma observação que ratifica, a partir de seu título, o interesse – disseminado ao longo de toda a notícia – de ressaltar o mérito da atitude dos não índios:

'Alguém está se lembrando dos índios' - Ao encerrarmos esta reportagem queremos parabenizar o pessoal do SPI, pelo interesse que ultimamente vem sendo demonstrado em relação ao nosso selvícola, até bem pouco tempo completamente esquecido.[...]. ('Inauguração e festa junina entre os índios caiuás', parágrafo 6).

Ao efetuar tal registro, a reportagem não somente enfatiza o fato, mas aciona alguns sentidos resgatados a partir de alguns termos, como por exemplo, “esquecido”. O que está ou foi esquecido é aquilo que, em outro momento, esteve em mente. Dizer que “Alguém está se lembrando dos índios”, significa que, nesse momento, tem-se olhos para eles. Lembrar, no sentido produzido pela reportagem, não somente significa pôr em mente o índio, resgatando, na mente de seus protagonistas, todos os componentes que se tem da imagem dele, mas também coloca o leitor na trilha dos significados que se sucedem a partir do significado inicial, da gênese da significação do índio, considerando-se a *Carta* de Caminha e o imaginário que a precedeu.

Observe-se, agora, o dialogismo interno, em cada um dos dois documentos, entre as ações e papéis dos índios e dos não índios em cada um dos dois episódios (a festa junina, no jornal, e a missa, na *Carta*). Tem-se o

comportamento dos não índios, segundo seu código cultural, dialogando com o comportamento dos índios, segundo o código cultural deles. No episódio da festa junina, essa relação que se estabelece entre um conjunto de ações (dos não índios) organizadas, produzindo um todo significativo, pontua-se por ações esparsas, interpretadas como organizadas a partir do sentido produzido no interior da cultura indígena; no episódio da missa, o mesmo conjunto de ações organizadas é pontuado por ações também esparsas, interpretadas como desorganizadas e com sentido atribuído por dedução a partir da cultura não índia.

A análise atenta de tal dialogismo se justifica na medida em que revela, entre as revelações que o próprio dialogismo faz, a estabilidade em que a imagem do índio se mantém, a despeito das reformulações dos enunciados condicionados a uma forma de atualização segundo os parâmetros ideológicos das formações sociais que os produzem.

A edição de “O Progresso” de 24/11/65 traz um artigo assinado por Nilo Luiz de Oliveira, intitulado “Outra vez, o índio velho de Amambai”, em que, dissimuladas pelo tom de enaltecimento que o autor atribui ao despojamento do índio, são evidenciadas cruamente sua inferioridade, sua fragilidade e sua incapacidade.

Um homem dormia encostado à porta da barbearia do Japonês, tendo a lage (sic) dura da calçada como travesseiro e o vento frio como coberta. (parágrafo 1);

Parecia bêbado. Mas não estava [...] (parágrafo 2);

Era o infeliz Marco Velho, o popular índio de Amambai, com a sua provecta idade de cento e um anos. O miserável que não liga para a vida, ali estava indiferente a tudo [...] (parágrafo 3);

[...] Somente Marco Velho, aquele índio sujo, é livre de todos esses conhecimentos. (parágrafo 5);

Por isso aquele desgraçado é feliz sem fazer força para sê-lo. [...] Dali se vai levantar com a mesma indiferença da fôlha seca que é tangida pelo vento.

[...] À custa da sua própria abjeção. Da sua própria infelicidade. (parágrafo 6);

Aquilo que vamos ser depois de mortos, êle já o é em vida. [...] (parágrafo 7);

[...] Para muitos é simplesmente um vagabundo. Nêsse nome está marcado o seu destino e a sua história. Todo o seu passado. Todo o seu presente. Todo o seu futuro. (parágrafo 9).

Todas as considerações elaboradas, até o presente momento, neste trabalho, a partir das análises realizadas, que dizem respeito à reprodução e cristalização da imagem do índio, parecem estar contidas no final do parágrafo 9, transcrito acima. A imagem de incapacidade e fragilidade, entre outros aspectos negativos que o vocábulo “vagabundo” encerra, produz e reproduz a imagem negativa do indígena. A dimensão temporal atribuída à condição do índio evoca o seu significado primordial, ao mesmo tempo em que a condena, por meio das escolhas semânticas, irremediavelmente à eternidade.

A imagem de incapacidade do índio se estabiliza, nas notícias do jornal, de duas maneiras: por meio da enumeração de atitudes que a caracterizam no comportamento dos indígenas, que constitui uma maneira direta de evidenciá-la; e por meio de notícias que registram medidas que visam a sua proteção e assistência, que constitui uma maneira indireta de apresentá-los como incapazes. É o caso da notícia de primeira página da edição do jornal de 27/09/67, cuja manchete é a seguinte: “Índias Caiuás, Terenas e Guaranis sob a proteção do Delegado Sidney Gomes”.

O teor da notícia dá conta de medidas do delegado no sentido de prevenir o alcoolismo entre os índios, proibindo os bares e vendas (“bolicos”) da cidade de venderem bebidas alcoólicas a eles, e intensificando a fiscalização nos estabelecimentos próximos à Reserva:

Assim é que determinou a proibição da venda de bebidas alcoólicas aos índios na cidade e em todo o município sob a sua jurisdição. [...]

Organizou uma revista de bares e “bolichos” [...] uma “campana” na região habitada pelos selvícolas [...] (Índias Caiuás, Terenas e Guaranis sob a proteção do Delegado Sidney Gomes’, parágrafo 2).

A manchete da notícia, como se pode notar, diz respeito a um segundo problema, apresentado pelo administrador do SPI ao delegado, em busca de proteção:

[...] senhoras da sociedade da Guanabara, São Paulo e mesmo Campo Grande, estão invadindo a área do aldeamento, indo ali, a procura dos bonitos cabelos das índias caiuás, terenas e guaranis, com a finalidade de estabelecerem um comércio de fabricação de perucas, que é altamente rendoso. (Índias Caiuás, Terenas e Guaranis sob a proteção do Delegado Sidney Gomes’, parágrafo 3).

Ambos os problemas, somados às medidas de proteção e ao próprio pedido do administrador do SPI patenteiam a vulnerabilidade dos índios e a incapacidade que têm de se protegerem. A leitura de semelhante notícia coloca o leitor atento no rastro do significado primordial que se deixa divisar nesses “flashes” da imagem do índio que se sucedem repetidamente no jogo de explicitações e implícitações dos registros escritos.

O final da notícia enfatiza a vulnerabilidade dos índios:

[...] o delegado quer e vai moralizar esse setor, pois não admite segundo nos afirmou que civilizados se aproveitem dos nossos índios que considera patrimônio nacional. (Índias Caiuás, Terenas e Guaranis sob a proteção do Delegado Sidney Gomes’, parágrafo 3).

A oposição estabelecida civilizados/índios e a relação assimétrica entre eles, visto que os civilizados podem se “aproveitar” dos índios, colocam estes em situação de fragilidade, incapacidade e inferioridade. O emprego do pronome possessivo “nossos” acentua a situação de superioridade dos civilizados sobre os índios, na medida em que conota o controle da situação daqueles em relação a estes.

Tal pronome possessivo já teria sido empregado no princípio da notícia, quando, ao se introduzir a atuação do delegado Sidney Gomes, faz-se a invariável alusão à nobreza do gesto do não índio em relação ao índio, de assisti-lo e protegê-lo, o que, por outra via dos sentidos, reforça a imagem dele de incapaz.

Os implícitos veiculados pelas notícias que começam a pôr em cena o índio apontam para uma tendência do produtor desse discurso em não se ater simplesmente a relatar os fatos e acontecimentos ligados aos silvícolas, mas em tecer, deliberadamente, com os mesmos fios desse discurso, a imagem do não índio. Delineia-se, assim, o discurso “politicamente correto”, que revela um sujeito de nobres valores humanitários, que vai incorporando ao seu próprio discurso a temática indígena, não só como registros de fatos, mas como um componente do imaginário que se instalou na superfície do discurso e que se acotovela com os outros temas na disputa de manter-se na configuração discursiva da realidade.

A notícia de “O Progresso” de 11/11/67, intitulada “Índio foi assunto no Congresso Nacional” é uma das primeiras manifestações desse fato, pois, tratando do mesmo assunto da reportagem anterior, enfoca-o como tema das preocupações da sociedade não índia, atingindo a esfera privilegiada do discurso vigente: o Congresso Nacional.

A imagem do índio como incapaz, já tão evidente por recorrência, apresenta-se, na notícia, em segundo plano, ofuscada pela eloquente imagem do branco, enaltecido explicitamente, por meio da discursivização de suas medidas em relação aos indígenas. O primeiro parágrafo revela outro mecanismo de formação de imagem do não índio como detentor de sentimentos nobres, que consiste em produzir esse sentido não só por meio da exploração da imagem do índio como incapaz e carente de assistência, função que o próprio não índio revela preencher, mas por meio de uma oposição maniqueísta gerada na imagem dos próprios não índios, que se desdobra na imagem do não índio “bom”, representada pelo enunciador

do discurso pró-índio e pelos atores não índios da notícia, e na imagem do “mau” não índio, representado por aqueles que espoliam os índios. Observe-se:

O brilhante tribuno matogrossense, Dep. Weimar Torres, ocupando a tribuna da Câmara Federal, fêz estarecedora revelação a Nação, apontando falhas do SPI e demonstrando o quanto de maldade existe entre os civilizados que vêm de todos os meios usando de todos os métodos, espoliando os nossos selvícolas. (Índio foi assunto no Congresso Nacional’, parágrafo 1).

O primeiro parágrafo já apresenta a oposição mencionada acima, apresentando o “bom não índio” (*“o brilhante tribuno”*) e o “mau não índio” (*“civilizados [...] espoliando[...]”*).

Após a apresentação dessa oposição, a imagem do “bom não índio” se reitera pela vantajosa desproporção com que a notícia a veicula em relação à imagem do índio, que passa a ser usada de modo a justificar as atitudes e posicionamentos dos não índios em relação aos índios, conduzidos de modo a atender interesses daqueles. A própria notícia analisada exemplifica esse fato, na medida em que retrata o tratamento que o não índio dispensou ao fato enfocado, bem como o uso que fez dele, ou seja, enfocou-o, antes, no sentido de retratar as ações políticas das autoridades constituídas de Dourados e região, que propriamente com o intuito de tratar do tema do índio como objeto em si das preocupações da sociedade. Tal afirmativa se alicerça na desproporção citada acima, entre o número de inserções a respeito da imagem do “bom não índio” e o número de inserções a respeito do índio, propriamente. Compare-se:

O brilhante tribuno matogrossense, Dep. Weimar Gonçalves Torres, ocupando a tribuna da Câmara Federal [...] (parágrafo 1).

A notícia é aberta a partir da atuação do deputado Weimar Torres, que, sabe-se, pelas informações contidas no cabeçalho do jornal, é seu diretor-fundador.

Entre os muitos assuntos ligados ao problema do nosso indígena, Weimar Torres abordou o do tosquiamento das índias [...] (parágrafo 2).

A menção da existência de muitos assuntos ligados ao “problema” do índio produz, pelo menos, dois sentidos. Um: os muitos assuntos representam uma situação já estabelecida e encarada como natural; dois: o índio é um “problema”. “E, ao lembrar *êsse problema* [...]” (parágrafo 3).

O contexto da notícia fornece pistas de que o sentido do início do parágrafo 3, citado acima, significa “ao colocar em pauta o assunto”. A escolha semântica, contudo, produz uma dubiedade que permite depreender, a partir do vocábulo empregado “problema”, que o índio é tratado, via de regra, como um “problema”, e, a partir do vocábulo “lembrar”, que é um assunto mantido no esquecimento.

A continuação do parágrafo 3 centra o foco nos investimentos positivos da imagem do “bom não índio”, fazendo da temática indígena um mero pretexto, por meio da oração subordinada adverbial temporal que introduziu o parágrafo (“*ao lembrar êsse problema*”):

[...] onde o Delegado de Polícia do “Município Modelo” de Mato Grosso, Sr. Sidney Gomes tomou a si a proteção das índias [...] (parágrafo 3).

O adjetivo empregado para qualificar o município sugere excelência em qualidade, obviamente gerada pela atuação de suas autoridades e de seus habitantes, enquanto a imagem do índio mais uma vez se apresenta como a de um ser incapaz.

O último parágrafo se ocupa todo em elencar os feitos das autoridades constituídas, ratificando a imagem de capaz do “bom não índio” e a imagem de incapaz do “índio”, ao qual faz referência ao abrir o parágrafo, usando-o da mesma forma que usou no parágrafo anterior, ou seja, como pretexto para introduzir as iniciativas do não índio:

Determinou ainda aquela autoridade policial a proibição da venda de bebidas alcoólicas aos indígenas, o que por si só constitui um ativo no trabalho de um dos melhores delegados de polícia que Dourados já viu. Estava certa a Câmara de Vereadores, quando em uma de suas sessões, outorgou a Sidney Gomes, um voto de confiança, remetendo cópias do mesmo ao comando da 9ª Região Militar, Governador Pedrossian e Secretario de Segurança, pois que êsse Delegado de Polícia, vem fazendo jús a essa determinação, conseguindo pela primeira vez paz e tranquilidade para a família douradense, que tem nesse jovem dinâmico e desassombrado, o seu perfeito mantenedor da lei e da ordem. (parágrafo 4).

A leitura que o trabalho de análise propõe, contudo, não é aquela comumente feita pelos leitores do jornal, que dirigem seu foco de interesse aos elementos informativos depreendidos das narrações dos fatos, via de regra lidos sem o filtro e a lente de uma abordagem semiótica. Por outro lado – e a despeito disso – independentemente do nível de leitura da notícia, os efeitos semióticos sobre o leitor são inevitáveis, pois são produzidos, ainda que subliminarmente, os efeitos de sentido que vão repousar no imaginário popular, sedimentando o sólido alicerce sobre o qual se ergue a imagem do índio como incapaz.

A inserção da temática indígena no nível da superfície do jornal começa a representar, ainda, o processo de aculturação sob o aspecto formal. Fala-se em aspecto formal porque, desde o primeiro contato entre os não índios e os índios, um processo de aculturação desencadeou-se à revelia dos objetivos e intenções. Ao fazer-se referência ao aspecto formal, quer-se registrar as iniciativas e ações deliberadas dos não índios que, em nome de seu assistencialismo, estendem para a formação social indígena suas instituições.

Observe-se, a título de ilustração, a notícia que registra os desdobramentos da notícia anteriormente analisada, datada de 17/08/68, com a seguinte manchete: *“Delegado dá cobertura à Polícia Indígena”*:

Em recente contacto com delegado de polícia da cidade, o Sr. Souza, Capitão da Polícia Indígena, recebeu este o compromisso formal de cobertura total para o trabalho policial na área onde estão confinados os índios guaranis, caiuás e terenos.

Trabalha assim a polícia local em favor da indígena que luta com inúmeras dificuldades para a manutenção da ordem na reserva de Dourados.

A notícia é breve, tem apenas dois parágrafos. A instauração de uma “Polícia Indígena”, com delegado e tudo o mais, torna-se, menos do que natural, quase banal no corpo de uma notícia tão sucinta, que trata o assunto não como um evento, mas como um fragmento de cotidiano.

A brevidade da notícia leva a uma estruturação atropelada da notícia, que apresenta introdução, conclusão, mas não apresenta o desenvolvimento. É como se não fosse necessário argumentar, como se o assunto e os fatos que o cercam já tivessem sido incorporados ao cotidiano dos acontecimentos.

Nesse final de década de publicação do jornal, o índio começa a desvencilhar-se de seu papel de “pretexto”, para ser cada vez mais incorporado ao discurso do periódico, na proporção de sua aquiescência ao processo aculturativo.

Os novos arranjos de signos que vão se alojando no imaginário convivem com os ecos da “*Carta*” de Caminha, que ressoam em notas como a que segue, de 05/01/66, que parece tentar resgatar, por meio de seu texto-propaganda, os valores da terra produzidos por Caminha:

cidade.

O senhor Prefeito querendo dar aos visitantes uma visão mais ampla do que seja a sua calamitosa administração municipal (até agora) determina que o lixo seja depositado na entrada da cidade, na rodovia que liga Dourados a Ponta Porã.

Ali então, o viajante depara-se com um qua-

para outro recanto do município que não seja à beira d'alguuma estrada. Em algum terreno baldio, por exemplo, longe da cidade.

O que não se pode admitir é o que os nossos visitantes tenham, assim logo de chegada, uma má impressão da nossa cidade progresso.

documentos e outros, transformando o Clube Social Dourados, numa verdadeira "avant-mière" das bucanais de Roma.

Dois senhoras, tiveram os pés cortados por picos de garrafas, um dos músicos foi agredido e ateu também alguns dos presentes e a pancadaria degenerou, transformando o local em um grande pandemônio. Foi uma nota fisonômica para a nossa sociedade, que marcou com «bo la preta» essa grande promoção do Clube Social de Dourados, que reunia como dissemos, nos: o «society».

É preciso, que a diretoria do Clube, tome iniciativas cobrindo a presença ou permanência dos elementos desvinculados com a entidade, a fim de que não tenhamos espetáculos como o que vimos na noite de fim de ano.

É preciso, que a diretoria programe, junto aos senhores responsáveis da cidade, as suas promoções, pois não é cabível que nossas filhas sejam a ponto de serem agredidas na nossa mais requintada casa de diversões.

Atenção Ruralistas

Senhores produtores rurais: Compareçam à Associação Rural e procurem se informar sobre o SERVIÇO DE PREVIDENCIA SOCIAL RURAL — e IMPOSTO SINGICAL RURAL, fazendo a sua matrícula que é de interesse de todo RURALISTA.

Trabalha o Prefeito de Jatei

JATEI — (Do correspondente) o sr. Moacir Fagundes, Prefeito Municipal desta cidade, vem de adquirir um possante trator de esteira, para a conservação das ruas e estradas do município, propiciando um maior escoamento da lavoura em toda a área municipal.

MERENDA ESCOLAR — Também no que diz respeito ao ensino, o sr. Prefeito vem dando sua colaboração, principalmente incrementando a distribuição de merenda escolar.

Ouç a Rádio Clube de Dourados

PARANAVAI

do Paraná e Mato Grosso

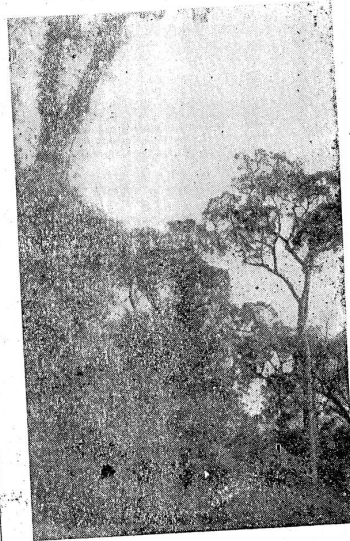
Castelo, Santa Izabel do Ivaí, Lousso: Caarapó Juti e Naviraí

a, São Paulo e Curitiba

chegada às 19 horas

Ltda, às suas ordens

285 — Fone 1066 e 1208



Pela pujança das nossas matas podemos aquilatar a fertilidade do nosso solo.

Dourados, possui as melhores terras para lavoura em Mato Grosso.

Assinante reforme sua assinatura

05/01/66

O diálogo entre os documentos é evidente. Como legenda da foto, poderíamos ter um dos seguintes trechos da “Carta”:

“[...] terra chã, com muitos arvoredos [...]” (parágrafo 7);

“[...] esse arvoredo, que é tanto, tamanho, tão basto e de tantas prumagens, que homem as não pode contar [...]” (parágrafo 102);

[...] e a terra por cima toda chã e muito cheia de grandes arvoredos. (parágrafo 126).

O texto verbal dialoga com outros momentos da “Carta” de Caminha:

[...] E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. (parágrafo 129).

A objetividade com que são apresentados os dados constitui uma exortação a investidores forasteiros que tenham interesse em adquirir terras para o desenvolvimento de lavouras, bem como um incentivo para aqueles que já se encontram em atividade na região. O sentido de terra promissora paira nesse período que compreende a metade da segunda década de circulação do jornal, revelando a resistência que as primeiras imagens do Brasil adquiriram por meio das reproduções do texto de Caminha.

Outros ícones ressoam no diálogo, de modo a consagrar, no imaginário, certas figuras como sendo determinantes da significação dos temas que elas são convidadas a recobrir. São eles: a missa e a presença da cruz nas solenidades e processos de fundação.

A notícia de primeira página, de 17/08/68 traz a sua versão desse sentido primordial, a partir de um discurso que arranja signos contemporâneos para produzir significados remotos. O trecho transcrito trata de uma mensagem enviada pelo Papa Paulo VI, por ocasião do oitavo aniversário da cidade de Brasília.

Nessa oportunidade, o Sumo Pontífice ao premir um botão em Roma, diretamente instalado no Vaticano, iluminou a cruz de aço inoxidável da Catedral de Brasília. (parágrafo 2).

A cruz de Brasília dialoga com a Cruz de Caminha, revelando a manutenção do tema e da figura, ao mesmo tempo em que se revela, por meio das peculiaridades com que se construiu a mesma figura, os desdobramentos da significação que ambientam o leitor no tempo e no espaço, propiciando-lhe uma interpretação mais apurada do que as nuances significacionais sugerem.

Como se pode notar no decorrer da análise das notícias da segunda década de circulação do jornal “*O Progresso*”, o diálogo entre elas e a “*Carta*” é constante. As semelhanças são muitas: o interesse em converter os índios à fé; o foco de visão centrado no enaltecimento do lugar de onde o narrador fala, como sendo um lugar de porvir promissor; a citação de missas como parte de solenidades de fundações e de inaugurações; a menção de programas de manipulação por *tentação* por parte dos não índios em relação aos índios; a narração das respostas positivas dos índios em relação a esses programas, ou seja, eles demonstram querer ser assimilados; a ênfase do mérito das atitudes dos não índios em relação aos índios.

Outra importante semelhança que o diálogo com a *Carta* de Caminha apresenta parece ser a partir das crônicas de Armando da Silva Carmelo, no que diz respeito à instauração do narrador, pois em ambos os casos o sujeito se declara incumbido da missão de escrever, além de se avaliar, com atenuantes de modéstia, competente para isso.

As diferenças são menores, não obstante a diferença temporal seja enorme e sua influência (do tempo), inevitável. Uma delas reside na natureza do poder da Igreja Católica, que apresenta sensível desgaste (devido à alteração da própria natureza do poder instituído (monarquia/república)) e conserva-se, por meio de sutis acomodações em seu discurso e em sua prática, ligada às instituições do poder.

Considerando-se o panorama geral de notícias da segunda década de circulação do jornal (1961-1970), pode-se dizer que a proporção de

notícias em que os índios aparecem é bastante menor em relação à proporção de notícias em que os índios não aparecem. Isso se explica pelo fato de que os temas desenvolvidos no período não contemplam a figura do índio, pois se encontram voltados para o desenvolvimento e o progresso da região – tal como aparecem na primeira década –, a partir da visão excludente de que os índios são incapazes e dependentes de tutela. Sendo assim, os índios aparecem somente nas notícias cujo tema é o assistencialismo e as medidas para sua proteção, a posse da terra e o seu pacifismo, o que reforça sua imagem de incapaz.

Capítulo III

A TERCEIRA DÉCADA (1971-1980)

A primeira metade da terceira década de circulação de “*O Progresso*” (1971-1980) interrompe o processo de inserção do índio na temática do jornal, esboçado na década anterior. O momento histórico nacional desencadeia um alheamento às questões voltadas ao índio, justificado pelo interesse pelas questões nacionais, pelo desenvolvimento do país, pelo ufanismo do tão propagado “milagre econômico”.

O tema central continua enfocando o desenvolvimento e o progresso, contudo a abordagem que se restringia aos interesses da cidade e da região, amplia-se, passando a registrar os fatos e acontecimentos ligados ao tema em âmbito nacional, de modo que as notícias do jornal girem em torno de cifras, de projeções econômicas e da produção agrícola. A primeira página da primeira edição do ano de 1971, de 02 de janeiro pode traduzir, por meio de suas manchetes, o direcionamento dos interesses daquele momento:

“Novo ano principia e como sempre ‘O Progresso’ procurará servir a coletividade e a Pátria – é a sua razão de existir”; “Decreto de Pedrosian (governador do MT) reduz alíquota do I.C.M. a partir de janeiro de 71”; “A batalha do trigo”.

Enquanto a segunda e a terceira manchetes expressam os interesses econômicos, o teor da notícia da primeira manchete expressa a preocupação com a estabilidade do poder instituído à época, sempre visando o progresso do país. Ocorre uma sequência de notícias sobre desenvolvimento e economia, que constituem uma barreira à abordagem das questões indí-

genas, que não são inseridas nem mesmo na notícia sobre o projeto Rondon, sabidamente desenvolvido de modo a atingir as populações indígenas, entre outras populações carentes. Observe-se a notícia de 13/01/71, cuja manchete é *“Projeto Rondon em Dourados”*:

[...] equipe, composta de dez universitários, opera no campo de saúde, especializando-se na Educação Sanitária, com distribuição de remédios e orientação profissional no setor. Trouxeram também material odontológico e ficarão 30 dias na área.

As informações dão conta de que os universitários atuarão na “área”, não especificando as camadas da população atendida, tampouco citando a população indígena. Considerando-se que o Projeto Rondon foi idealizado para atender populações carentes, entre as quais as indígenas, e que a região de Dourados possui um dos maiores contingentes de índios do país, causa bastante estranheza que a nota tenha sido divulgada sem nenhuma alusão a eles. O que se nota é uma preocupação genérica com o desenvolvimento, que faz com que acontecimentos como esse sejam abordados tão somente como fatores que contribuem para que ele (desenvolvimento) seja alcançado.

As notícias sobre os índios, escassas nesse início de década, também se contaminam pela visão generalizadora, abordando questões indígenas de outros pontos do país, tirando o foco do índio da região. Uma delas, publicada em 12/07/72 narra a dificuldade dos índios Xavantes em manter a posse sobre suas terras, traduzida pela seguinte manchete: *“Índios Xavantes estão armados para defender suas terras”*.

Fica bastante evidente, por meio das manchetes e das notícias que se sucedem, que a ideia do desenvolvimento econômico do país apreendida pelo poder público disseminou-se com eficácia, de modo que o jornal, lugar em que se refletem os fatos sociais por excelência, transforme-se em um relicário de tautologias sobre desenvolvimento. Vejam-se as manchetes publicadas no dia 15/07/72: *“Comércio exterior”*; *“A imagem do Brasil no exterior”*.

A notícia que essa última manchete intitula opera com a imagem do Brasil que se formou nos últimos tempos, recente, provisória e negociável: o processo de repressão e subversão políticas:

Passado o período de confusão propositadamente lançada no exterior pela subversão derrotada o mundo conseguiu, finalmente, erguer a cortina de calúnias e mentiras e ver o Brasil por sua verdadeira imagem.

Mais de uma realidade se sobrepõe, uma sobre os fragmentos das outras, colocando o leitor na pista da realidade preservada pelos interesses políticos e econômicos, produzida e garantida pelo jogo poderoso das implicações e explicitações. Os significados que a notícia quer estabilizar dialogam com aqueles da *Carta de Caminha*, ao procurar preencher a profética configuração daquela imagem transcendental de porvir, de progresso, de prosperidade (na notícia, denominada de “*destino histórico do País*”):

Os [...] que tomam conhecimento de nossa realidade [...] não hesitam em retificar posições e proclamar aquilo que, realmente, o Brasil de nossos dias representa: progresso econômico, capacidade de aceitar desafios, firme determinação de dar cumprimento ao destino histórico do País, [...] em que todos, brasileiros e estrangeiros aqui radicados, tenham condições de prosperar [...].

Seguem as notícias sobre desenvolvimento: “*Crescimento do Brasil*” (‘O Progresso’, 19/07/72); “*Crescimento de Mato Grosso*” (‘O Progresso’, 22/07/72); “*Um editorial A Voz do Brasil de 13/06/72: Velloso analisa*” (‘O Progresso’, 22/07/72).

Todas as manchetes aludem ao tema “crescimento”, sendo que o primeiro parágrafo da última notícia bem resume a injunção ideológica que o jornal reflete:

Falando perante o Comitê Interamericano da Aliança para o Progresso (CIAP), o Ministro brasileiro do Planejamento fez uma análise do atual estágio de desenvolvimento do Brasil, sublinhando os pontos

fundamentais da nova filosofia política pela qual optou a Nação em 1964.

Os símbolos veiculados por essas notícias relatam peculiaridades de um momento histórico da nação, os quais passam a dominar os brasileiros incluídos no âmbito ideológico de um nacionalismo politicamente correto, enquanto marginalizam aqueles que, por desobediência ou por incompetência, excluem-se da cartografia da ideologia vigente. O mérito da observação do momento histórico reside no fato de ela explicar o apagamento do índio na temática desse período, pois ele consta do rol dos excluídos por incompetência, ele não cabe no “tema”.

Até meados da década de 70 não há espaço para outros temas. Em outros termos, as notícias centram foco num nacionalismo alimentado por um imaginário que evoca, de forma imperativa, o desenvolvimento econômico e a situação do Brasil entre as grandes potências mundiais. Assim, as notícias que se encontram no jornal, nesse período, ainda que fechem o enfoque do âmbito nacional para o âmbito regional, são, invariavelmente, sobre o tema do desenvolvimento. Na primeira página de “O Progresso” de 01/09/73 pode-se encontrar quatro manchetes alusivas ao tema, “*As nossas lavouras de trigo estão espetaculares, deslumbrando a todos os visitantes*”; “*Apoteótica a recepção que Dourados oferecem ao Gov. José Fragelli – Finalmente inaugurado o Hospital Regional*”; “*Mais uma indústria para Dourados*”; “*Brasil em marcha*”, assim como em 07/09/73, data propícia para o culto ao nacionalismo, aparecem outras: “*Salve sete de setembro – Hoje, amanhã e sempre*”; “*Preço do trigo será revisto para melhor*”.

O jornal atravessa o ano de 1974 veiculando o mesmo tema por meio de inúmeras notícias, como por exemplo, “*Milagres econômicos*”, constante na primeira página da edição datada de 02/03/74. Trata-se de uma apologia ao tema que vem se engendrando desde o início da década, sobre “o progresso e o desenvolvimento acelerado e sem precedentes”, o qual foi coroado com o título de “Milagre Econômico” concedido ao Brasil ao lado da Alemanha e do Japão, em 1973. A notícia louva o Brasil por

postar-se ombro a ombro com potências econômicas do porte de seus companheiros de título e termina com votos de continuidade de conquistas pelas gerações futuras.

Somente a partir da segunda metade da década de 70 pode-se vislumbrar o reaparecimento de temas que contemplem o índio, no jornal. É o reinício do processo de inserção dos índios nas notícias, mantidos à margem durante tanto tempo pelo tema excludente do desenvolvimento da nação. Ao reaparecer, a abordagem da temática indígena dilui-se entre a abordagem de outros temas nacionais. Observe-se a nota de 18/01/75, *“Invasão do parque do Xingu”*, que aparece, simetricamente, no meio das notas *“Conspiração comunista no México”* e *“Trabalho escravo em Mato Grosso”*:

ES

irito e para regulari-
nda Estadual que per-
m as, notas 526456 a

antana Matos

ns que perdeu seu Re-
registro n. 2.152, ex-
lhas 119, do livro de
ro de 1957.
scola Ana Cristina

IO, declara para todos
a. via, que perdeu sua
goria Profissional "B"
pedida pela 35.a Ciro-

Publ. em 18-21-23

ASIÃO

67, em perfeito estado de
cina em frente da Brahma.

de Dourados

5 torna público o presente
75, publicado no jornal O
de 1975.

em exercício consideram-

á obter a nota mínima de

— Prefeito Municipal

com Cuba

nciou-se nas esferas gover-
leu que nos próximos dias
áticas com Cuba.

CONSPIRAÇÃO COMUNISTA NO MEXICO

CIDADE DO MEXICO — Agentes da polícia federal do México prenderam ontem Pablo Cortez Berona, de nacionalidade não identificada, e a guatemalteca Lilian Jimenez, funcionaria da embaixada Soviética, que estariam envolvidos em uma conspiração comunista contra países da América Central e na falsificação de passaportes.

Segundo declarações de porta-vozes do governo, Cortez Berona está envolvido em uma organização que agrupa comunistas no México e Guatemala e falsificava passaportes para militantes de ambos os países.

Numa confissão por escrito, Cortez Berona afirmou "ser" "contato" entre grupos guatemaltecos que desejavam passaportes mexicanos falsificados e o professor Hilario Moreno Aguirre, membro do Partido Comunista do México desde 1937 e que morreu misteriosamente em sua cela há duas semanas. Fora preso a 29 de dezembro último, acusado de falsificar passaportes. Segundo a polícia, Moreno Aguirre suicidou-se na prisão. Essa versão não foi aceita pelos esquerdistas e, desde a

morte do professor, o Partido Comunista e uma organização denominada "Comissões Trabalhistas Internacional" passaram a acusar o governo do presidente Luis Echeverria de perseguir os esquerdistas.

O Departamento de Polícia do México informou que Moreno Aguirre estava envolvido em uma conspiração comunista contra países da América Central e que falsificava passaportes para ativistas estrangeiros que desejavam receber treinamento no México. A denúncia originou medidas de segurança adotadas na semana passada pelo governo de El Salvador "para garantir a ordem pública".

Cortez Berona foi detido na Cidade do México. Lilian Jimenez foi presa logo depois, mas apenas para interrogatório. Ela é viúva de Raul Leyva, que morreu há alguns anos, e trabalhou no setor de Relações Públicas da embaixada soviética. Lilian e Raul chegaram ao México em 1954, sendo acolhidos como asilados políticos.

INVASÃO DO PARQUE DO XINGU

BRASILIA — O Parque Nacional do Xingu está sendo invadido pelo lado Leste-Oeste, numa extensão que já atinge "uns 10 quilômetros de destrubadas de matas e criação de gado", segundo Claudio Villas Boas. O sertanista afirmou que varias empresas agropecuarias estão querendo se instalar na área do parque, "inclusive uma ligada ao animador de televisão Silvio Santos, segundo se comenta por aí".

Preocupado, Claudio deseja se encontrar o mais cedo possível com o presidente da Funai, general Ismarth de Oliveira, "que realmente vem tentando mudar a imagem desagradável da Funai", e denunciar as invasões. "Temos logo que limitar essas terras. Não quero citar nomes sem estar bem documentado, mas sei de vários deles, famosos, que têm uma outra imagem e querem tomar as terras dos índios".

TRABALHO ESCRAVO EM MATO GROSSO:

BRASILIA — O lavrador Alcides de Oliveira Martins, denunciante da existência de escravidão branca nas fazendas do norte do Estado de Mato Grosso, pediu garantia de vida ao ministro do Trabalho, Arnaldo da Costa Prieto, segundo informou-se nesta capital.

Antes de avistar-se, ante-ontem com o ministro, o lavrador narrou aos jornalistas fantásticas histórias de torturas físicas, perseguições e até mesmo assassinatos praticados por fazendeiros daquela região do Estado mato-grossense.

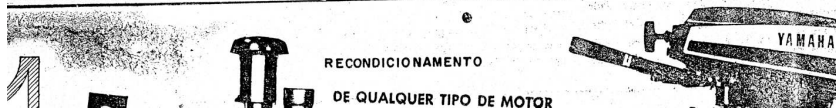
Voci
tante, m
Em prim
também
morte fi
Voc
passou s
Poi
também
Pro
tes casos

OUÇA
O P
20
MU

Pre

A
nada p
thé são
I
após te
ca apr
de Jane
Dourad
cutivo
FI
CI
FI
II
será pu
D

Fa
du
do



A disposição visual e estética das notícias revela, pela uniformidade do tratamento gráfico dado às três (tamanho e tipo de letras das manchetes e das notícias) e pela simetria da distribuição – de modo que a notícia sobre o índio fique no “meio” das outras duas – que o índio inclui-se no mesmo tema que comunistas do México e trabalhadores escravos do Mato Grosso. Tal “nivelamento”, embora signifique a inclusão do índio nas temáticas do jornal, significa também sua categorização junto à classe dos marginalizados (comunistas e trabalhadores escravos), quer seja por se oporem ao sistema, que seja pela natureza excludente do próprio sistema, ambos fruto dele.

A maneira de organizar as notícias, colocando o local de origem do fato no início do primeiro parágrafo de cada uma delas (Cidade do México, Brasília e Brasília, respectivamente) generaliza os problemas ligados às classes marginalizadas, ao mesmo tempo em que produz neles um efeito de “naturalidade”, ou seja, são problemas que podem ocorrer em qualquer lugar. Tanto é assim que, além da localização da origem da informação no início do primeiro parágrafo, as manchetes (“*Conspiração comunista no México*”, “*Invasão do Parque do Xingu*”, “*Trabalho escravo no Mato Grosso*”) (grifamos) trazem, todas, a localização da ocorrência do fato por meio dos adjuntos adverbiais “no México” e “no Mato Grosso” e do complemento nominal “do Parque do Xingu” – que tem valor semântico de localização porque a “invasão” geralmente ocorre em relação a um lugar -, o que significa que a “conspiração comunista”, a “invasão” e o “trabalho escravo” poderiam estar ocorrendo em qualquer outro lugar, mas no momento estão ocorrendo nos lugares mencionados.

Outro índice de distanciamento do jornal em relação à causa indígena é a origem da notícia “*Invasão do Parque do Xingu*” ser Brasília. O fato de a fonte da informação não coincidir com o local de ocorrência do fato mostra esse distanciamento, pois o contato entre o jornal e o fato não se dá diretamente, mas sim com a agência nacional de notícias de Brasília, uma central portadora de inúmeras informações colhidas com critérios também generalizantes, devido à forma uniforme de registrar os acontecimentos.

O reaparecimento do índio em cena a partir de 1975 começa a revelar alguns componentes que ficaram ocultos até então, como, por exemplo, uma manifestação de discurso “politicamente incorreto”, ou seja, a expressão franca e deliberada de desrespeito aos índios, às suas tradições e seus direitos, contrariando o discurso ideologicamente construído, de valores altruístas, que os respeita e os protege. É o caso da notícia intitulada “*Nas terras dos índios a riqueza*”, de 08/03/75:

Sou de opinião que uma área rica como essa – com ouro, diamantes e urânio – não pode se dar ao luxo de conservar meia dúzia de tribos indígenas atrapalhando o desenvolvimento”, disse ontem, em Brasília, o governador de Roraima, Fernando Ramos Pereira, referindo-se aos 10.050 índios que diz haver no Território, cuja população é de 40.885 habitantes (segundo a Funai, os índios são donos de quase todas as terras do Território e somam, na verdade, cerca de 25 mil indivíduos). (parágrafo 1).

A notícia não apresenta nenhum procedimento de atenuação para mostrar um outro discurso que se engendra sob o discurso dos ideais humanitários da ideologia vigente: é o discurso dos interesses econômicos que, apresentado dissociado de interesses humanitários, apresenta-se como “politicamente incorreto”. Embora nunca tenha deixado de se insinuar nos outros enunciados, o discurso dos interesses econômicos, de presença imperativa na nota sobre riqueza, mostra-se de forma ostensiva, exacerbada pela desvinculação completa das causas nobres e da assumida posição contrária aos índios, grupo sabidamente – e categorizado pelo senso comum como – frágil, incapaz e carente de tutela. “Politicamente incorreto”, o discurso apresenta-se em primeira pessoa e em discurso direto, revelando o reverso da medalha do discurso vigente, que se valida - em detrimento dos índios - em nome do progresso, ou seja, dizendo claramente que os interesses econômicos estão acima dos direitos humanos e dos preceitos altruístas. Além disso, ao encontrar, pela primeira vez, lugar no tema do desenvolvimento, o índio é classificado como um empecilho, “*atrapalhando o desenvolvimento*”.

O governador de Roraima dispensa escrúpulos ao nomear os índios “*meia dúzia de tribos indígenas*”, inferiorizando-os deliberadamente, diferentemente da inferiorização que o outro discurso “politicamente correto” opera, ligando, a ela, as boas ações dos não índios, visando, em sua grande parte, a atender seus próprios interesses, que podem ser, no mínimo, de construir sua boa imagem nas relações com eles.

No primeiro período do segundo parágrafo, Fernando Ramos Pereira declara ter tomado uma atitude que parece bastante condizente com seu discurso:

Fernando Ramos Pereira informou que mantém entendimentos com a Funai para que seja criada uma reserva destinada a 15 mil indivíduos, waikás e macuxi.

O emprego do termo “indivíduos” para designar os índios representa total indiferença em relação à diferença entre as etnias e ignorância (ou desprezo) em relação às peculiaridades indígenas no que tange à sua relação com o território, que para ele é sagrado e insubstituível, e as relações entre as tribos. O governador demonstra ignorar – ou não produzir sentido em – que os índios conservam com a terra uma relação simbiótica, sentindo-se parte dela e sentindo-a como parte deles. Por isso nascem, vivem e morrem no mesmo espaço, deslocando-se em casos raros e excepcionais, em “busca da terra sem males”, atendendo a intuições acionadas por um mito de tempos imemoriais.

Alguns pronunciamentos indígenas definem com bastante clareza o valor da terra para o índio. Um deles é do cacique Ireno Isnard, da Reserva Indígena de Dourados, falecido em 1992:

[...] kaiowá quer dizer filho da floresta, da madeira, da mata... kaiowá é a natureza... [...] (MEIHY, 1991, p.39);

outro é a eloquente e célebre carta do Chefe Seattle, dos Estados Unidos (traduzida por Irino O. Bunning, s/d, em anexo). Em 1854, o presidente

do país fez a sua tribo a proposta de comprar grande parte de suas terras, oferecendo, em contrapartida, a concessão de uma outra “reserva”. O texto da resposta do Chefe Seattle foi distribuído pela ONU por ter sido considerado, através dos tempos, como um dos mais profundos pronunciamentos já feitos a respeito da relação do índio com seu ambiente. Ele diz:

Cada pedaço desta terra é sagrado para meu povo. Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada punhado de areia das praias, a penumbra na floresta [...] são sagrados na memória e experiência de meu povo. [...] Somos parte da terra e ela faz parte de nós.[...]Os picos [...] campinas [...] potros, e o homem – todos pertencem à mesma família.

Portanto, quando o Grande Chefe em Washington manda dizer que deseja comprar nossa terra, pede muito de nós. O Grande Chefe diz que nos reservará um lugar onde possamos viver satisfeitos. Ele será nosso pai e nós seremos seus filhos. [...] Mas isso não será fácil. Esta terra é sagrada para nós.

[...]
Sabemos que o homem branco não compreende nossos costumes. Uma porção de terra, para ele, tem o mesmo significado que qualquer outra, pois é um forasteiro que vem à noite e extrai da terra aquilo de que necessita. A terra não é sua irmã [...].

As citações acima podem dimensionar o significado da terra para o índio e o que representa uma proposta semelhante à que o governador Fernando Ramos Pereira faz. O respeito às peculiaridades da cultura indígena em relação ao seu *habitat* vem sendo consolidado por muitos anos, a ponto de concretizar-se no Estatuto do Índio como um direito, o que por si só já desqualifica a proposta absolutamente impertinente do governador de Roraima, que demonstra, se não desinformação, insensibilidade. O fato de o jornal ter colocado sua declaração em discurso direto mostra o cuidado que o jornal teve em eximir-se em uma notícia como essa. Além do recurso do discurso direto, a nota não assume as afirmações do governador no discurso indireto

[...] 10.050 índios que diz haver no território [...], chegando a desmentir-lo [...] segundo a Funai [...] somam, na verdade, cerca de 25 mil indivíduos.

A voz do jornal, a partir do segundo período do segundo parágrafo, num discurso “politicamente correto”, assume ponderações que, ao mesmo tempo em que desqualificam, por oposição, o discurso do governador, já vão delineando, na superfície do discurso, a posição do jornal em relação à inclusão do índio no tema do desenvolvimento e economia:

A prevalecer o Estatuto do Índio, contudo, a Funai dificilmente aceitará a criação de uma reserva, pois esses índios pertencem a grupos diferentes e talvez nem um parque – que pode receber várias tribos, em função de sua grande área – seja a solução adequada.

O jornal revela, ao dar voz ao governador, a intenção de estabelecer uma oposição entre sua voz e a voz daquele político. A intenção seria de mostrar o discurso que vem se engendrando subliminarmente desde a *Carta* de Caminha: dos interesses econômicos e, veladamente, o índio como empecilho. Ao mostrá-lo na voz de um outro, o jornal demonstra não ter esse discurso, além de valorizar, pela oposição que se estabelece, sua posição.

Esse é um momento muito importante da imagem do índio no jornal porque ele está sendo “reinserido” no periódico, de uma maneira geral – pois na primeira metade dessa terceira década ele esteve ausente – e estreando sua presença no tema “desenvolvimento e economia”. Sua imagem como incapaz se confirma e o sentido pejorativo se adensa: agora ele é também um estorvo. Até então, sua incapacidade foi tratada, na superfície do discurso, com mais complacência, com mais boa vontade em atender sua necessidade (criada pelo não índio) de tutela.

O diálogo com a *Carta* de Caminha, ausente por uns tempos, volta renovado, revelando outros aspectos, nas semelhanças e nas diferenças. A diferença fundamental é provocada pelo tempo: na *Carta*, são os primeiros contatos; na notícia, a frequência dos contatos na linha do tempo

já atingiu a convivência. Sob esse ponto de vista, as relações passam a ser muito diferentes e, por consequência, suas normas reguladoras também. Na *Carta*, tais normas são as *manipulações por tentação, por sedução “e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar”*; no jornal, a norma é o Estatuto do Índio, que representa o produto de uma trajetória (a que se pode chamar evolução) de uma sucessão de normas que, bem ou mal sucedidas, foram atendendo às necessidades – dos não índios – nos variados momentos dessa relação.

Nesse sentido, o Estatuto do Índio parece cumprir a função de eximir seus autores da mediação sutil entre a prática e a ideologia, que se faz necessária no miúdo da convivência. Melhor explicando, o Estatuto é que decide as questões e garante aos não índios a imagem, nem sempre apresentada como autêntica, de detentor de valores nobres e humanitários, ou seja, respeito às diferenças culturais (a ponto de sacrificar interesses próprios), visão filantrópica (atitude de ajuda aos outros homens visando o bem deles), etc.

A semelhança fundamental, revelada pelo diálogo com a *Carta de Caminha*, apresenta-se de maneira absolutamente surpreendente, pois ela se revelou não pelo diálogo com o jornal mas com as vozes que a análise da notícia trouxe à tona, como a do Chefe Seattle, que foi ouvida durante a análise como uma referência (entendida aqui como sentido estável para onde convergem os sentidos hesitantes) que norteou o percurso das normas balizadoras de convivência citadas acima, até culminarem no Estatuto do Índio. Observe-se:

[...] Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada punhado de areia das praias, a penumbra da floresta densa [...] (Carta do Chefe Seattle, parágrafo 2).

[...] ervas compridas, a que os mareantes chamam botelho [...].

[...] terra chã, com grandes arvoredos [...]. (A Carta de Caminha, parágrafos 6 e 7).

A congruência entre os parágrafos iniciais se estende a vários momentos das respectivas cartas, extrapola o discurso, revelando-se em alguns pontos da maneira, de seus autores, de apreender o mundo e inteirar-se com ele. A análise que Eduardo Peñuela Cañizal faz do emprego - e de uma outra leitura (de Eduardo Bueno) - do termo “botelho”, no parágrafo 6 dA *Carta* de Caminha, citado acima, justifica a afirmação:

[...] termo botelho fazendo-o derivar do vocábulo espanhol boteja, palavra que, por certo, é, nessa língua, um arcaísmo e não significa exatamente “garrafa”, mas sim “botija”, algo assim como “moringa”. Considerando a forma das algas e a da moringa é possível atinar com a metáfora que subjaz à denominação científica, fucus vesiculosus, e, nessa direção, caminhar rumo a fenômenos significacionais mais complexos, pois moringa, enquanto objeto do entorno dos navegantes, serve para dar nome a um elemento da natureza. Em outras palavras, os navegantes, ao inventarem essa representação metafórica, traziam para o entorno a imensidão oceânica que os desafiava e, com isso, aumentavam o seu tamanho humano revivendo, em suas crenças medievais, mitos vetustos. No fundo, os viajantes viviam, simultaneamente, os indícios de terras próximas e o desejo ancestral de fazer o mundo mais pequeno.

Os cidadãos da Idade Média preservaram – e, nesse particular, os primeiros cronistas são homens medievais -, ao contrário dos nossos contemporâneos, maneiras de viver em função do entorno e, embora não descartassem a importância do extra sensorial, sabiam que a convivência com as plantas e os animais, com o peso dos objetos e com a consistência dos minerais era vital. O fato de que nos dias de hoje nos entreguemos às convicções da ciência moderna ou as coloquemos em discussão não nos dá o direito, porém, de rejeitar as estruturas desse tipo de pensamento [...]. (grifamos).

O último parágrafo estabelece a relação entre o homem medieval (não índio) e o índio: viver em função do entorno. As reservas de significação que cada um atribui a esse viver, contudo, faz com que o primeiro desloque-se com desenvoltura entre os espaços e busque “fazer o mundo mais pequeno”, enquanto o segundo reduz seu mundo ao seu entorno, e sente-se, em condição de igualdade com todos os outros elementos, parte desse universo.

O último período da citação de Cañizal, acima, resume, em linhas genéricas, a orientação ideológica que as relações com os índios sofreram, até culminarem com o Estatuto do Índio, que representa, exatamente, não *“rejeitar as estruturas desse tipo de pensamento”*, ou seja, o pensamento dos índios. O Estatuto, contudo, surge em um momento em que se torna impossível camuflar o atrito ideológico entre os interesses econômicos e o respeito às diferenças culturais indígenas, passando a cumprir, como já foi dito, a função de álibi do humanismo dos não índios. A partir de sua criação, os não índios depositaram nele toda a carga de respeito aos índios e sentiram-se mais à vontade para proferir seu discurso desenvolvimentista sem tantos escrúpulos. A notícia que se segue, *“Sertanista acusa Funai de escravizar Índios”*, de 20/12/76, ilustra essa tendência que se delineia a partir da segunda metade da década de 70:

A Funai, de órgão assistencial, está caminhando neste momento para tornar-se uma empresa com fins lucrativos, onde o índio, como já vem acontecendo, será sempre encarado como uma mão de obra barata. Quem fez a afirmação foi o sertanista Orlando Villas-Boas, ontem, minutos antes do início da reunião do Conselho Indigenista da Funai, do qual o sertanista é membro. (parágrafo 1).

Tem-se, novamente, o discurso direto. O jornal dá voz a um sujeito que se antagoniza com o sujeito a quem ele deu voz na notícia recém analisada, pois o sertanista, por sua própria condição, veicula um discurso pró-índio. Villas-Boas e o governador de Roraima possuem imagens diferentes, discursos diferentes, que, ao lidar com a mesma imagem do índio – de incapaz e carente de tutela – tratam-na um, com desprezo e má vontade; outro, com solidariedade e benevolência. Em uma frase, o sertanista foi capaz de resumir o movimento (para não dizer inversão) dos conceitos ideológicos ocorrido nesse período, sobretudo por parte dos poderes instituídos (o governador na notícia anterior, a Funai, nessa notícia), que se insere numa época de verdadeira “comoção” ideológica, a ditadura militar.

No segundo parágrafo, Villas-Boas faz também uma síntese da relação entre os não índios dos órgãos governamentais (SPI, depois Funai), os não índios “desenvolvimentistas” e os índios:

Referiu-se à política que a Funai pretende adotar. Para Villas-Boas a implantação, ‘agora’, de uma política integracionista apressada nada mais significaria que o início de rápido processo de extinção dos poucos índios que ainda restam no País. Para Villas-Boas, em todas as épocas, mesmo no antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) ‘extinto por força da corrupção’, sempre houve pressões daqueles que Villas-Boas chama de desenvolvimentistas. [...] (parágrafo 2).

O próprio nome de uma e de outra instituição governamental encarregadas de assistir os índios representa uma mudança de significado, que, por sua vez, reflete uma mudança de proposta de trabalho e de atuação. O termo “proteção”, em “Serviço de Proteção ao Índio”, o SPI, traz o significado de ações contra males – das mais variadas formas – que possam atingir os índios. A proposta de proteção parte do pressuposto de que as pessoas a serem protegidas são vulneráveis e que existem situações de ameaça a elas. Proteger significa ação contra um mal, mas não significa erradicação desse mal, e sim tentativa de impedimento de que ele atinja algo ou alguém. A proteção lida com o mal já instalado ou previsto. O SPI, então, era um órgão que reconhecia os problemas dos índios e se dispunha a mediar, com ações paliativas, sem interferir, necessariamente, no estado de coisas.

O título “Fundação Nacional do Índio” sugere outra forma de atuação. Não é mais um “serviço”, mas uma fundação, que tem um caráter beneficente. Desaparece a conotação do “mal”, sugerido pelo termo “proteção” do título anterior, para dar lugar ao significado de um órgão governamental que se ocupa das questões ligadas ao índio, e que pertence a eles como um patrimônio moral: ela é “do índio”.

Os dois órgãos, contudo, constituem iniciativas dos não índios, sua administração é dos não índios e seus projetos são desenvolvidos também por eles. Essa condição (de ser órgão dos não índios) apresenta-se como

a razão principal da falta de sintonia entre os objetivos declarados pelos próprios nomes dos órgãos, suas ações e as acusações que sofrem de “corrupção” e de “políticas” impróprias para a finalidade a que se propõem: respeitar a cultura dos índios. Assim, as aparentes diferenças entre os dois órgãos neutralizam-se pela semelhança de conduta de seus sujeitos não índios, produto de sua ótica desenvolvimentista, da força oculta de seus valores culturais, do impulso de postar-se em posição favorável aos seus iguais.

Como o tom da notícia é acusatório, o jornal, além de distanciar-se por meio do discurso direto, toma o cuidado, ao usar o discurso indireto, de atribuir a responsabilidade da fala a Villas-Boas, introduzindo, no início de cada período, a expressão “Para Villas-Boas”, o que significa que essa é a opinião dele e não necessariamente a opinião do jornal.

No terceiro parágrafo, em discurso direto, Orlando Villas-Boas faz uma avaliação sucinta e clara dos reais valores que regem a visão que a sociedade em geral tem do índio e a consequente imagem que essa visão forma dele:

Se de um momento para o outro desaparecerem todos os índios do Brasil, nada se alterará, disse Orlando Villas-Boas. Muitos, afirmou, até ficarão admirados em saber que havia índios por aqui. Outros, que consideram o índio um empecilho ao desenvolvimento, regozijarão. Apenas os sertanistas daqui e do resto do mundo perguntarão deles. [...] (parágrafo 3).

Dizer que nada se alterará com o desaparecimento dos índios é dizer que eles são nulos, ou seja, são considerados “nada”, não fazem a menor falta. Destituídos de valor dentro do tema do desenvolvimento, os índios são avaliados pejorativamente. Orlando fala como sertanista, que é o não índio que consegue manter como prioridade a preservação da cultura indígena e contempla, de seu lugar privilegiado, que o mantém equidistante das duas culturas, os movimentos do jogo ideológico das regras de convivência entre elas. Há os que ignoram o índio (*“ficarão admirados em saber que havia índios por aqui”*) e aqueles que *“consideram o índio um empecilho ao*

desenvolvimento”, como é o caso do governador de Roraima, que o declarou abertamente.

No quarto e último parágrafo da notícia, o jornal cita a avaliação de Villas-Boas, em discurso indireto, a respeito da política integracionista, que ele considera “escravização” dos índios (“fazer com que eles conquistem a enxada”):

Afirmou Orlando Villas-Boas não ter dúvidas de que por melhor e mais bem-intencionados que estejam [...] acabarão pondo em segundo plano o sentido do órgão, que é de respeito à cultura do índio. (parágrafo 4).

As notícias que se seguem consolidam a sequência do tema da riqueza e do desenvolvimento, que se tornou o tema central e dominante por toda a década de 70, levando a ler as notícias sobre os índios como um sub-item incluído com a função de ilustrar episódios decorrentes da marcha do progresso. As manchetes que se seguem, lidas em sequência, são capazes de compor o texto de que se pode fazer essa leitura:

- a) “Brasil, segundo maior tomador de empréstimo no exterior” (26/01/77);
- b) “Presidente Geisel aciona AI-5” (“O vereador Glênio Peres, do MDB, foi cassado pelo Presidente [...] os motivos [...] o Vereador [...] havia dito que o País vivia num clima constante de intranquilidade [...]”) (04/02/77);
- c) “Explosão Agrícola” (04/02/77);
- d) “Análise do desenvolvimento industrial do Brasil” (09/02/77);
- e) “Cacique entrega fazenda” (“Com um longo discurso em tom amistoso, o cacique Txucarramãe Kremuro, concordou em ceder ao fazendeiro paulista Ramis Rik, a fazenda Agro-Peixim [...]”) (17/02/77);
- f) “Municípios do Amazonas com mais de 50 mil habitantes” (17/02/77);
- g) “Destoca e Terraplanagem” (17/02/77);
- h) “Posseiros saem da reserva índia e vão para MT” (05/07/78).

Não é preciso analisar notícia por notícia para depreender o peso da pressão ideológica da época. O agrupamento delas em sequência pode

traduzir com bastante clareza o sentido que o desenvolvimento tinha e o papel que ele desempenhava. É preciso manter a “ordem” e a população com a cabeça voltada para o futuro, que é o melhor jeito de interpretar o presente. Uma vigilância acirrada adverte asperamente aqueles que não têm esses olhos para o presente – caso da notícia “b” – enquanto os segmentos da sociedade, até mesmo os grupos minoritários, costumeiramente desencontrados do regime, veem-se exortados a abrir mão de suas convicções e a interagir num mundo postico, redimensionado, que lhes oferece a única opção de entrar no fluxo da engrenagem como mais uma peça (notícias “e” e “h”). Sob essa ótica, o índio entra no tema, como já foi dito, como ilustração dos efeitos do desenvolvimento, de modo que suas características passem a funcionar como potencializadores do sentido de sua atitude de anuência, como por exemplo, a notícia da manchete “e”, citada acima, em que um cacique abre mão de suas terras para um fazendeiro (e com “*um discurso em tom amistoso*”).

A convulsão ideológica desse período pode explicar a manifestação da Igreja Católica nos artigos “O Índio: Y Avá Gente (I)” e “A Decadência Indígena (II)”, que apresentam uma abordagem histórica do índio em dois capítulos, datadas de 13 e 14/07/78 e assinadas pelo Pe. Luis Augustinho Vendruscolo. Num momento em que os pensamentos são vasculhados, os porões e mansardas do ideário e da memória ou se trancam pela ocultação ao patrulhamento, ou se arejam pelas portas e janelas abertas que a devassa ideológica deixou. O religioso faz o percurso do contato com o índio na trajetória do tempo e, seguindo suas próprias pegadas (da Igreja Católica), redesenha a imagem do índio, tentando traduzir seu universo circunscrito aos ditames de sua instituição.

Segundo o antropólogo Darci Ribeiro, as descobertas ocorridas entre 1490-1530, deixaram os europeus perante um mundo novo e de gente nova, enquanto, em 1969, pela viagem à Lua, descobriram apenas que a terra é azul. Afirmavam que índio era bicho e não tinha alma, pondo a antropologia em risco. (parágrafo 1).

O pronunciamento do padre é importante na medida em que retrata a gênese e a trajetória da formação da imagem do índio. O pároco tenta mostrar a relevância da descoberta da América em relação ao homem do século XVI (*“pondo a antropologia em risco”*). Inábil em lidar com experiências tão inusitadas, o homem europeu recorre ao seu repertório de imagens mitológicas para poder apreender o “outro”, para categorizar as diferenças (*“[...] gente nova [...] era bicho e não tinha alma [...]”*). Todorov (1982) já teria dito, em *La conquête de l’Amérique: la question de l’autre*, que os habitantes do velho continente viam como o lado desconhecido da criação divina toda a forma de alteridade encontrada por eles naquela missão no novo continente.

O Papa Paulo III interveio na polêmica, declarando que os índios do Brasil são Pessoas humanas. (parágrafo 2).

A mentalidade cristã da época restaura, por meio de sua autoridade suprema, a imagem que ela mesma formou do índio. O grande problema consiste, contudo, nos resíduos que ficam, da imagem anterior, na significação da nova imagem, que se apresentam sob as mais variadas formas, inclusive por pressuposição, como o caso da imagem dos índios de *“Pessoas humanas”*, cuja declaração traz o pressuposto de que anteriormente eles não eram vistos como tais, como de fato não eram (*“eram bichos e não tinham alma”*). Outro exemplo de imagens com resíduos por pressuposição foi dado na análise da notícia da segunda década, de 28/10/62, em que Dona Loyde Bonfim se refere aos índio como *“gente boa, gente como a gente”*.

Cada imagem constitui, assim, uma camada de uma imensa crosta de significação, de modo que cada significado seja evocado nos significados que se erguem sobre ele nas imagens posteriores. A imagem do índio é o produto da trajetória de uma sucessão de imagens, que por sua vez são o conjunto de imagens que a historiografia selecionou a partir de um campo polissêmico exuberante em imagens, versões e narrativas. Interessante é notar que o índio, produto da História, ficou à margem dela, com sua identidade de certa forma incompleta, cujas lacunas ficaram perdidas em

algum ponto do passado que não foram registrados, o que faz com que sua imagem seja composta pelos fragmentos que a História registrou, dando a ela as características de um mosaico, tanto no que tange ao resultado de uma imagem a partir da disposição de inúmeros pedaços, quanto no que tange ao distanciamento necessário para a identificação da imagem. Tal distanciamento parece ter contribuído para as elucubrações do padre, que incorre num mar de lugares-comuns concebidos pela ala “politicamente correta” do discurso da História, como por exemplo:

Em muitos lugares dizer índio traz vergonha, porque o termo está muito carregado de negatividade. Precisamos inverter a situação: ‘É bom ser índio. O índio foi o primeiro brasileiro. O índio é uma raça de povo forte. O índio pode nos ensinar’. (parágrafo 7).

O discurso imperialista, que é fio do mesmo tecido de que é fio o discurso desenvolvimentista, transparece na complexa tessitura que os fios da História engendram:

Mais do que palavras necessitamos de uma atitude pela valorização do índio como os negros dos Estados Unidos sentiam-se dignificados de dizer: - É belo ser negro. (parágrafo 8).

O valor dos artigos é ressaltado pelos significados que eles assumem em relação à época em que foram publicados, lidando com conceitos e imagens de diferentes tempos, procurando alinhar diferentes rubricas ideológicas e manipulando categorias emaranhadas na memória. Eles chamam a atenção por construir um universo à parte dos sentidos normalmente veiculados à época, o que lhes confere um tom de artificialidade ao discurso. Sua visão benevolente veiculada pelos lugares-comuns esvazia-se no sentido global do conjunto de todos os outros textos que os circundam, a veicular os não menos lugares-comuns da época.

Esse fator “despolemiza” os artigos, na medida em que eles conseguem se neutralizar na configuração discursiva da época (e não só da

época) como aquilo que é dito e não é praticado. (O jornal é o espaço privilegiado desse fato porque ele se restringe somente a dizer). Desse modo, o que os artigos conseguem, além da preciosa função de dar panorama da imagem do índio, é causarem estranhamento ao surgir, abruptos, no vasto horizonte invariável do tema da riqueza e do desenvolvimento.

Nesse horizonte, vislumbram-se certos eventos hierarquizados: os múltiplos relatos de indicadores de riqueza e de desenvolvimento se sobrepõem aos relatos de cunho filantrópico e social. Sucedem-se manchetes e notícias sobre o desenvolvimento, como foi exemplificado anteriormente, em detrimento da abordagem de outros temas não menos relevantes. Percebe-se, por meio das notícias semelhantes àquela citada anteriormente, de 04/02/77, *“Presidente Geisel aciona AI-5”*, em que o vereador é cassado por ter *“dito que o País vivia num clima constante de intranquilidade”*, uma sutil instabilidade no percurso discursivo dos valores vigentes, as quais questionam (ou negam) a veracidade do horizonte apresentado, agindo de forma alternativa no engessado jogo das posições enunciativas proposto pelo regime político da época, que apresenta um só ponto de vista dos objetos do discurso, alicerçando-se nas balizas culturais que garantem a forma pretendida de apreensão das imagens.

Se até então os índios encontraram lugar no tema do desenvolvimento como empecilhos, a notícia de 26e27/08/78, *“Missão Caiuá: 50 anos dedicando-se aos índios”*, os traz por apresentar, também, índices de progresso. A notícia começa com um breve histórico, que privilegia os momentos significativos do desenvolvimento da Missão:

[...] a Missão Evangélica Caiuá é uma associação civil filantrópica[...] Seu objetivo é prestar assistência à raça indígena [...]
A primeira equipe de obreiros da missão Caiuá de Dourados era assim constituída [...]
Aproximadamente 10 anos após, chegaram as professoras [...]

E segue elencando a trajetória da instalação da escola, do atendimento médico, culminando com a Moção Congratulatória, uma iniciativa

da Câmara Municipal de Dourados, enviada à Missão Evangélica Caiuá pela passagem de seu cinquentenário.

Nesse contexto, não são exatamente os índios que apresentam os índices de progresso, mas a Missão e, por extensão, a qualidade das relações com eles, o que não modifica – aliás, reforça – a imagem deles de incapazes e carentes de cuidados. A legenda da foto de um grupo deles pode comprovar a afirmação: “[...] *são dóceis e fáceis de serem dirigidos, segundo dona Loide Bonfim.*”

No final da década, a inserção dos índios na temática do jornal começa a ganhar estabilidade, figurando entre as invariáveis notícias sobre o desenvolvimento, como, por exemplo, em 11/03/79, em que se tem, à página 7 do jornal, uma ao lado da outra, as seguintes manchetes: “*Funai consegue sustar ataque dos Xavantes*” e “*Exportações do Brasil crescem 26%*”.

No dia 21/04 desse mesmo ano, em uma edição especial comemorativa aos 29 anos do jornal, uma ampla reportagem com fotos registra: “*Caiuás, Terenas e Guaranis comemoram o “Dia do Índio”*”. Não obstante a notícia pareça prestigiar o índio, sua imagem permanece negativa no teor do texto, com alguns deslizes semânticos imperdoáveis:

Embora um pouco distanciados de suas origens pela influência do homem civilizado, os índios apresentaram suas danças típicas [...] Contudo, sem o entusiasmo e a perfeição de outrora, quando os seus costumes ainda não tinham sido afetados pelo mundo de consumo dos seres desenvolvidos. (grifamos).

O léxico da ideologia vigente (tudo pelo desenvolvimento do país) parece ter contaminado de tal forma o discurso e as próprias ideias a ponto de manifestar-se de modo tão inadequado na superfície do discurso. O emprego da expressão “seres desenvolvidos” produz um sentido, por oposição, altamente pejorativo. Aqueles que não são “seres desenvolvidos” são “sub” ou “não-desenvolvidos”, o que remete a um significado de “verme”, que são “seres” pouco desenvolvidos (unicelulares) no sentido que a palavra empregada – “seres” – dá, de criação, no sentido amplo do reino animal.

Volta à carga o discurso que utiliza o índio para enaltecer os feitos dos não índios, ou ainda, reiterar posições politicamente corretas. Na segunda década já foram analisadas notícias dessa ordem, entre as quais, *“Inauguração e festa junina entre os índios caiú – presentes dois altos funcionários do SPI”*, de 26/06/65, em que, como nessa nota de 1979, as autoridades constituídas marcam presença (*“altos funcionários do SPI”*, na primeira, e *“pessoal da Divisão de Esportes”*, na segunda), os índios fazem apresentações de danças (*“quando foram apresentadas várias danças típicas regionais [...] danças indígenas”*, na primeira, e *“os índios apresentaram suas danças típicas”*, na segunda), autoridades discursam

(o major Vinhas Neves, usando da palavra [...] usou da palavra o índio cacique Marçal de Souza”, na primeira, e “Seguiu-se palestra de representantes das três tribos [...] que foi complementado com a fala do chefe do Posto”, na segunda notícia).

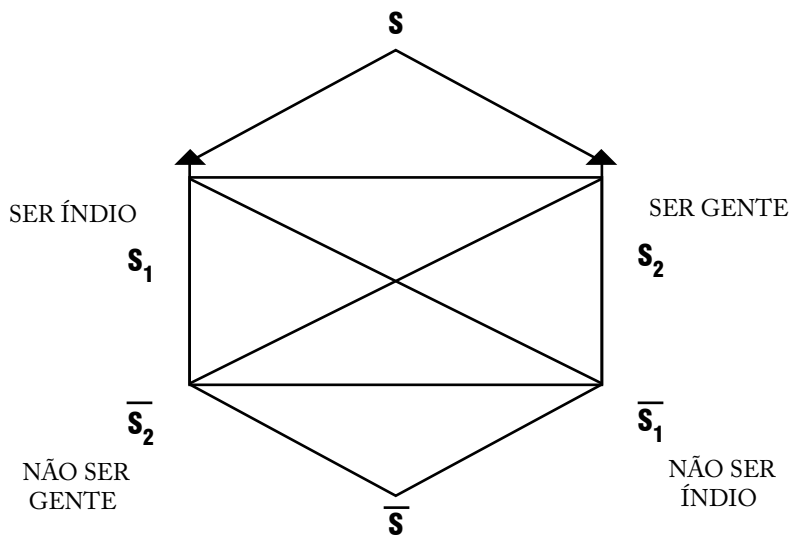
Na mesma data, 21/4, uma outra notícia relativa ao índio apresenta um conteúdo bastante diverso: *“Garoto é morto atropelado, revoltados, índios interditam rodovia Dourados-Itaporã”*. A notícia, como a anterior, também é ampla, com fotos. Ao mesmo tempo em que a notícia anterior distingue os índios enquanto índios, essa nota os trata como um grupo como outro qualquer (moradores de um bairro, por exemplo). Ela diz respeito a um atropelamento de um menino índio (que poderia não sê-lo) na rodovia que passa pela reserva (que poderia ser um bairro da periferia), onde os motoristas não trafegam com o devido cuidado com os pedestres, e à manifestação dos índios (poderia ser a população do bairro), de revolta, interditando a rodovia.

Esse tipo de inclusão do índio nos temas gerais do noticiário significa menos a abertura de espaço a eles que sua neutralização no limbo dos eventos cotidianos. A notícia traz, contudo, um pronunciamento em discurso direto, de sujeito indeterminado, na terceira pessoa do plural, significando, assim, uma ideia geral do grupo: *“[...] apelaram afirmando que ‘apesar de sermos índios, também somos gente e merecemos ser respeitados’ [...]”*. (grifamos).

A afirmação “*somos gente*”, precedida da adversativa “*apesar de sermos índios*”, é um produto da imagem criada desde o primeiro contato (“*índio era bicho e não tinha alma*”), que extrapola as amenidades lexicais da *Carta de Caminha*

([...] como quer que eles um pouco se amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam, como pardais, do cevadoiro. / [...] não lhes falece outra coisa para ser toda cristã senão entender-nos [...] nenhuma idolatria nem adoração têm).

Ela remete às reflexões feitas há poucas páginas, sobre camadas de significação e resíduos de imagens anteriores. Esse é o resíduo mais eloquente que se poderia encontrar, pois a condição de ser índio apresenta um antagonismo entre as condições, significando as oposições contrárias e contraditórias. No quadrado semiótico, teríamos sua condição assim representada:



O quadrado semiótico compreende um eixo comum, S , e a negação do eixo, $\overline{S}$. São contrários os eixos S_1 (ser índio) e S_2 (ser gente). São subcontrários os eixos S_2 (não ser gente) e S_1 (não ser índio). As linhas

centrais do quadrado que se cruzam em x representam dois esquemas: S_1 (ser índio) vs S_1 (não ser índio) e S_2 (ser gente) vs S_2 (não ser gente). Representadas pelas setas laterais, duas *déixis* são depreendidas: S_2 (não ser índio) implica S_2 (ser gente) e S_2 (não ser gente) implica S_1 (ser índio).

Esse aparato teórico-metodológico aplica-se aos eixos depreendidos do 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 S_2 (não ser gente) implica S_1 (ser índio), assim como S_1 (não ser índio) implica S_2 (ser gente). Outra relação que se depreende na análise do pronunciamento é a oposição por contraditoriedade, ou seja, os dois esquemas representados pelas linhas cruzadas em x no centro do quadrado: S_1 (ser índio) vs S_1 (não ser índio) e S_2 (ser gente) vs S_2 (não ser gente). Segundo as palavras dos próprios índios, existe uma relação de incompatibilidade entre “ser índio” e “ser gente”.

O intrigante dessa imagem do índio é que ela, em sendo tão negativa, parte do próprio índio. Num momento em que ele começa a se inserir no mundo do não índio, estando sujeito às eventualidades a que os não índios estão (o atropelamento, por exemplo), no interior de um discurso de inclusão, que o naturaliza, o próprio índio se expressa, ao protestar, com um discurso de segregação.

A terceira década de circulação do jornal “O Progresso” (1971-1980) comporta um importante conjunto de textos que apresentam uma temática na qual o índio não tem lugar, indicando um afunilamento de seu espaço, recuperado a partir de novos papéis actanciais – destinatário de assistência, destinador de problemas –, a partir da perene imagem negativa de incapacidade e dependência. Se antes essa imagem serviu para projetar a imagem do não índio altruísta e benevolente que, com valores nobres os protegia, no discurso da década do “milagre econômico brasileiro”, essa imagem pôs o índio em cena como um estorvo ao desenvolvimento.

O não índio pôs-se a descoberto, trazendo à superfície do discurso os significados que pairavam, desde a “Carta”, sob a cuidadosa ordem dis-

cursiva do descobrimento. Podem-se vislumbrar, assim, discursos bastante diferentes com pontos em comum: a imagem do índio é negativa, sempre; o não índio a coloca no discurso para mostrar-se a si mesmo e não ao índio, é um discurso “utilizador”.

O que se nota, desde o discurso da “*Carta*” até o discurso do jornal, é que cada narrador se sujeita, sem o saber, a um modo de ver dirigido pelo momento histórico em que se encontra, pelo lugar em que ocupa e de onde vê as coisas, pelas circunstâncias, ou melhor, pelas condições de apreensão. E, para poder persuadir seus leitores de sua interpretação, apresenta as coisas do modo pelo qual supõe que fará com que seus leitores passem a ver como eles.

Em relação à imagem do índio, há que se observar que aquela veiculada pelos cronistas da década de 70, inspirada em seus próprios moldes sociais, antropológicos e ideológicos, pode não corresponder exatamente àquela que eles supõem encontrar naqueles grupos étnicos e desvalidos. Desvalidos? É uma imagem que se interpõe, anterior ao discurso do jornal, tecida com os fios dos valores sociais e ideológicos, partilhada pelos narradores e narratários, engendrada desde a “*Carta*” de Caminha.

Capítulo IV

A QUARTA DÉCADA (1981-1990)

Quando a quarta década de circulação do jornal “*O Progresso*” se inicia, o índio já está com seu lugar estabilizado na temática do periódico, constituindo já um tópico entre os assuntos abordados cotidianamente, enquanto os programas de assimilação se acentuam. Muitas notícias aparecem com o indicador do tópico “índios”, como por exemplo, a seguinte nota, datada de 05/01/82:

“Índios:
Missionários, impedidos, poderão frequentar Posto de Dourados”

O indicador do assunto desempenha um papel importante. Além de mostrar a estabilidade do índio enquanto assunto, chama a atenção para as questões ligadas a ele, pois a manchete, por si só, não contém todas as pistas de que a notícia refere-se ao índio.

A notícia apresenta alguns aspectos interessantes: um deles são os atores, pois não são índios. Observe-se que os sujeitos (agentes ou pacientes, ou os agentes da passiva) são não índios:

As delegacias da Funai em todo o país serão instruídas para permitir a entrada de missionários religiosos nas áreas indígenas. A decisão foi tomada pelo presidente da Funai, coronel Paulo Moreira Leal e vem servir à Reserva Indígena de Dourados [...] (parágrafo 1) (grifamos);
A decisão foi comunicada após o encontro do presidente da Funai

com o secretário executivo do Conselho Indigenista Missionário CIMI, padre Paulo Suess, que ainda elogiou a decisão [...] (parágrafo 2) (grifamos);

A autorização para a entrada dos missionários será automática [...] (parágrafo 3),

A maneira pela qual a questão é conduzida e resolvida (a autorização automática não considera a intermediação dos índios) se guia pela imagem do índio incapaz, reforçando-a.

Outro aspecto interessante dessa notícia é o fato de introduzir, no interior das abordagens das questões indígenas, a visão desenvolvimentista, que, na terceira década, apesar de fortemente consolidada, manteve-se circunscrita aquém da fronteira que separa as culturas dos índios e dos não índios, fazendo com que essa fronteira representasse a limitação dos tentáculos do progresso, tendo os índios como empecilho. Agora essa visão se estende ao equacionamento dos problemas ligados a eles, de modo que, ao mesmo tempo em que a fronteira cultural seja ignorada para facilitar o acesso do jeito não índio de lhes prestar assistência, neutraliza-os como empecilho, incluindo-os nos projetos de desenvolvimento:

O presidente da Funai informou ainda que os líderes das comunidades indígenas ‘serão consultados sobre os projetos de desenvolvimento comunitário a serem executados nas áreas indígenas.’ A Funai, segundo o coronel, não colocará qualquer tipo de obstáculo. (parágrafo 4).

A maneira como se apresenta a conduta da consulta aos índios, sobre a execução de projetos de desenvolvimento, deixa-os numa situação de escolha forçada, pois o próprio intermediário – e seu representante – declara, de antemão, estar de acordo. Fica, então, claro que os não índios contam como certa a concordância dos índios com a execução, e que essa certeza decorre da imagem - de incapacidade (de opinar contra) e dependência (dos próprios projetos) - que não só os não índios têm deles, mas também os próprios índios têm de si mesmos, conforme já foi constatado em análises de notícias anteriores.

Em 03/02/82, uma pequena nota anuncia assinatura de um Convênio entre a Funai e a Coordenadoria Nacional de Ensino Agropecuário com vistas à qualificação profissional dos silvícolas. Sob o título *“Ensino para os índios”*, seu teor é o seguinte:

[...] deverá ser assinado convênio entre a FUNAI – Fundação Nacional do Índio e a Coordenação Nacional do Ensino Agropecuário. O objetivo é proporcionar meios de aprendizagem e qualificação profissional... às comunidades indígenas em vias de integração [...].

O discurso é de assimilação, refere-se às comunidades indígenas “em vias de integração”. O pressuposto dessa adjetivação é de que há um programa de inclusão e de que ele está em processo (em vias). A imagem do índio melhora, pois há uma crença, no objetivo do convênio, em sua capacidade de aprender e de se qualificar profissionalmente. Por outro lado, o discurso de assimilação desqualifica as peculiaridades culturais dos índios, pois a busca de solução de seus problemas propõe iniciativas nos moldes culturais não índios, o que é um jeito de dizer que eles são incapazes de resolver seus próprios problemas.

Iniciativas como esta do convênio são peças-chave no processo de assimilação, porque elas configuram um novo campo de atuação dos não índios, por meio da neutralização das fronteiras culturais, fazendo tábula rasa dos valores dos índios e “desatando as mãos” dos sujeitos para realizar as ações que visam ao desenvolvimento, sem encarar os índios como um obstáculo. Os não índios se permitem a expansão de sua cosmovisão, ultrapassando as restrições culturais que delimitam um perímetro muito rígido e limitante. Passam a incluir os índios e os problemas ligados a eles como elementos de seu mundo, de modo a manter, irretocada, a imagem negativa de incapacidade deles, produzindo, a cada vez que mostram acreditar na capacidade deles, um efeito de sentido de benevolência e altruísmo de sua parte.

Os ecos do discurso do desenvolvimento da terceira década se fazem ouvir, agora ressoando de maneira ousada. O futuro propagado na

década anterior chegou e o Brasil, que antes era o país do futuro, agora se exclui do grupo dos países do terceiro mundo e afirma ser capaz de exportar, para eles, conhecimento e tecnologia. É o que diz a manchete de 03/02/82, que se localiza, no jornal, bem ao lado da notícia recém-analisada (*“Ensino para os índios”*): *“Brasil repassará tecnologia a países do Terceiro Mundo”*.

O discurso é pomposo e imodesto, o que mostra que o programa de desenvolvimento contido na ordem discursiva se cumpriu (também discursivamente). Na superfície do discurso, a verdade vem caminhando, desde o início do programa, e cumprindo suas etapas. Houve o momento da visão no porvir, da esperança de futuro, da riqueza em latência, alardeados pelo tom propagandista que produziu, por insistência e repetição, um sentido de veracidade. Esse sentido se efetiva nas etapas posteriores do discurso (que é esse de agora) por meio do cumprimento, também na superfície do discurso, das proféticas projeções anteriores, como ocorre nessa manchete (a discursivização dessa condição privilegiada).

Os mecanismos desencadeadores desses efeitos – a insistência peremptória – transparecem no corpo da notícia, quando se lê:

Segundo César Cals, durante as viagens internacionais no ano passado, ele colocou por diversas vezes aos representantes da ONU, a possibilidade de o Brasil ser repassador de tecnologia para os países, aliás, foi um dos pontos enfatizados pelo Ministro das Minas e Energia [...].

A nova postura apresentada, a partir do início da 4ª década, em relação ao índio, de tratá-lo sem o distanciamento que o respeito às diferenças culturais salvaguardam, estende-se ao discurso do próprio índio, ou seja, é-lhe dada voz e ele se sente bastante à vontade para fazer uso desse direito e dos outros direitos outorgados, pelos não índios, a eles. Observe-se a notícia: *“Índio denuncia omissão do Funrural de Dourados”*, de 07/07/83: *“O índio [...] esteve na redação [...] denunciando ‘omissão’ [...]”*.

Embora a notícia se apresente em discurso indireto, que é uma delegação de voz subjetiva, o pronunciamento do índio foi classificado como

denúncia, que é uma maneira bastante ousada de pronunciamento, pois pressupõe um ato deliberado de acusar, obviamente desempenhado pelo sujeito que se sente investido de direitos para isso.

Interessante é notar quem se sente no direito de denunciar: “*Segundo o terena [...]*”.

O índio do grupo terena possui um comportamento bastante diverso do índio kaiowá, pois tem grande facilidade de aculturar-se, absorvendo rapidamente os valores dos não índios. Essa notícia ilustra com propriedade esse fato: “[...] *procurou o Funrural desta cidade, com o intuito de requerer a aposentadoria de seu pai [...] Em companhia de seu advogado [...]*”.

O índio Paulino se dá o direito de usufruir os direitos outorgados pelos não índios, em virtude de uma autoimagem positiva produzida por essa outorga enquanto que, ao mesmo tempo em que sua atitude produz efeitos de sentido positivos sobre sua imagem, ratifica-a como negativa na medida em que ele não é respeitado, seus direitos não são reconhecidos:

[...] os funcionários do Funrural de Dourados exigiram fotocópias dos seguintes documentos [...].

Após noventa dias, o índio terena procurou a agência do Funrural desta cidade com o objetivo de saber do andamento de sua documentação, quando o responsável pelo órgão negou que tivesse recebido alguma documentação [...].

Isso significa que, subjacente à imagem positiva produzida por essas pseudo-concessões de direitos aos índios, paira a eterna imagem negativa deles, reforçada pela resposta de desrespeito à reação deles, de aceitar os direitos como seus e procurar conferir a validade dessa posse.

Semioticamente, tem-se, nesse jogo de imagens que o não índio produz - sempre operando com uma “imagem-fundo” negativa, que é a imagem primordial -, um programa de manipulação principal, em que o sujeito não índio (destinador), exercendo um fazer persuasivo, propõe, ao sujeito índio (destinatário), um contrato (permitir que o índio usufrua os mesmos direitos que ele, especialmente nessa reportagem, a aposentadoria).

O índio, exercendo um fazer interpretativo, com base nos seus saberes, valores e crenças, avalia o que *parece ser* (ter a aposentadoria é bom), passando do *parecer* ao *ser* (aposentadoria é bom, o índio passa a *crer* nisso como um valor). Dessa forma, cumpre-se a primeira fase da manipulação, fiduciária, dos valores semânticos, em que o não índio (destinador) faz o índio (destinatário) *crer* nele, mostra poder cumprir, ao mesmo tempo em que *faz* o destinatário acreditar naquilo como valor.

Na segunda fase da *manipulação*, em que o índio (destinatário) sente-se *competente* para requerer a aposentadoria, o curso normal do programa é interrompido pelo não índio (destinador), que desrespeita o índio, revertendo sua condição de *competente*, produzindo o sentido de que o índio *não sabe, não pode fazer*, ou seja, é incompetente.

Essa sequência de *modalizações* suscita efeitos de sentidos (*paixões*) no sujeito destinatário, como, por exemplo, a decepção, pois ele confiou, acreditou, esperou e, com a negação que recebeu, ele continua a *querer*, mas *não crê*. Movido por essa e outras *paixões* (revolta, indignação), o índio resolve fazer a denúncia. A denúncia é uma ação bastante característica de quem se sente *impotente* para o combate com seu antagonista e recorre à opinião pública para buscar solidariedade e conseqüente fortalecimento.

Como demonstra essa notícia dos primeiros anos da década, o índio começa a ganhar voz e arrisca-se a assumir papéis.

É ainda nesse período que ocorre um fato bastante importante relacionado aos índios da região de Dourados e noticiado no jornal: a morte do líder indígena Marçal de Souza. Tamanha era a elevação intelectual do cacique guarani, que fora convidado para representar as nações indígenas do Brasil e proferir discurso no encontro com o Papa João Paulo II, em Manaus, no Amazonas, por ocasião de sua vinda ao país, em 11 de julho de 1980. A agravante do fato foram as circunstâncias de sua morte: foi assassinado por dois jagunços a mando do dono de uma fazenda contígua à área indígena, que o vinha cortejando com vultosa soma em dinheiro para que ele convencesse os Caiuás a deixar a aldeia que fazia limites com a fazenda, o que ele se tinha negado a fazer.

Muitas vozes se levantam para manifestar sua unânime indignação, com interesses e discursos diversos. A primeira delas, *“Assassinado o líder indígena Marçal de Souza”* (29/11/83), é a do próprio jornal *“O Progresso”*, a qual, na primeira página, assume o tom da pretensa objetividade dos discursos jornalísticos. A segunda, *“A morte de Marçal se inscreve na longa lista de assassinatos de líderes indígenas”*, que aparece também na primeira página, logo abaixo da notícia anterior, é assinada pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário). O discurso dessa última é diferente. Mais sensível às causas indígenas pela própria natureza de sua constituição e atuação, o órgão que assina a matéria fornece outras informações periféricas e estatísticas. Apresenta-se, a seguir, um cotejo entre as duas notícias, para que se possa visualizar a diferença entre os dois discursos:

a) A apresentação do fato feita por *“O Progresso”*, no primeiro parágrafo, é simples e objetiva:

O cacique Marçal de Souza, da tribo dos Guaranis, foi assassinado com três facadas, na aldeia Campestre, município de Antônio João, fronteira com o Paraguai, na noite de sexta-feira última.

A apresentação do fato feita pelo CIMI, também no primeiro parágrafo, é simples, porém emocionada. Com diferentes ordens dos dados a serem fornecidos (quem, onde, quando, como), a notícia apresenta frases curtas, que se encarregam de traduzir o tom emocionado, enquanto consegue produzir, com mais eloquência, as imagens da ocorrência e seu pesar:

Na sexta-feira, dia 25 de novembro de 1983, foi assassinado Marçal de Souza, guarani, na aldeia Campestre – município de Antônio João – MS. Na noite do dia 25, Marçal estava sozinho na farmácia da aldeia onde trabalha como enfermeiro. Foi encontrado morto no outro dia.

A menção do ano (“1983”) cria um efeito de sentido de historicidade. Marçal é citado apenas pelo nome e etnia, dispensando-se a menção à sua condição de líder e cacique, o que contém um pressuposto de que: primeiro, ele já é conhecido de todos, assim como sua importância e repre-

sentatividade; segundo, a maneira como ele foi identificado – pelo nome e pela etnia – enfatiza a importância do homem - do ser humano –, e não do cargo; terceiro, a hierarquia é irrelevante. O adjetivo “sozinho” produz um efeito de sentido de ingênuo destemor e fragilidade, enquanto a inexorabilidade do fato é traduzida pela brevidade da frase e pela omissão da narração dos detalhes do assassinato.

b) A apresentação da representatividade de Marçal de Souza, como argumento da dimensão do fato, feita pelo jornal “*O Progresso*”, faz um enfoque baseado no universo de valores do não índio:

Marçal de Souza era tido como líder de todas as comunidades indígenas do Sul do Estado e vinha sendo apontado, como um possível sucessor de Mário Juruna, na liderança das nações indígenas brasileiras.

O CIMI aborda as qualidades intrínsecas de Marçal e consegue, não obstante seja composto por não índios, apresentar um panorama de sua projeção em busca dos interesses dos não índios:

Marçal, guarani, era um dos líderes mais destacados na defesa da terra do seu povo e um crítico lúcido da atuação da FUNAI. Foi ele escolhido pelos índios para dirigir em Manaus uma mensagem ao Papa na ocasião de sua visita ao Brasil. Em 1982 foi convidado especial para uma reunião internacional em Boston, de lideranças indígenas para analisar a atuação de companhias mineradoras em áreas indígenas no mundo inteiro. Reunião em que participaram representantes de povos aborígenes dos cinco continentes.

Esse item do cotejo é bastante interessante na medida em que mostra duas diferentes maneiras de formar a imagem do índio, abordando o mesmo assunto. O jornal “*O Progresso*” faz uma apresentação de Marçal a partir de seu potencial de projeção política, que é uma maneira de formar sua imagem positiva, porém atrelada aos valores não índios, o que produz um efeito de sentido de dependência, ou pelo menos de não-autonomia, significando que sua importância foi gerada pelos não índios a partir de valores não índios.

O CIMI faz a apresentação de Marçal pelo que ele é e pelo que representa enquanto índio. Os eventos dos quais ele participou convidaram o “índio” Marçal, por sua visão privilegiada a partir do ponto de vista do índio, sua representatividade, sua eloquência em língua portuguesa, o que representa uma imagem bastante positiva.

c) O prosseguimento do assunto toma rumos diferentes em uma e outra notícia. Na do jornal “*O Progresso*”, o subtítulo “*Djalma Barros repudia e pede providências para apurar a morte do líder indígena*” se incumbe de pôr em cena as figuras políticas e seus discursos politicamente corretos, uma prática, como já tem sido visto desde a segunda década de circulação do jornal, bastante comum nas notícias sobre índios:

[...] o deputado Djalma Barros enviou telex ao governador Wilson Barbosa Martins e ao secretário de Segurança, Aleixo Paraguassu, solicitando ‘encarecidamente a V.Excias. a adoção imediata de medidas’ [...].

O CIMI prossegue a notícia dando um panorama da situação da questão indígena no país, no que tange ao problema de assassinatos de índios e da impunidade de seus autores. Os políticos citados na notícia são os deputados membros da Comissão Parlamentar do Índio, em meio a diversas organizações não governamentais.

A existência da Comissão Parlamentar do Índio e da UNIND – União das Nações Indígenas, citada na notícia assinada pelo jornal, assinala um marco na formação da imagem do índio na progressão temporal, pois o instaura oficialmente na ordem discursiva vigente, paralelamente a uma outra ordem que se insinua desde os primórdios, mantendo nítida a imagem negativa do indígena.

A instauração do índio na ordem discursiva vigente produz e revela a emergência de um novo sujeito, individual, peça-chave do desencadeamento de um novo processo de formação da velha imagem do índio de incapaz e dependente. É o caso dos índios citados na notícia “*Índios sem aldeia se reúnem hoje para decidir sua sorte*”, de 1º/05/84:

Um grupo de índios que vive fora de suas aldeias de origem estarão reunidos a partir das 15 horas de hoje, na sede da unidade Guaicuru em Campo Grande, para decidirem sobre a fundação de uma Associação representativa que os proteja dos males da sociedade envolvente.

O índio retratado nesse primeiro parágrafo possui novas características: é um sujeito de ação, que se reúne com seus pares, que decide; vive fora de sua aldeia; busca alternativas para suas dificuldades nos moldes dos padrões culturais não índios: quer fundar uma Associação para proteger-se de um sistema no qual ele mergulhou.

Segundo os índios – em sua maioria da tribo Terena – que vieram para a cidade a fim de estudar ou trabalhar, somente essa associação estará decidindo a sorte deles e consequente sobrevivência, já que fora das aldeias perderam a tutela da FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

Os índios Terena, como já foi dito, possuem grande capacidade de adaptação cultural, respondendo positivamente ao discurso de assimilação dos não índios e absorvendo rapidamente seus valores. Isso explica seu êxodo para a cidade. Expostos ao ambiente urbano, contudo, deparam com as dificuldades impostas por sua condição de índio, vendo-se obrigados a constituírem um grupo para unir forças e se defenderem – o que revela o discurso de segregação subjacente que envereda, veladamente, todos os outros discursos sobre o índio. Se antes o discurso desenvolvimentista via o índio como um obstáculo, agora é o próprio índio que vê “o índio” como tal.

Longe de suas terras terão que lutar pela própria assistência e sobrevivência, pois segundo o estatuto do índio, os silvícolas que vivem fora das aldeias são considerados como integrados e conseqüentemente emancipados.

As dificuldades que os índios enfrentam nos centro urbanos chegam a produzir um efeito de sentido de ironia às palavras do estatuto do índio que dizem que “*os silvícolas que vivem fora das aldeias são considerados como*

integrados e conseqüentemente emancipados”, pois, se eles realmente se sentissem integrados e emancipados, não sentiriam a necessidade de se associarem para se proteger “*dos males da sociedade envolvente*”.

A situação incita uma reflexão a respeito dos conceitos “integrado”, “emancipado” e até mesmo do conceito “índio”. Os próprios índios questionam os parâmetros da conceituação:

Os índios, porém, acreditam que pelo simples fato de estarem vivendo em local diverso ao de sua origem não é motivo para que lhes seja roubada a identidade étnica. Continuam a se considerar índios, vivendo apenas de forma diversa a de seus irmãos aldeados.

Os argumentos dos índios parecem bastante simplistas. “*Continuam a se considerar índios*” tem um pressuposto de que a “consideração” foi (ou deveria ter sido) interrompida por algum motivo, no caso, a mudança para a cidade. Além disso, “considerar” significa “achar”, “ter opinião a respeito”, “produzir um sentido subjetivo num objeto”, independente de sua condição “real”. O fato de “*estarem vivendo em local diverso ao de sua origem*” não é “simples”, pois já ficou bastante claro o quanto o local de origem do índio é importante para ele e o que pode significar seu deslocamento espacial. Por isso, “*vivendo [...] de forma diversa a de seus irmãos aldeados.*” não é “apenas”, pois significa que, se não deixaram, estão deixando de ser índio.

Nesse momento, delineia-se uma autoimagem do índio até então oculta, diferente daquela negativa, de incapaz e dependente, formada pelos não índios e internalizada por ele. Essa, desprovida dos parâmetros avaliativos, converge seus investimentos semânticos somente no sentido de “ser” ou “não ser” índio, e parece conter um significado mais profundo, na medida em que prescinde da ocupação, por parte do índio, de seu espaço de origem e de uma forma de vida semelhante à de seus irmãos. É uma concepção de feições ontológicas, que confere, ao fato de ser índio, uma condição interna inabalável, desvinculada de manifestações externas.

A partir dessa interpretação, as ações contidas no último parágrafo da notícia passam a causar estranhamento, “Na reunião, depois de debates

os índios procurarão preparar a minuta dos estatutos da Associação, e depois providenciar a tramitação para o reconhecimento legal da entidade.”, pois descrevem um conjunto de atitudes incongruentes com o sujeito índio, as quais, por sua própria incongruência, produzem o sentido de incapacidade nos sujeitos índios.

Um fato que começa a ganhar vulto nessa década são os suicídios entre os índios e, conseqüentemente, as notícias sobre eles: “*Mais um índio suicida-se. É o quarto caso este ano*” (primeira página, 1º/04/86).

O índio Tomas Paulo, 19 anos, praticou suicídio na noite de quinta [...] enforcando-se numa árvore dentro da reserva indígena de Dourados. A Delegacia Regional de Polícia não conseguiu ainda levantar o motivo do gesto, muito embora haja uma tendência natural entre os membros de algumas tribos de se matar. [...] Esse é o quarto caso de suicídio registrado na reserva local esse ano. Anteriormente duas índias menores, irmãs, se mataram ao mesmo tempo e dias depois o namorado de uma delas acabou também se enforcando.

Os índios suicidas são jovens, as causas do violento ato são desconhecidas e o discurso do jornal se incumbe de atenuar essa lacuna de informação afirmando que há “*uma tendência natural entre os membros de algumas tribos de se matar.*” Não é exatamente isso o que ocorre, porém, com os índios. O que foi levianamente denominado de “tendência natural” corresponde a um impulso raro, que acomete pessoas idosas, solidamente justificado por preceitos religiosos.

Em nosso livro, “*Discurso indígena: aculturação e polifonia*” (LIMBERTI, 1998), a questão do suicídio foi detidamente analisada, de modo que algumas reflexões daquele estudo podem contribuir para a análise dessa notícia, que enfoca um fato tão significativo para a sequência das sucessivas mudanças que a maneira de representar a imagem do índio vem sofrendo.

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 Eskimós. Observa-se de fato entre os Guarani 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 Nanderu 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. (Egon Schaden, apud LIMBERTI, 2009, p.115).

O ato de ñanderu (líder espiritual) Bastião ilustra 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 kaiová, tanto uma forma de morte auto-provocada (deixar de se alimentar), quanto outra (enforcar-se, esfaquear-se) são realização da vontade de morrer e não suicídio. Tanto que Capitão Ireno, um dos sujeitos dos discursos por nós analisados, 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. Ireno, contudo, chega ao cerne da questão que se apresenta também na notícia do jornal:

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?[...] (Capitão Ireno, apud LIMBERTI, 2009, p. 116).

A fala de capitão Ireno, ao ser convidado a refletir sobre a condição de seu povo e as causas de tantos suicídios, é uma meta-representação do estado de deterioração em que se encontra sua cultura.

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. (Egon Schaden, apud LIMBERTI, 2009, p. 117).

A essa altura do confronto cultural, 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 do Nanderu Bastião, é atropelado por outros arranjos passionais, que precipitam o ato e, conseqüentemente, o período em que poderia ocorrer.

Por isso não cabe em uma mesma notícia que relata a morte por suicídio de um jovem de 19 anos, de duas irmãs menores e do namorado de uma delas, a justificativa aparentemente plausível de que há *“uma tendência natural entre os membros de algumas tribos de se matar”*. As causas dos suicídios estão relacionadas ao estreitamento de uma cosmovisão que pairou em imanência durante muito tempo, atribuindo sentido às coisas e justificando plenamente a existência do ser.

Assim, a imagem do índio é reforçada negativamente pela desorientação de seus valores, manifestada por atos como o suicídio, que evoca, de seus sujeitos, a fraqueza, a covardia, entre outros atributos de valor pejorativo.

No “Dia do Índio” de 1986, a edição de *“O Progresso”* exibiu, na página 6, uma ampla discussão a respeito da causa indígena, assinada por Erwin Krautler, Presidente do CIMI, intitulada *“A causa indígena às vésperas da Assembléia Nacional Constituinte: desafios e perspectivas pastorais”*.

O texto, amplo, é precioso, na medida em que constitui um inventário das perdas e danos sofridos pelos índios durante a trajetória de suas

relações com a cultura não índia, retratando, indiretamente, o jogo de imagens entre as duas culturas. Por anteceder a Assembléia Nacional Constituinte, o momento é oportuno para propostas e reivindicações. Após a introdução, Krautler estabelece os pontos marcantes da trajetória acima referida, sendo o primeiro “– *Os povos indígenas e a ‘nova república’*”, em que ele narra os estados passionais experimentados pelos índios em função dos efeitos de sentidos resultantes dos arranjos de modalidades que essa relação dispôs.

I – A ESPERANÇA

A ‘nova República’ suscitou em todos nós esperanças de reformas e transformações profundas. Os povos indígenas e os indigenistas esperavam do governo um novo comportamento em relação à causa indígena pelo menos nos seguintes pontos.

Ao elencar tais pontos, o Presidente do CIMI faz um resumo dos problemas abordados, direta ou indiretamente, pelas notícias até então analisadas. São eles:

- a demarcação efetiva e imediata das áreas indígenas [...];
- procedimento democrático na nomeação dos dirigentes da FUNAI;
- garantia e/ou recuperação dos territórios indígenas[...] imediata revogação do Decreto [...] que autoriza empresas a explorar minérios em áreas indígenas legitimando práticas ilegais já em curso;
- punição de agressores de populações indígenas e dos assassinos de vários líderes;
- diálogo franco e sistemático com os povos indígenas [...].

II – A DECEPÇÃO

Passado um ano da ‘Nova República’, os povos indígenas traídos em suas esperanças, se encontram hoje consternados e não escondem sua indignação.

A decepção é um estado de alma decorrente de um estado anterior (esperança), em que o sujeito confiou, acreditou, esperou. Ao receber a negação daquilo no qual ele confiou e acreditou, daquilo que ele esperou, o sujeito continua a querer, mas não acredita.

Tanto a esperança quanto a decepção foram destacadamente citadas como tópicos porque representam os dois polos do resultado do programa de manipulação realizado pelos não índios. O estado de esperança é alimentado por uma prática discursiva solidamente construída, capaz de manter aceitável a situação desfavorável em que se encontram os índios, mediante a perspectiva de mudanças. A passagem do tempo – e não o discurso – incumbe-se de trazer a decepção, pois os contratos não são cumpridos pelo sujeito destinador (o não índio). Outros discursos se sobrepõem, porém, para, a partir de novos arranjos de modalizações, produzir novas esperanças no sujeito destinatário (o índio). É o caso da Assembléia Nacional Constituinte, que se apresenta como uma possibilidade de mudanças e de realizações.

Assim, ciclicamente, o não índio mantém um estado de coisas que privilegia seus interesses, mantendo, na superfície do discurso, o privilégio virtual dos interesses dos índios. Exemplo desse privilégio virtual, que se mantém apenas no discurso, está contido no balanço que o autor da matéria jornalística faz da situação dos índios, ao introduzir o papel da Assembléia Nacional Constituinte:

Os fatos relatados demonstram o quadro atual e a situação em que se encontram os povos indígenas no Brasil. As garantias reconhecidas em lei são ignoradas ou propositalmente descumpridas, dando-se curso a uma movimentação ofensiva contra os índios por parte de setores econômica e politicamente fortes e de grande influência no aparelho do Estado [...] (grifamos).

Para os povos indígenas este momento político da Assembléia Nacional Constituinte é de suma importância [...] existem questões que dizem respeito diretamente a eles [...].

As palavras de Krautler ecoam as palavras das análises das notícias anteriores, sobretudo no que tange à imagem negativa do índio. Observe-se:

O relacionamento do Estado Brasileiro com os povos indígenas se dá, basicamente, através de [...]

1 – A perspectiva de incorporação dos índios à comunhão nacional (Art. 8º – XVII – “O” da Constituição Federal). Os índios considerados relativamente capazes à prática de certos atos da vida civil deverão incorporar-se gradativamente à sociedade nacional. [...] (grifamos).

O texto da Constituição citado pelo presidente do CIMI prima pelo discurso da assimilação, enquanto a imagem negativa do índio como incapaz é claramente reproduzida: os índios são “considerados” “relativamente” capazes à prática de “certos” atos, o que significa que “se julga” que eles sejam “um pouco” capazes à prática de “alguns” atos. No nível de superfície do discurso encontra-se uma restrição bastante grande à sua capacidade de integração, que revela a concorrência, em paralelo, de um discurso de segregação.

Outro momento em que se ouvem os ecos das análises feitas das notícias é o momento em que Krautler cita o período do “milagre econômico” e os fatores que influenciaram a política indigenista:

Os assessores e ‘técnicos’ de hoje, representam, em grande parte, a primeira geração do tempo autoritário em que a FUNAI foi criada (1967). Eles são da geração que adaptou a política indigenista ao contexto dos grandes projetos econômicos e ao autoritarismo político dos 20 anos que passaram. Isso explica, por exemplo, porque nenhuma medida de reformulação da política indigenista e do seu órgão executor foi discutida – como era de esperar – com a sociedade civil interessada, nem sequer com os próprios índios. (grifamos).

Na análise realizada, detecta-se a interrupção, na primeira metade da terceira década de circulação do jornal (1971-1975), do processo de inserção do índio na temática do jornal, iniciado na década anterior (1961-1970). O momento histórico do país, do “milagre econômico” – propagado com ufanismo –, desvia as atenções das questões ligadas aos índios, centrando o foco de interesses nas questões nacionais ligadas ao projeto econômico e de desenvolvimento.

A congruência entre os textos (da matéria de Krautler e da análise realizada anteriormente) diz respeito à “dimensão política” do discurso sobre o índio, que é responsável pelas “fórmulas politicamente corretas”, características desse discurso desde sua fundação (*Carta de Caminha*):

E que aí não houvesse mais que ter aqui esta pousada para esta navegação de Calecute, isso bastaria. Quando mais disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento da nossa santa fé. (parágrafo 131) (grifamos).

Pode-se depreender que a exploração, pelos não índios, do discurso “politicamente correto” constitui o modo mais eficaz de legitimar o conjunto de ações de seu interesse, que transcorrem à luz de – e não necessariamente “iluminadas” por – esse discurso. Essa legitimação se efetiva por meio da citação de um código moral rígido e pelos aparentes benefícios aos índios que o discurso propõe. Observe-se, na matéria de Krautler, a alusão à existência desse discurso “politicamente correto”,

[...] A garantia que o Estado dá aos índios em relação à posse permanente das terras que habitam, sua inalienabilidade, o direito ao usufruto das riquezas naturais nelas existentes [...],

e às ações que transcorrem contrariando-o, sem traí-lo:

Ao invés de agilizar os processos de regularização das terras indígenas (identificação, demarcação e homologação) se esvaziou o departamento de terras da FUNAI e os processos estão emperrados no Ministério do Interior [...] muito pouco tem sido feito em relação às terras indígenas. Os dois últimos presidentes da FUNAI não conseguiram demarcar uma área sequer.

A Lei que garante aos índios a posse de suas terras existe, entretanto as ações não concretizam essa posse, ao mesmo tempo em que não deixam de cumprir a lei: os processos “emperrados” representam a ação de concretização em descompasso temporal com a expectativa dos inte-

ressados em seu resultado, ou seja, é uma concretização virtual, que cristaliza seu processo no passado.

Sejam quais forem os modos pelos quais o discurso e a não concretização de suas “verdades” se legitimam, a aplicação do “discurso politicamente correto” já identificada anteriormente se confirma: a exploração de preceitos morais, religiosos e humanitários é o modo encontrado pelos não índios de garantir o direito de desenvolver os programas de seu interesse.

Se, por um lado, o discurso “politicamente correto” legitimou por muito tempo os programas concebidos e desenvolvidos nos moldes da cultura não índia, por outro lado, esse discurso começou a sofrer, em decorrência da lenta e gradual mobilização dos índios, que passaram a ter “voz”, críticas severas, devido ao fato de se tornar cada vez mais evidente a discrepância entre o discurso e a prática. O item 3 – “*O Movimento Indígena*”, do artigo do presidente do CIMI, mostra com bastante clareza esse fato:

O Movimento indígena, que vem lentamente se fortalecendo, também alimentava esperanças com o advento da ‘Nova República’, de que suas organizações fossem reconhecidas, que recebessem um tratamento justo e em pé de igualdade em todos os fóruns de debate de decisão relacionados à questão indígena, inclusive na Constituinte.

A política indigenista oficial, no entanto, se mostra bem diferente:

Em nenhum momento ouviu ou consultou os índios através de suas organizações [...].

Apesar de a autoimagem dos índios conter componentes positivos – *crer* em sua capacidade de organização e em sua força – a atitude, dos não índios, de ignorar essa organização reforça a imagem do índio como excluído dos projetos e dos processos de desenvolvimento. Constrói-se um outro discurso sobre o índio, com uma imagem negativa diferente.

A maneira de os não índios lidarem com os índios no desenvolvimento de seus projetos, narrada por Krautler apresenta bastante semelhança às práticas dos portugueses nas primeiras relações, por ocasião do descobrimento. Observem-se os trechos do artigo de Krautler,

A política indigenista [...] em nenhum momento ouviu ou consultou os índios[...]. Ao contrário, está aumentando a prática nefasta de cooptar lideranças através de promessas, dinheiro e presentes, gerando confusão e divisão no seio das comunidades, e entre os diversos grupos [...].

e d*A Carta* de Caminha:

[...] Este levava uma bacia pequena e duas ou três carapuças vermelhas para lá as dar ao senhor, se o lá houvesse. [...] (parágrafo 31); Alguns deles [...] levantaram-se, e outros estiveram e ficaram. Um deles, homem de cinquenta ou sessenta e cinco anos, continuou ali com aqueles que ficaram. Esse, estando nós assim, ajuntava estes, que ali ficaram, e ainda chamava outros. E andando assim entre eles falando, lhes acenou [...] como se lhes dissesse alguma coisa de bem [...]. (parágrafo 117).

A evolução dos costumes que o grande intervalo de tempo entre as duas situações pressupõe (Descobrimento do Brasil (1500) e Assembléia Nacional Constituinte (1986)) ocorre apenas no nível da superfície do discurso, por meio de leis e decretos que camuflam as práticas seculares de barganha de privilégios e de interesses.

Essa aparente evolução das práticas nas relações entre as duas culturas nada mais é do que uma maneira mais elaborada e sofisticada de re-visitar as velhas práticas. Isso ocorre, inclusive, com as práticas religiosas, fato esse nitidamente notável na abordagem que o autor faz dos projetos da Igreja em relação aos índios. Na *Carta*, Caminha traça o projeto de cristianização por meio de estratégias elementares, como a aquisição do idioma e pouco trabalho:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença.

E portanto, se os degredados, que aqui hão-de ficar, aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão-de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga [...].

Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim. (parágrafos 104-106) (grifamos).

Enquanto na *Carta* de Caminha o obstáculo que se interpõe ao processo de cristianização é a diferença entre os idiomas, no artigo do presidente do CIMI as dificuldades se apresentam mais complexas:

Neste momento estamos, no CIMI, constituindo uma 'Equipe de apoio à Evangelização', para ter permanentemente um grupo de Padres, Irmãos, Irmãs e Leigos que possam apoiar as Missões religiosas junto aos índios, nas suas questões concretas de vida sacramental, catequese e inculturação. Enquanto no âmbito de povos recém-contatados, missionários ligados ao CIMI têm feito experiências novas de presença e escuta, devemos admitir que no campo mais difícil onde os povos indígenas já foram secularmente cristianizados, não temos avançado muito com experiências renovadoras de inculturação. (grifamos).

As propostas de estratégias, para resolver essas questões que o tempo tornou mais complexas, são também mais complexas, com requintes de sofisticação,

Essa 'evangelização nova' nos põe, no campo cultural e a nível de toda América Latina, diante de impasses de reflexão teológico-pastoral sobre a grande diversidade de culturas indígenas. O CIMI tem articulado consultas e cursos, a nível de América Latina e no Brasil, e participa, neste momento, da implantação de um ciclo de pós-graduação em Missiologia. Esperamos que essa pós-graduação em todo o seu rigor acadêmico, vai ajudar os nossos missionários a aprofundar as questões que os inquietam no seu dia a dia, ao lado dos povos indígenas. [...] (grifamos).

que não deixam de ser, a despeito de tudo isso, reproduções das estratégias mais simples, como, por exemplo, as propostas de Caminha,

[...] E bem creio que se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza.

E por isso, se alguém vier, não deixe de vir clérigo para os baptizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé, pelos dois degredados, que aqui entre eles ficam, [...] (parágrafo 121).

para atingir um objetivo comum: a evangelização. Tal objetivo, por sua vez, decorre de práticas ancestralmente estabelecidas, para atender os objetivos primordiais universalmente buscados em contatos interculturais: a busca de dominação ou, pelo menos, a neutralização dos valores do grupo dominado para garantir a vigência e manutenção dos valores do grupo dominador. Assim, a evangelização desempenha o papel duplamente útil de facilitar a dominação e de dissimulá-la por meio da busca de um objetivo nobre: propagar a fé cristã.

O artigo de Krautler é um relato da situação do índio – e, consequentemente, da imagem do índio – que não se dispõe apenas a buscar ou construir as trajetórias comuns à maioria das outras notícias do jornal. Uma leitura mais atenta do artigo do presidente do CIMI mostra que ele se destaca, não só pelo ponto de vista pelo qual ele aborda a imagem do índio, como também por sua construção discursiva: o artigo contém uma sequência narrativa que produz um sentido de historicidade nos fatos narrados, diferentemente das outras notícias que apresentam um caráter mais pontual, pela própria natureza de ser “notícia”. O autor se ocupa dos dados específicos para produzir uma configuração da situação do índio, enfatizando aqueles que, de um certo modo, justificam a empreitada da evangelização e privilegia, norteado pela visão religiosa, o respeito às diferenças étnicas e culturais, enquanto a intenção de construir a boa imagem de si mesmo e do grupo a que pertence (CIMI) é mais velada que nos outros discursos não índios, porém existente.

As expectativas em relação à Assembléia Nacional Constituinte de 1986 parecem não ter sido atendidas. A notícia *“Índios vão entregar documento ao Papa”*, de 17/05/88, repete, dois anos depois, o teor do artigo do presidente do CIMI. A manchete com letras grandes, acompanhada de foto, ganha bastante destaque na primeira página. Desenvolvida à página 2, a notícia enumera os problemas dos índios do MS que constam no documento a ser entregue ao Papa, num encontro no Paraguay:

[...] falarão da situação das terras, dos decretos presidenciais que querem dividi-los em aculturados e não-aculturados, e do assassinato do líder Guarani, Marçal de Souza [...] Este assassinato ainda não foi esclarecido por motivos puramente políticos [...].

O detalhamento da situação dos índios em relação a suas terras demonstra que nada mudou após a Assembléia Nacional Constituinte:

Das 37 áreas indígenas do MS, somente duas estão homologadas, ou seja, definitivamente marcadas [...] Em todo o Brasil, das 518 áreas, somente 41 estão oficialmente demarcadas [...].

A repetição do gesto de elaborar um documento para ser lido em situações de sensibilização e reflexão, como a Assembléia Nacional Constituinte e o encontro com o Papa, contendo os mesmos dados, as mesmas denúncias e as mesmas reivindicações, representa que os problemas dos índios estão se “cronificando”. A manchete chamativa, à primeira página do jornal, contribui para essa produção de sentido, na medida em que ela chama a atenção para algo que não é mais novidade (os problemas dos índios), nem mesmo o fato de eles serem levados ao conhecimento do Papa. Ao contrário, esse fato foi completamente esvaziado de importância quando o líder Marçal de Souza, que fora escolhido para saudar o Papa em Manaus, em 1980, foi assassinado friamente em 1983.

A configuração discursiva das duas últimas notícias revela suas condições históricas de produção. Houve dois momentos importantes e oportunos (a Assembléia Nacional Constituinte e o encontro com o Papa), em que as questões indígenas foram levantadas em tom de protesto, porém uma diferença fundamental se interpõe entre os dois documentos elaborados: o primeiro, elaborado pelo presidente do CIMI, tem a voz de um sujeito não-índio; o segundo foi elaborado pelos índios, portanto faz-se ouvir por sua voz. Essa fundamental diferença se evidencia pela constância com que o sujeito não-índio se insere e insere o relato de suas ações nos enunciados, de modo a produzir o sentido de seus méritos, enquanto o índio não o faz.

A leitura e análise das notícias sobre os índios durante a quarta década de circulação de “*O Progresso*” possibilitam a visualização da imagem do índio constantemente negativa, produzida por formulações discursivas relativamente constantes, desestabilizadas pela alternância dos discursos de assimilação e segregação, de tal maneira abrupta, que chegam a apresentar-se sobrepostos.

Os enunciados, em sua grande maioria, ocorrem no sentido de construir discursivamente o lugar do índio no tema onde se sucedem as estratégias de inserção, de modo a descrever uma trajetória em que o índio vai ganhando espaço e voz no jornal. Como foi visto na sequência das notícias analisadas, ele aparece como título de seção, notícias em discurso indireto, notícias em discurso direto, notícias em que o índio é *objeto* (“*Assassinado o líder indígena [...]*”), notícias em que ele é *sujeito* (“*Índios sem aldeia se reúnem [...]*”), notícias em que o índio é *sujeito e objeto* (“*Mais um índio suicida-se [...]*”), notícias sobre o índio.

Em todas elas, embora as estratégias se apresentem tão diversificadas, insinua-se uma imperativa ênfase da incapacidade, da dependência e da incompetência do índio. É uma imagem de tal maneira solidificada, que orienta as construções discursivas na direção do discurso de sua construção primordial, ou seja, *A Carta* de Caminha, a qual acena, a todo momento, como uma aliada dos processos de persuasão do leitor.

Capítulo V

A QUINTA DÉCADA (1991 – 2000)

A partir dos anos 90, as notícias sobre os índios passam a incorporar, gradativamente, o discurso do índio, culminando com sua presença na seção “Opinião” do jornal. Um outro rol de notícias sobre o índio, contudo, avoluma-se no mesmo período: são aquelas que registram os suicídios entre eles, na Reserva Indígena de Dourados, com estatísticas cada vez mais alarmantes.

A ocorrência simultânea desses dois tipos de notícias tão díspares produz um fenômeno bastante interessante, que consiste em jogos diferentes de imagens, geradas a partir de elementos de mesma origem cultural, partilhando o mesmo espaço, ao mesmo tempo e pertencentes à mesma conjuntura. As nuances de imagens que emergem a partir desse conjunto caótico e contraditório de respostas ao processo de aculturação oscilam entre dois polos: a imagem do índio que fala e a imagem do índio que se cala (suicida-se).

O Índio que fala

O jornal adentra a década de 90 com uma configuração discursiva na qual o índio se encontra definitivamente instalado. Ainda em discurso indireto, as notícias revelam o índio que, alinhado com o horizonte de sua época e com o seu contexto sócio-histórico, assume a parte que lhe cabe no jogo discursivo:

‘Índio cobra de Collor promessas de campanha’ (15/1/91) – O índio terena Rubens Mamede, um dos que puxou votos para o presidente Fernando Collor de Mello na Reserva Indígena de Dourados, durante a campanha eleitoral, disse ontem que pretende visitar em breve o presidente em Brasília, para cobrar-lhe o apoio prometido aos índios locais ainda quando era candidato;

‘Índios dementem Jobim na Europa’ (24/5/96) – Segundo o capitão da Aldeia Piraquá, Hamilton Lopes, que recebeu o patrocínio de uma entidade não governamental para viajar, a Oxford da Inglaterra, foi percorrido o mesmo trajeto que o Ministro da Justiça, Nelson Jobim, utilizou para divulgar o Decreto 1775/96 permitindo que proprietários de terras indígenas demarcadas pela Fundação Nacional do Índio (Funai) questionem estes limites;

‘Justiça ouve defesa de Ramão Machado’ (4/8/98) – Em frente ao prédio da Justiça Federal, dezenas de índios fizeram um manifesto com a dança Yvira Yja, considerado o Deus Guarani. No manifesto, eles portavam uma faixa dizendo: ‘A Justiça do homem falha, mas a de Deus jamais’;

‘Índios discutem mudança na legislação sobre saúde’ (16/8/99) – As principais lideranças das aldeias de Dourados estão questionando a eficácia da mudança de legislação, que transferiu da Funai para a Fundação Nacional da Saúde (Funasa) todos os procedimentos médicos relativos à saúde indígena. Na semana passada eles estiveram reunidos no núcleo local do órgão indígena, para discutirem a Medida Provisória 1911, de 29 de julho, que, na prática, fortaleceu as ações da Funasa em detrimento à Fundação do Índio. (grifamos).

Os registros em discurso direto da voz do índio começam a aparecer mais acentuadamente no final dessa década, revelando mais claramente as manifestações de injunções sociais e ideológicas em seu discurso, assim como sua atitude de apropriação discursiva.

O índio que fala no jornal fala em português e não se limita, ao pronunciar-se, a fazer uma correspondência entre os léxicos dos idiomas. Mesmo pertencente a outra formação cultural e social, o índio lança mão das práticas discursivas do não índio, para inserir-se no seio de sua so-

cidade, tentando negociar seu espaço. Passa a ocorrer, então, uma apropriação das estratégias discursivas não índias, cujas manifestações podem ser analisadas no discurso do índio, como, por exemplo, na notícia *“Índios ganham espaço na faculdade”*, de 2,3/10/99:

Trinta e cinco jovens guaranis e terenas da Reserva de Dourados estão freqüentando um Curso de Informática especialmente desenvolvido pela Faculdade de Ciência da Computação da Unigran. A iniciativa representa uma boa oportunidade de profissionalização e faz parte de um projeto de integração social mais amplo planejado em conjunto pela Unigran e a comunidade indígena. ‘Nunca uma instituição educacional se propôs a colaborar com a gente neste nível’, declarou Wilson Matos, chefe do Núcleo Local da Funai de Dourados.

A manchete representa claramente o que o fato em si cria: uma situação de inserção, que faz com que, ao pronunciar-se, o índio Wilson Matos busque, com um vocabulário cuidadoso e com um discurso de reconhecimento, que reforça a ação dos benfeitores, mostrar que faz jus ao que se apresenta aos índios, nesse primeiro momento, como um privilégio.

Diferentemente, em:

‘Índios prometem lutar pela posse da terra’ (9,10/10/99) – O grupo de índios das nações Guarani-Kaiowás que invadiu, na tarde de quinta-feira passada, a fazenda El Shadai não mostra disposição para deixar a área. ‘Estamos aqui para viver ou morrer. Vamos sair daqui mortos. Estamos no que é nosso.’,

por ser uma situação de oposição, mais exatamente de conflito e exclusão, o discurso direto não registra uma construção discursiva com qualquer forma de apropriação do discurso do não índio. São frases curtas, de estrutura coloquial, que desempenham bem a função de transmitir a mensagem diretamente, por meio da lacônica correspondência lexical, sem nenhuma intenção de negociação.

Há que se ressaltar, nesse momento, as implicações que o ato de dar voz ao índio encerra, ou seja, como é dada a voz ao índio, o que significa dar voz ao índio e para qual índio a voz é dada.

A maneira pela qual o não índio dá voz ao índio, no jornal, demonstra que aquele o faz com, além de outras, duas intenções mais evidentes, as quais são excludentes. A primeira é a intenção de eximir-se da responsabilidade do que está sendo dito, atribuindo, ao índio, essa responsabilidade, por meio do discurso direto. Exemplo desse modo de atribuir a voz ao índio é a última reportagem citada acima, “*Índios prometem lutar pela posse da terra*” (9, 10/10/99). Ao registrar a notícia, o repórter tem o cuidado de realizar a escolha lexical de um verbo (mostrar) que significa “aparência”, “possibilidade de ser”, o que, por si só já o isenta da responsabilidade sobre o conteúdo da afirmação: “*O grupo de índios [...] não mostra disposição para deixar a área*”. Ao delegar, aos índios, voz em discurso direto, a isenção se consuma, ou seja, são os índios que estão falando e não ele: “*Estamos aqui para viver ou morrer. Vamos sair daqui mortos. Estamos no que é nosso*”.

A segunda intenção com a qual o não índio delega voz ao índio é aquela em que ele procura respaldo para as suas próprias afirmações. É o caso da penúltima reportagem citada acima, “*Índios ganham espaço na faculdade*” (2,3/10/99), em que se noticia a criação de um curso de informática voltado especialmente para os índios, por iniciativa da Unigran, Universidade da Grande Dourados, uma instituição de ensino privada, de propriedade de um deputado federal de Dourados. O registro da notícia evidencia a relevância da iniciativa da instituição e o grau do benefício para os índios. Ao colocar o mesmo conteúdo em discurso direto, por meio de palavras proferidas pelos próprios índios, o não índio consegue não apenas demonstrar, mas comprovar que suas afirmações são verdadeiras, ou seja, a Unigran é uma instituição (e, por extensão, seu proprietário) que se preocupa e colabora com a comunidade indígena, e o curso de informática é de grande importância para os índios.

Assim, fica bastante evidente que o modo pelo qual o não índio dá voz ao índio significa que aquele visa, antes, a utilizar tal procedimento em seu favor, e não, como poderia parecer, a instaurar o índio como um sujei-

to portador de voz própria, com autonomia (ou capacidade) de levantar-se contra o não índio ou, pelo menos, em favor de sua comunidade e suas causas.

As estratégias do não índio, ao utilizar a voz do índio em discurso direto, estendem-se também à seleção dos índios a quem ele delega a voz. Observem-se, nas duas últimas notícias, quem são eles.

Na primeira delas, “*Índios ganham espaço na faculdade*” (2,3/10/99), o escolhido para emitir seu parecer, em discurso direto, a respeito das iniciativas do não índio, foi o índio “[...] *Wilson Matos, chefe do Núcleo Local da Funai de Dourados.*” Acadêmico de Direito, além de chefe do Núcleo Local da Funai, Wilson demonstra prestígio desde as atividades que desenvolve até o uso que faz da língua portuguesa. Ele diz: “*Nunca uma instituição educacional se propôs a colaborar com a gente neste nível*”. Arguto, Wilson é hábil em preencher a expectativa dos não índios em obter elogios e reconhecimento, o que respalda as ações deles.

Na segunda notícia, “*Índios prometem lutar pela posse da terra*” (9,10/10/99) a voz é dada a um grupo genérico, definido apenas como “*O grupo de índios das nações Guaraní-Kaionás que invadiu [...] a fazenda El Shadai [...]*” que emite uma posição em relação à situação criada: “*Estamos aqui para viver ou morrer. Vamos sair daqui mortos. Estamos no que é nosso*”.

A seleção que se faz dos índios para portarem voz estabelece estreita relação entre o que o não índio quer ou não enfatizar com a introdução do discurso direto, com as palavras do índio. No primeiro exemplo, um índio de prestígio é escolhido para emitir um parecer a respeito das ações dos não índios; no segundo exemplo, um grupo genérico de índios é escolhido para emitir um parecer a respeito de suas próprias ações. A escolha de « para qual índio » se delega voz influi de maneira considerável nos significados que o discurso direto produz na notícia em que se insere.

Muitas outras reportagens se sucedem, pondo em cena as manifestações das injunções sociais e ideológicas do discurso do índio. Sua posição de sujeito, ainda que seja de um discurso apropriado, vai-se legiti-

mando, até chegar à página 2 do jornal, onde se encontram o editorial e a seção “Opinião”, em que os cidadãos expressam sua ótica sobre assuntos diversos e de cuja responsabilidade o jornal se isenta.

O artigo “*Índio, capitalismo, globalização*”, (26,27/2/00) de autoria do já mencionado Wilson Matos da Silva, índio terena/guarani acadêmico de Direto e chefe do Núcleo da Funai em Dourados, publicado naquela seção, é exemplo emblemático da apropriação discursiva, traída por inadequações em relação à norma culta. Ao procurar manter, no nível da superfície, a reprodução da ideologia vigente na sociedade não índia, o índio começa a estabelecer, por uso, uma norma inerente ao seu próprio discurso: lançar mão das estratégias e procedimentos discursivos alheios, bem como das manifestações das regras ideológicas, buscando legitimar seus argumentos e obter a adesão de seu interlocutor. A reprodução discursiva leva ao inevitável emprego de clichês e lugares-comuns, que, por sua própria condição de desgaste, desqualificam os argumentos. Ele diz:

Fomos obrigados a aceitar em 1500, os nossos intrusos visitantes que nos impôs sua cultura e seus costumes, foram 500 anos de luta e resistência; com tudo destruído estamos agora, ao meio de uma selva de pedra, que nos impõe o sistema Capitalista, culminando com a famigerada globalização. Isso tudo estranho à nossa cultura (usos e costumes). Hoje ao avizinharmos a comemoração dos 500 anos de Brasil, somos cobrados pela sociedade, se não trabalhamos somos preguiçosos, se adquirirmos bens, não estamos vivendo nossa cultura e nossa tradição... [...] Durante um programa matinal dessa semana...

[...]. Ao ser abordada a questão do índios no lixo disse que enquanto uns vivem lá no (lixo), uma meia dúzia de índios tem celular, carro e trator novo ; eu tenho tudo isso que foi comentado e pergunto : é crime o índio possuir as coisas (bens), trabalhar e ter para suas famílias, ou estão nos discriminando.

[...] Diz um provérbio: ‘que é fácil criticar aqueles cuja responsabilidade não temos’, sem entrar no mérito da questão, venho acompanhando várias matérias e artigos relacionados a vários assuntos muitos deles relacionados com a situação em que vivem os índios...[...] Pois bem, somos todos sabedores da democracia e do livre arbítrio que nos

permeia (sic) discorrer sobre qualquer questão, porém uma coisa me prende a atenção, o desrespeito com que *estão* (grifamos) sendo tratados. É lógico e evidente que a corda arrebenta sempre do lado mais fraco. Entendemos o esforço empreendido por parte das nossas autoridades em auxiliar-nos no intuito de buscarmos nossos direitos, desde que sejam dentro da legalidade. A nossa realidade hoje se contrasta com o tempo vivido por nossos ancestrais. Apesar das conquistas já alcançadas, muitos dos meus patrícios ainda não se enquadraram para esta realidade, as vezes até pagando um preço muito alto : com sua própria vida, infelizmente.

A leitura do artigo evidencia a existência de duas vozes no discurso e a importância da relação entre essas duas vozes. As duas vozes que nele se manifestam não pertencem ao mesmo sujeito. Uma é atribuída ao narrador, o qual coincide com o sujeito produtor da voz; “[...] *foram 500 anos de luta e resistência; com tudo destruído estamos agora [...] tudo estranho à nossa cultura (usos e costumes) [...]*” outra, atribuída ao não índio, não pertence ao sujeito narrador, uma vez que ocorre uma apropriação, por parte do índio, do discurso do sujeito não índio: “[...] *uma selva de pedra, que nos impôs o sistema Capitalista, culminando com a famigerada globalização[...]*”.

No nível profundo e no nível da superfície o discurso é do não índio: as justificativas e o léxico são do não índio. O papel do índio se limita a apropriar-se do discurso alheio, a usá-lo transitoriamente, sem incorporá-lo, sem internalizá-lo. Tudo isso se dá porque ele apreende os signos da cultura não índia de dentro de seu universo cultural.

Compare-se a fala de Wilson, citada acima como exemplo de apropriação discursiva, com a fala de um dos índios das nações guarani-kaio-wás que invadiu a fazenda El Shadai: “*Estamos aqui para viver ou morrer. Vamos sair daqui mortos. Estamos no que é nosso.*”.

A voz que se apresenta é do índio guarani-kaio-wá, uma etnia mais resistente ao processo de *assimilação* que a etnia terena. Diferentemente da fala de Wilson, sua fala apresenta estrutura frasal simples. O discurso de Wilson é mais elaborado, marcando uma assimilação mais acentuada, como também uma situação própria do discurso escrito. A apropriação

discursiva que o índio realiza pode mascarar a situação problemática em que ele se encontra de enunciar sem ser o sujeito de seu próprio discurso, assim como outros aspectos de sua condição que compõem sua imagem. Ocorre uma sobreposição de uma imagem postiça sobre a imagem “primordial” do índio (dependente, incapaz, inferior), ou seja, Wilson é acadêmico de Direito, tem carro, celular, trator novo, tem voz na seção “Opinião” do jornal, mas é sua condição de índio (dependente, incapaz, inferior) que produz o sentido de todos esses outros papéis não como conquistas do índio, mas como concessões da sociedade não índia.

O próprio Wilson declara isso em sua fala:

[...] somos todos sabedores da democracia e do livre arbítrio que nos permeia [...] Entendemos o esforço empreendido por parte de nossas autoridades em auxiliar-nos no intuito de buscarmos nossos direitos, desde que sejam dentro da legalidade [...].

e ele mesmo define o índio que tenta manter a própria voz, como aquele Guarani-Kaiowá do exemplo acima, o qual, curiosamente, parece menos frágil, menos dependente, mais capaz. Wilson diz:

[...] A nossa realidade hoje se contrasta com o tempo vivido por nossos ancestrais. Apesar das conquistas alcançadas, muitos dos meus patrícios ainda não se enquadraram para esta realidade, às vezes até pagando um preço muito alto: com sua própria vida, infelizmente.

A constituição do sujeito índio percorre um itinerário que o mantém à margem, na medida em que tal constituição se dá baseada nas manifestações linguísticas e comportamentais das normas linguísticas e ideológicas não índias, as quais, por sua vez, desenvolvem, por si só e por esse processo de apropriação, mecanismos de segregação.

A resistência por parte de cada uma das duas culturas é diretamente proporcional à tentativa de inserção mútua, à interpenetração. Uma, a cultura não índia, o faz em busca de dominação; a cultura índia o faz na tentativa de ser aceita. Foucault, no prefácio de *“Les mots et les choses”*, faz uma

consideração que nos leva a compreender um pouco melhor a existência desse campo de tensão, de resistência, quase de repulsa, que circunda cada formação cultural:

Les codes fondamentaux d'une culture – ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques – fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera. (FOUCAULT, 1966, p. 42).

O índio que se cala

A década de 90 traz uma outra sequência de notícias que retrata um índio que responde negativamente ao discurso de assimilação: ele se suicida. Logo nos primeiros dias de 1991, a manchete “*Suicídios entre índios têm destaque nacional*”, de 08/01/91, confirma as proporções desse problema entre os índios, já prenunciado por meio de alguns casos na década anterior :

[...] reserva local, considerada a maior do Brasil, com aproximadamente nove mil índios kaiowá e terena. [...] Somente neste ano, já ocorreram dois casos de suicídio. No ano passado, apesar da contradição em relação a números, os índios da própria reserva contaram 14 suicídios, sempre envolvendo jovens na faixa de 14 a 20 anos.

E ainda nesta semana é esperada a chegada de uma equipe do Fantástico para fazer uma reportagem sobre o assunto. Os casos de suicídios entre os índios começaram a ter destaque a nível nacional e até internacional a partir do ano passado. Na noite do último dia 28 de dezembro, por exemplo, o fato mereceu uma citação na Rádio França Internacional que tem um programa transmitido em português, diretamente de Paris. (grifamos).

O vulto do número de suicídios passa a preocupar a sociedade, que começa a investigar as causas:

Uma equipe formada de jornalistas e uma antropóloga encontra-se na cidade levantando informações sobre os casos de suicídios entre

os índios [...] técnicos da Funai estiveram na reserva para descobrir as causas desse problema. [...]

Recentemente uma psicóloga da Funai esteve pesquisando o problema[...]

A preocupação e a atitude da sociedade não índia de procurar conhecer as causas dos suicídios entre os índios constitui uma maneira de declarar-se isento de qualquer parcela de responsabilidade sobre os fatos, bem como representa um distanciamento que desautoriza qualquer suposição de ligação entre as causas dos suicídios e as relações entre a sociedade não índia e os índios.

O mistério que cerca esses suicídios pode ter várias explicações, interpretada de forma diferente pelos índios, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), religiosos que atuam na reserva, psicólogos e antropólogos. [...]

O percurso que este trabalho de análise sobre a imagem do índio fez desde o primeiro contato, registrado na *Carta* de Caminha, indica que os revestimentos semânticos negativos atribuídos ao índio ao longo de todo o período de relação intercultural produzem estados de alma também negativos, que se encadeiam de modo a culminar num estado de alma negativo extremo, bastante propício para a prática de um ato como o suicídio. Em outras palavras, as modalizações que os índios sofreram foram-se sobrepondo sob a forma de uma série de decepções, em diversos momentos, em programas de manipulações renovados, até resultar na aquisição, por parte deles, da autoimagem negativa de incapacidade e de dependência.

Se, no princípio, ele era incapaz de *saber* ou *poder fazer* o que era necessário para inserir-se na cultura não índia, ou pelo menos inteirar-se com ela, na década de 90 ele passou a ser incapaz de *saber* ou *poder ser* índio, ou seja, ele é incapaz de viver. Essa incapacidade de viver é traduzida pelo suicídio.

Tal reflexão a respeito das causas dos suicídios, produto do trabalho de análise, é homologada pela objetiva avaliação que o cacique Biguá faz da situação dos suicídios, o qual, embora totalmente mergulhado no

contexto que analisa (ou talvez por isso), consegue ter uma visão bastante lúcida e racional das causas das mortes auto-provocadas, o que não ocorre com os religiosos:

[...] Apesar de alguns religiosos acreditarem que uma força mística estaria levando os jovens índios ao suicídio, o cacique « Biguá », da aldeia Jaguapiru, afirmou que o problema decorre do consumo excessivo de bebidas alcoólicas [...] e por causa da pobreza que reina atualmente na aldeia. Os índios estão sem condições até mesmo de plantar suas pequenas áreas para subsistência. [...]

Ao ser proferida em discurso direto, a análise de Biguá é bem mais objetiva e direta:

Eu nasci e me criei aqui e entendo que o problema dos suicídios é fácil de se resolver. É só dar condições para ele viver, pois, hoje em dia, o índio está esquecido, afirmou o cacique. (grifamos).

Observe-se, no trecho grifado, que Biguá afirma, como foi dito, que o índio não tem condições de viver. A maneira como ele constrói a frase, dizendo que é preciso que sejam “*dadas condições*” para isso, reforça a imagem (que o não índio e que o próprio índio têm) de incapacidade e dependência.

A resposta à “sugestão” de Biguá é imediata. Na primeira página da edição de “*O Progresso*”, de 10/01/91, a manchete “*Com recursos, onda de suicídios pode acabar*” é acompanhada de foto e dos depoimentos do cacique “Biguá”, que ratifica suas afirmações, e do índio terena Jorge Paredes, que partilha a opinião do cacique:

Os indígenas vêm se matando, não por causa de feitiçaria, conforme foi divulgado pela imprensa a nível nacional, mas sim porque eles vivem desesperadamente, sem apoio de ninguém, cada vez mais discriminados e explorados.

As hipóteses levantadas, pelos não índios, de que as causas poderiam ser “*uma força mística*” ou “*feitiçaria*”, provoca estranhamento, sobretudo-

do pelo fato de a primeira delas ter sido levantada por religiosos, visto que durante toda a trajetória da análise depreendeu-se, em virtude do discurso de assimilação, tamanho efeito de neutralização dos valores místicos, esotéricos e religiosos dos índios, que os próprios índios passaram, sobretudo em virtude da exposição aos valores não índios, a subestimar.

A projeção que a notícia faz, de solução para o problema dos suicídios,

O governo anunciou recursos de Cr\$2,3 milhões para o incentivo ao plantio de lavouras na Reserva Indígena de Dourados. [...] Biguá acredita que o incentivo à agricultura pode conter a onda de suicídios.[...],

não se confirma nas publicações seguintes, que continuam a trazer, exaustivamente, notícias sobre os suicídios entre os índios e a preocupação crescente, dos vários segmentos da sociedade envolvente, com a questão. Observe-se as manchetes que se seguem com suas respectivas datas, que confirmam a frequência dos suicídios e a ineficácia da medida adotada:

“Advogados entendem que é hora de discutir a questão indígena” (11/01/91);

“Suicídio entre índios continua repercutindo” (12,13 /01/91);

“Questão indígena será debatida hoje no Ceud (Centro Universitário de Dourados)” (15/01/91);

“Prefeitura reforça discussão sobre o problema dos índios” (15/01/91);

“Representantes da Funai reúnem-se hoje em Dourados” (15/01/91);

“Índio suicida-se para denunciar sua situação” (16/01/91).

A última manchete convida a uma pausa para a leitura do conteúdo da notícia que ela intitula, visto que ela faz uma abordagem do problema que extrapola as causas dos suicídios, para focar frontalmente a questão, que engloba, além das causas, os efeitos e o significado do gesto. Abordar

o significado do suicídio do índio representa ouvir o que diz o índio que se cala.

O suicídio entre os índios, com maior número de casos entre os caiuás, é um comportamento de denúncia devido a situação insuportável vivida atualmente por muitas famílias da Reserva de Dourados. Esta foi a principal conclusão apresentada ontem pela psicóloga Maria Aparecida da Costa Pereira, da Funai, que pesquisou profundamente esse problema. [...]

‘O índio está morrendo para que sua cultura sobreviva’, afirmou a psicóloga, acrescentando que ‘se ele tivesse condições não faria isso’[...] ‘porque os índios não estão encontrando outra saída.’

A morte auto-provocada é a maneira mais extremada de despertar a atenção da sociedade envolvente, além de aviltar as pessoas e os fatos ligados às suas causas. Por outro lado, a imagem, do índio, de incapaz fica definitivamente homologada, na medida em que o suicídio, não obstante signifique um veemente protesto, consiste em uma atitude de acovardada fuga do enfrentamento e, conseqüentemente, de um possível confronto.

O que se pode depreender com bastante clareza, contudo, é que o suicídio é uma consequência da ampliação desordenada do mundo do índio – e do mundo para o índio –, por meio do contato intercultural, o que desencadeou, de maneira contumaz, uma crise em sua escala de valores e uma convulsão em seus critérios de compreensão e de conhecimento.

As manipulações que o índio sofreu durante todo o tempo trataram de verdades não verificáveis, pois os programas de manipulação muitas vezes foram interrompidos pelas rupturas dos contratos por parte dos índios, invariavelmente por incompetência, como esse caso que se apresenta agora, em que lhe são propostas condições de inserção na sociedade não índia e ele não consegue enquadrar-se nas restrições de tais condições.

O Índio que não se cala nem fala

A imagem negativa do índio é reforçada por notícias sobre aqueles que não se enquadram entre os que procuram ser assimilados, nem en-

tre aqueles que se recusam, suicidando-se. São os índios que sobrevivem em condições sub-humanas, como é o caso daqueles citados na manchete “*Índios buscam comida no lixo depositado no aterro sanitário*”, de 5,6/02/94. A notícia traz um intertexto com a *Carta* de Caminha, no episódio da “animalização” dos índios, em que o escrivão os compara aos “*pardais, do cevadoiro*” e às “*alimárias monteses*”.

O servidor que cuida do aterro [...] disse que todos os dias os índios entram na área [...] em busca de alimento. Ele procura afastá-los mas quando volta para sua casa, próxima ao local, os índios reaparecem [...] não se intimidam mais [...].

O abismo temporal e contextual estabelece brutais diferenças de abordagens dessa imagem « animalizada » do índio. Caminha os compara ao animais monteses no que tange ao vigor, à beleza e à saúde gratuitos, que os animais que vivem livremente na natureza, sem cuidados especiais, espontaneamente possuem. A tendência de seu discurso se justifica pelo exotismo que o contexto sócio-histórico em que ele se situa e sua função de escrivão da esquadra prescrevem:

[...] andam muito bem curados e muito limpos. E, naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e formosos, que não pode mais ser. (parágrafo 67).

Os jornalistas autores da reportagem fazem uma abordagem bastante diferente, utilizando o mesmo recurso da « animalização ». Em discurso indireto, eles narram:

O operador de máquina de esteira, Francisco Lorenti, que faz o aterro do lixo, disse que os índios comem o que acham, entre restos de animais, pães, enlatados, enfim. Quando descobrem que algum cavalo é aterrado no local, ‘eles cavoucam igual tatu’.

A comparação chega a ser chocante. Os autores da reportagem, da mesma forma que Caminha, sofrem as prescrições de seu contexto sócio-cultural e de sua tarefa de registrar no jornal a realidade indígena. Alinhados ao horizonte discursivo de seu tempo, contudo, os jornalistas interferem em sua missão de narrar os fatos, atendendo à imperiosa necessidade de obedecer às formas de dizer de sua época, sob um ponto de vista arraigado tanto às práticas sociais (segregação dos índios) quanto às práticas discursivas (as notícias do jornal). Assim, as ressonâncias d*A Carta* de Caminha, que na verdade já haviam desaparecido, reaparecem distantes, provocando, entre os textos que se evocam, uma interpenetração e uma repulsa simultânea, pois, ao tratarem do mesmo objeto (o índio), com o mesmo recurso figurativo, são capazes de produzir imagens de diferentes formas.

A “bestialidade” do índio d*A Carta* tange ao aspecto das benesses de que o índio pode usufruir ao viver livremente na natureza, à semelhança dos animais, enquanto a “bestialidade” do índio da notícia do jornal tange ao aspecto da condição não-humana em que o índio vive, por não conseguir, não ser capaz de viver como um ser humano. Vive como um bicho.

A figura do homem como “bicho”, na condição sub-humana de alimentar-se de detritos, misturando-se ao esurgo da sociedade capitalista, encontra-se iconizada nos versos de Bandeira, no poema “O Bicho”, constituindo-se em um forte componente do imaginário contemporâneo:

Vi ontem um bicho
na imundície do pátio
catando comida entre os detritos.

Quando achava, não olhava
Devorava com voracidade.
O bicho não era um cão,
Não era um gato,
não era um rato.
O bicho, meu Deus,
Era um homem!

(O Bicho - Manuel Bandeira)

Quem fala enquanto o Índio se cala

Ainda no ano de 1994, em 28/02, uma ampla reportagem, ocupando três páginas inteiras, sob a rubrica « Questão Indígena », aborda o problema dos suicídios na Reserva Indígena de Dourados, com manchetes intituladas “SOS Índio”, “*As verdadeiras causas dos suicídios*”, “*Localização da Reserva Indígena de Dourados*” (contendo amplo mapa da área), “*Funai pedirá mudança da área do aterro sanitário*”, “*Durante todo o ano de 1993, órgão (Funai) gastou US\$ 1.80 por índio*”, “*Governo ajudou no plantio de apenas 441ha*”, além de um quadro estatístico dos percentuais de mortes por suicídio ocorridas entre os anos de 1982 e 1993 e uma entrevista com o vereador José Laerte Tetila, geógrafo, professor da UFMS e autor do livro “*Marçal de Souza, Tupã I*”.

O conjunto de matérias dá início a um discurso que passa a percorrer, em paralelo, a trajetória das notícias sobre os suicídios dos índios da Reserva Indígena de Dourados. O discurso se engendra no sentido de construir um aparato de isenção de culpa da sociedade não índia, claramente responsável – nas notícias sobre os suicídios – pelo processo que resultou no alto índice de mortes auto-provocadas entre os índios. Para construir tal aparato, o discurso divide a sociedade em facções, atribuindo ao poder instituído e à parcela da população alienada a responsabilidade sobre o problema do suicídio. A leitura do início do primeiro parágrafo do artigo “SOS Índio” deixa clara essa divisão:

O SOS Índio pretende ser, não somente um alerta à condição sub-humana em que vive nosso povo indígena, mas ser também um grito, um chamado, um apelo, ao nosso presidente, ao nosso governador, ao nosso prefeito, aos nossos vereadores, a toda a população que convive neste palco onde tombam silenciosamente [...].

Ainda no final do primeiro parágrafo e no início do segundo, a situação precária dos índios é apontada sem reservas, num tom quase acusatório, como se partisse de quem não teve qualquer parcela de respon-

sabilidade sobre os fatos: “[...] *vítimas de um sistema incompreensível e rude que massacra um povo e os leva à pior das condições que um ser pode suportar*”.

O distanciamento em que o sujeito se coloca faz parecer que ele não pertence ao sistema a que se refere, coloca-o à margem do processo que acarretou todos os problemas dos índios.

No artigo *“As verdadeiras causas dos suicídios”*, assinado pela antropóloga Rose Arruda, a autora cria o aparato de isenção de responsabilidade sobre a problemática, tanto pelo lugar de onde ela fala (como antropóloga) quanto pelo distanciamento com que ela aborda a situação dos índios da Reserva Indígena de Dourados:

Ao contrário do que se pensa, a taxa de suicídios entre os Guaraní não passa por nenhum declínio. No final de 1993 o número de suicídios era maior que o de 1992. Em 1994, já tivemos 3 suicídios. Constata-se que nos últimos quatro anos, de 1990 a 1993, a média de ocorrência de mortes voluntárias é de quatorze casos por ano, número muito superior ao período de oito anos compreendido entre 1982 e 1989, que é de três casos [...].

Os dois últimos artigos, assim como os demais pertencentes a esse conjunto intitulado “Questão indígena”, revelam a coexistência de uma voz condicionada pelos parâmetros ideológicos da época, que se levanta “politicamente correta”, demonstrando preocupação com a questão indígena, e uma outra voz, que de outra perspectiva produz uma espécie de apologia de justificativa e isenção de responsabilidade, produzindo uma lógica própria, que revela os condicionamentos ideológicos desse discurso.

O que diz o Índio que se cala

As notícias sobre os suicídios, devido à frequência com que aparecem no periódico, permitem que se depreenda um conjunto de características que se apresentam regularmente, tornando-as “familiares” e, pior, tendendo a banalizar o assunto. Elas aparecem geralmente na primeira

página, acompanhadas de foto, e a constância da formulação dos enunciados das manchetes e das notícias dá um sentido rotineiro aos suicídios.

Note-se:

a) (09/01/95) “Índigena é encontrado morto por enforcamento”:

[...] Ontem pela manhã, uma mulher encontrou seu filho, morto por enforcamento, nas proximidades de sua casa, na Aldeia Jaguapiru [...] o silvícola Jacir de Souza Rodrigues, 21 anos, solteiro [...] semi-suspenso por uma corda de nylon [...].

b) (19/01/95) “Mais um índio pratica suicídio”:

[...] vítima Roberto Duarte, de apenas 16 anos [...] atou num galho e a outra ponta no seu pescoço, para em seguida morrer [...] O corpo foi encontrado pelo também índio Marcos Verão [...] numa mata próxima à sua casa [...].

c) (25/01/95) “Índio é encontrado morto em plantação de soja”:

[...] O corpo do indígena foi encontrado[...] no meio de uma plantação de soja, nas proximidades de sua cabana [...] A suspeita inicial é que a vítima tenha ingerido certa quantidade de veneno [...].

O discurso “de isenção” do não índio se mistura ao discurso do índio que se cala. Observe-se a notícia intitulada: “*Suicídios podem estar encobrindo assassinatos*”, de (10/05/96):

O ‘Dossiê Guarani’ [...] reacende as discussões [...] confirma suspeitas de que muitos suicídios que já ocorreram na Reserva Indígena de Dourados, são, na verdade, homicídios culposos [...] pressupõe os motivos dos assassinatos na disputa pelo direito a um pedaço de chão nas aldeias, notadamente a partir de 1990.

Ao dizer que os suicídios podem não ser suicídios e sim assassinatos, o “*Dossiê Guarani*” estabelece um novo percurso à mesma relação entre os não índios e as mortes dos índios, ou seja, nos suicídios, os não índios têm uma relação mais distante e indireta com as mortes dos índios, visto que eles estão ligados às causas e os autores das mortes são os próprios índios. A situação de assassinato estabelece uma ligação direta

entre os não índios e as mortes dos índios, porém restringe essa ligação ao grupo dos não índios ligados à posse de terra, o que significa amenizar bastante o problema, na medida em que o torna pontual – as mortes são causadas por um único problema e por alguns não índios – e passível de solução, enquanto desagrava o processo de aculturação, de responsabilidade da sociedade não índia e de solução absolutamente mais difícil devido à irreversibilidade do processo.

O fato de o “*Dossiê Guarani*” ‘reacender’ as discussões a respeito dos suicídios significa que elas estavam “apagadas”, já esvaziadas, devido à banalização do assunto, citada acima, ocasionada pela frequência e uniformidade do tratamento das notícias. Esta “forma de tratamento” demonstra o modo como o não índio vê o índio e como constrói sua imagem discursivamente e funciona como um método de produzir esse sentido de irrelevância ao fato e aos índios, e de produzir, no ato de leitura das notícias tão invariáveis, um tedioso desbotamento de seus sentidos.

O “*Dossiê Guarani*” descreve uma curva de ascensão no movimento que podemos vislumbrar em relação às notícias sobre atitudes e ações dos não índios em relação aos suicídios. No início da década, o surto dos suicídios suscitou um fluxo grande de notícias, que depois rarearam, descrevendo uma curva descendente. Nos meados da década, o dossiê reacende as discussões, eleva a curva e põe as seguintes manchetes em cena:

‘Denúncias do Dossiê Guarani serão investigadas’ - Procurador da República já pediu instauração de inquérito policial e ouve depoentes na PF hoje em Dourados;

‘Procurador da República pede instauração de inquérito à PF’ – Ministério Público Federal vai investigar denúncias feitas no Dossiê Guarani e causas da miséria nas Aldeias (16/05/96);

‘Diplomata inglesa investiga vida nas aldeias’ - Secretária da embaixada da Grã-Bretanha esteve nas Aldeias Jarará, Paraguaçu, e ontem na Reserva de Dourados (18,19/05/96).

Enquanto isso, as notícias sobre os suicídios seguem seu curso estáveis, apresentando, irretocadas, as mesmas imagens do narrador e dos objetos:

“Registrado outro suicídio na reserva de Dourados” (17/03/97);

A Polícia Civil de Dourados registrou no final de semana outro suicídio na reserva indígena de Dourados, desta vez por envenenamento. (grifamos).

O emprego do pronome indefinido « outro » atribuído ao suicídio apresentado pela notícia pressupõe a existência de suicídios anteriores, ou pelo menos a ocorrência de um, anteriormente. A expressão « desta vez » pressupõe, por sua vez, a ocorrência de outras vezes, de outros suicídios, ocorridos por outras causas, visto que a expressão está atribuída à causa « por envenenamento ». O emprego dos referidos termos é também responsável pelo efeito de sentido de rotina que a própria frequência de notícias encerra e autoriza.

As imagens, como que cristalizadas, perpetuam-se, estáveis, na superfície de um discurso monocórdio, que permanece intacto na linha do tempo. Leia-se a notícia a seguir, sobre o aterro sanitário, que se localiza próximo à reserva:

‘Aterro sanitário não passa de lixão’ – Um grupo de profissionais representando instituições das áreas de saúde e meio ambiente esteve no local (25/06/99).

Acompanha a notícia de primeira página uma foto, tendo em primeiro plano índios e, ao fundo, o aterro. A legenda da foto diz :

Índios da Aldeia Bororó e ao fundo (o aterro onde) os índios costumam catar restos de alimentos.

A notícia remete o leitor a outra notícia, sobre o mesmo assunto e apresentando a mesma situação, datada de 5,6/02/94, já analisada anteriormente, intitulada “Índios buscam comida no lixo depositado no aterro sanitári”. O jornal apresenta, depois de um intervalo de cinco anos, os mesmos fatos relacionados aos índios, os quais, devido à naturalização que sofreu em virtude de sua inércia, recebem um tratamento semântico que produz esse sentido de naturalidade.

Enquanto a notícia de 1994 diz:

Os índio da aldeia Bororó, da Reserva de Dourados, onde se encontra a maior parte dos Kaiowás e onde ocorre o maior número de suicídios, estão invadindo o aterro sanitário da cidade, localizado ao lado da aldeia, em busca de alimentos [...] os jornalistas [...] estiveram no local comprovando o fato;

a notícia de 1999 narra:

No momento da inspeção, quando caminhões descarregavam lixo, o grupo pôde constatar outra irregularidade – a presença de ‘catadores’, a maioria morador da Aldeia Bororó, próxima ao local.

O enfoque da notícia de 1994 é o problema da fome dos índios; o enfoque da notícia de 1999 é o problema que o aterro em si está trazendo:

Ao longo de mais de uma década de existência desse ‘lixão’, o chorume [...] vem contaminando o lençol freático e a lavoura de arroz da região.

A abordagem da notícia de 1999 tem como sujeito da ação os indivíduos que foram fazer a inspeção no aterro, tratando a presença dos índios como uma das irregularidades detectadas, não apontada como a mais grave, mas como « outra » irregularidade. Os índios recebem a denominação genérica de “‘catadores’, a maioria morador da Aldeia Bororó, próxima ao local.” A proximidade da aldeia é citada apenas como uma referência espacial, de modo a não produzir o sentido produzido na outra notícia anterior, em que a contiguidade espacial entre a aldeia indígena e o aterro sanitário coloca no mesmo nível dois expurgos da sociedade: o lixo material e o lixo cultural.

Mantendo a corrente de incontáveis suicídios que se formou desde o início da década, mais um elo se apresenta em 3,4/07/99, por meio da notícia

‘Mais um índio comete suicídio’ - É o 9.o caso registrado somente neste ano; vítima enfrentava problemas de saúde e havia recebido alta ontem do hospital.

[...] Dilo Isnarde, 35 [...] foi localizado por amigos e familiares pendurado com uma rede de pescar em uma goiabeira, a 200 metros de sua residência.

A manchete da notícia de primeira página apresenta os habituais pressupostos de que houve outros suicídios precedentes, por meio da expressão “*mais um*”, a qual também produz o sentido de banalidade, visto que a expressão “*mais um*” – ou “*um a mais*” – atribui, ao substantivo que ela modifica, o sentido de algo corriqueiro e comum, ou que se pode encontrar em grande quantidade.

A ocorrência do décimo suicídio não demora mais que um dia. Na primeira página, a manchete dá o alarme

‘Volta a onda de suicídios’ - Somente este ano foram registrados 24 casos na Reserva de Dourados e nas aldeias da região (06/07/99).

Desenvolvida nas páginas policiais, sob a rubrica « Índios », a notícia não é diferente das outras:

[...] o índio Tito Benites, 28 anos [...] foi encontrado somente ontem por volta das 14h pelo amigo Cristino Rolim que ao chegar em seu casebre estava caído ao solo, encostado em uma parede feita de madeira e sapé, e em seu pescoço, um barbante duplo e trançado, atado à destronca[...].

A ocorrência do décimo primeiro suicídio não demora mais que seis dias: invariavelmente na primeira página, a manchete “Registrado o 11.o suicídio indígena” anuncia a invariável notícia:

A indígena Valdomira [...] encontrou [...] o cadáver de Dorival Paulino da Silva, de 26 anos, que morreu por enforcamento. Ele estava com o corpo suspenso pela própria camisa.

E assim se sucede, amiúde, uma sequência altamente significativa de registros de índios que se suicidam aos três: “*Três índios cometem suicídio*” (09/09/99); que tentam o suicídio aos cinco:

‘Tentativa de suicídio coletivo’ - Um grupo de cinco índios kaiowás-guaranis tentou suicídio ontem na Aldeia Panambizinho (14/09/99);

multiplicando os casos de forma incontrolável.

Os segmentos sociais não se manifestam pelo jornal, deixando descendente a curva do movimento das discussões sobre o problema, salvo algumas esparsas manifestações, como o editorial do jornal de 10/09/99, por exemplo, que tenta amenizar a gravidade das causas atribuindo os suicídios a motivos passionais, alegados por uma das adolescentes que participou do suicídio praticado em grupo de três e salvou-se.

A superficialidade com que o editorial aborda o problema dos suicídios descompatibiliza-se com a gravidade dos fatos, porém não se descompatibiliza com o tratamento de neutralização com que as notícias foram registradas desde o princípio. Ele diz:

Ficou comprovado, conforme depoimento dos familiares das vítimas, que esses quatro índios envenenaram-se por motivos passionais e não por causa da questão das terras.

A maneira como o enunciado é formulado produz o sentido de que a questão das terras é uma causa que torna os problemas dos suicídios mais importantes do que ao serem provocados por problemas passionais. Conforme já foi analisado, ligar os suicídios a causas pontuais, quer pareçam relevantes ou não, tira de foco o problema principal, que se manifesta irrompendo em suicídios ao longo de toda a década, apresentando-se como a ponta de um iceberg, que consiste no produto do secular processo intercultural.

As notícias sobre os suicídios, sobre o índio que se cala, configuram fortemente a imagem do índio incapaz – de viver – e dependente de uma assistência cada vez mais escassa. É a imagem clara de alguém que não tem

perspectiva, que não consegue encontrar significado para o seu mundo modificado e para a “vida”, sem elementos para formar juízos de valor arrazoados. A manifestação pelo suicídio revela um ser cuja autoestima perdeu o objeto, um ser que não consegue ser índio nem é capaz de ser da maneira que a sociedade não índia lhe propõe. A autoimagem gerada a partir desse conflito desestabiliza os conceitos e os estados de alma do sujeito índio, que entram em colapso e extrapolam os limites do perímetro que circunscreve a verdade e a razão.

O conjunto de notícias da quinta década de circulação do jornal apresenta dois polos de representações da imagem do índio que vão sendo conformadas em paralelo, revelando posições discursivas opostas do sujeito índio, que se desloca de seu lugar no discurso, a partir de duas possibilidades:

a) para assumir uma posição enunciativa postiça (o índio que se apropria do discurso não índio e assume um papel na formação social não índia), reforçando sua imagem de incapaz de maneira indireta, visto que a “pseudo-capacidade” de inserir-se na sociedade coloca-o em posição de notabilidade, como aquele que “mesmo sendo índio” estuda, trabalha e possui bens materiais. A imagem de incapaz, arraigada, permanece como uma característica inerente a ser índio, permanecendo como ponto de referência para a produção de sentido em todas as suas ações, as quais são avaliadas como positivas por partirem de uma referência negativa;

b) ou para lançar-se para fora do jogo discursivo (suicidando-se ou sobrevivendo em condições sub-humanas), homologando definitivamente sua imagem como incapaz.

A imagem do índio adquire, por meio do fluxo contínuo e volumoso de notícias, uma aviltante estabilidade: sob as mais variadas formas, ela é invariavelmente negativa. O índio, seus problemas, sua situação, suas respostas ao processo aculturativo, seus protestos, submergem no limbo do cotidiano, das coisas triviais, que têm seu sentido esvaziado pela recorrência, a qual satura os sentidos – responsáveis pela compreensão e pela sensibilidade.

A manutenção da situação – demonstrada pela leitura das notícias do início da sexta década de circulação do jornal “*O Progresso*” (2001-2003), que não integram o corpus da análise e que atualizam as situações do índio da quinta década (1999-2000) - autoriza uma constatação, baseada na contemplação da trajetória que a análise descreve a partir da primeira década : a imagem do índio se acomoda entre tantas outras imagens negativas que a sociedade produziu, como a dos negros, a dos pobres, entre outras inferiorizadas por suas características étnicas, culturais ou sociais. O código ideológico dos sujeitos sociais que a construíram garante sua manutenção, ao mesmo tempo em que a torna indelével.



CONCLUSÃO

*“Entrei num reino silencioso do que é feito pela mão vazia do homem:
entrei no domínio da coisa. A aura é a seiva da coisa.[...] A aura da
coisa vem do avesso da coisa. [...] A coisa é pelo avesso e contramão.”*
(Um Sopro de Vida – Clarice Lispector)

*A Carta de Caminha*⁷

O documento escrito pelo viajante português no início do século XVI tem a árdua missão de dar a conhecer aos seus leitores um universo totalmente desconhecido, a ser nomeado e descrito. Duas dificuldades linguísticas impõem-se ao seu autor, que depara com a tarefa de dar nomes a referentes que não têm nome em sua língua e de descrever fatos e coisas que nem ele nem seus narratários jamais viram.

Parece impossível dizer o desconhecido sem fazer referência, no discurso, ao conhecido: o narrador apoia-se sobre o conhecimento e sobre o universo de referência do narratário para aceder àquilo que ele não conhece. Desse modo, o desconhecido é trazido aos quadros de pensamento pré-existentes, pré-construídos, para que a similitude com o conhecido seja negada.

Pode-se depreender, pela análise d*A Carta de Caminha*, que a imagem do índio, um referente desconhecido, forma-se por meio dessas relações entre os saberes internalizados e os novos saberes. O discurso d*A*

⁷ As considerações iniciais sobre a *Carta de Caminha* inspiram-se no trabalho de Olivia Guérin, “*Dire l’inconnu: la construction discursive de la connaissance des référents inconnus dans les récits de voyage*”. Paris, 2001, xerocopiado.

Carta articula e hierarquiza os traços que o novo referente pode ter em comum com aquilo que é familiar tanto ao narratário quanto ao próprio narrador, e os traços de sua diferença específica.

Caminha vai tateando os sentidos, hesitando entre processos diferentes de apreender o índio e de formar, pelo discurso, sua imagem: ora ele traz o desconhecido ao conhecido, reduzindo o desconhecido progressivamente e fazendo-o encaixar-se dentro dos quadros de pensamento pré-estabelecidos; ora faz o inverso, partindo do conhecido para construir progressivamente o desconhecido. O resultado dos processos revela as partes desconhecidas irredutíveis: a alteridade.

Ao dizer o índio, Caminha cria categorias novas e as explicita, utilizando traços emprestados de seu rol de categorias hierarquizadas. Faz-se necessário completar as denominações com definições e descrições para representar mais precisamente a realidade que lhe é desconhecida ([...] *uma espécie de cabeleira [...] pegada aos cabelos [...] com uma confeitão branda como cera (mas não o era)[...]*).

Embora apresente os referentes como totalmente novos, o escritor emprega estruturas que implicam uma suposta familiaridade: ele apresenta referentes como conhecidos, os quais permitem fazer passar um certo número de informações novas sob uma forma menos didática, tematizando um saber pretensamente partilhado (*Sobre isso acordaram que não era necessário tomar por força homens, porque era geral costume dos que assim levavam por força para alguma parte dizerem que há ali de tudo quanto lhes perguntam[...]*). A descrição por analogia também contribui para a construção de um universo referencial novo em relação a um universo referencial conhecido ([...] *se esquivavam como pardais do cevadoiro [...]*).

Ao tratar com o desconhecido, o narrador parte daquilo que é identificado, para depreender, em seguida, os traços específicos do referente: ele se apoia, então, sobre o pré-construído para transmitir, num segundo momento, ao seu narratário, o novo saber. Tal passagem do conhecido ao desconhecido se apresenta na *Carta* utilizando-se categorias englobantes conhecidas, sem se proceder a ajustes referenciais, ou tomando-se catego-

rias existentes e adaptando-as a referentes particulares, criando-se sub-categorias (pelo emprego de perífrases descritivas, por exemplo), apoiando-se em saberes construídos pelo discurso.

A formação da imagem do índio na *Carta* alicerça-se sobre a alteridade e se dá por meio da criação de categorias novas muitas vezes não explicitadas, o que gera uma opacidade nas denominações. Há casos em que denominações não são reformuladas e o narrador mantém a diferença específica sem trazer a denominação à analogia. Há, ainda, as denominações modalizadas, em que o nome escolhido por Caminha não se adapta exatamente ao referente que ele foi escolhido para designar. Não é possível, ao escreverem português, apreender completamente a realidade estrangeira por meio de sua língua e das categorias que ela põe à sua disposição. O narrador modaliza, então, o nome que ele utiliza, a fim de mostrar a inadequação da denominação. Muitas vezes, ocorrem descrições modalizadas, que se operam da mesma forma que as denominações, ou seja, por meio da explicitação da imprecisão da informação (*[...] como dizendo que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos [...]*).

Por oposição às denominações e descrições modalizadas, que constituem casos de relativo insucesso, há os casos de insucesso absoluto desses procedimentos: o narrador fica impossibilitado de fornecer uma denominação, mesmo aproximada, do novo referente. Esta impossibilidade de nomear ou descrever uma alteridade irredutível o obriga a utilizar uma perífrase designativa, cujo valor descritivo tenta minimizar a falta de denominação (*Trazia este velho o beijo tão furado, que lhe caberia pelo furo um grande dedo polegar, e metida nele uma pedra verde, ruim, que cerrava por fora o buraco*). Outras descrições apresentam-se sob a forma negativa, fundadas sob uma analogia negada, mostrando que, às vezes, torna-se impossível fornecer ao narratário uma representação do referente, que é impossível trazê-lo aos quadros de pensamento pré-estabelecidos. (*Ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito [...]*).

A análise da *Carta* demonstra que a imagem do índio forma-se também pelas relações entre as informações e a ideologia. Sob um dis-

curso que tenta se apresentar como objetivo, percebe-se a presença da subjetividade. Os marcadores ideológicos se apresentam por meio de: a) marcadores axiológicos explícitos, em que valores se revelam de forma bastante clara nos enunciados: ([...] *Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, [...]*); b) de julgamento de valor implícito, em que o valor axiológico é ligado também à ideologia da sociedade e à qual pertence o narrador: ([...] *Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas [...]*); c) de afirmações não justificadas: ([...] *Parece-me gente de tal inocência [...]*); e d) por generalizações abusivas: ([...] *E imprimir-se há neles ligeiramente qualquer cunho, que lhes quiserem dar. [...]*).

As relações entre as informações e as regras ideológicas perpassam a formação da imagem, também, pelos pressupostos contidos em alguns lexemas, como também pelas deduções explícitas contidas em algumas construções: ([...] *Os outros dois, que o Capitão teve nas naus, a que deu o que já disse, nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva. [...]*). Neste exemplo, impõe-se uma caracterização pelo acréscimo de um segmento pertencente ao pressuposto do enunciado. As injunções ideológicas manifestam-se, ainda, pela nominação de caracterizações ([...] *Andavam todos tão dispostos, tão bem feitos e galantes com suas tinturas, que pareciam bem. [...]*), ou por predicações avaliadoras ([...] *Andavam já mais mansos e seguros entre nós, do que nós andávamos entre eles.[...]*).

Todas as formas de relações que se entrecruzam na produção do discurso sobre a imagem do índio balizam sua alteridade nos limites da formação ideológica do narrador. O trabalho de análise da *Carta* de Caminha proporcionou a identificação de percursos isotópicos que se constituíram como elementos-chave da formação da imagem do índio, garantindo sua estabilização por meio de itinerários convergentes. As principais isotopias temático-figurativas que se apresentam no documento fundador da imagem do índio são: da nudez, da inocência e da vergonha, relacionadas às isotopias de um estágio pré-civilizado, animalizado e sem-educação. Do espaço, depreende-se a isotopia do paraíso e do habitante pacífico, considerando-se a relação de tradução mútua que o espaço e seu habitante

guardam entre si. A isotopia do devir promissor se destaca no documento, por produzir, por oposição, o sentido de sacrifício e sofrimento decorrentes do enfrentamento de situações novas e de mundos desconhecidos.

Ao construir essas isotopias, a *Carta* delineia os contornos da imagem do índio, apreendida a partir das categorias do narrador e emoldurada pelos padrões culturais europeus. Tais isotopias, guardadas as nuances de construção, próprias de cada espaço e de cada tempo, passaram a ser reproduzidas através da linha temporal, de modo a estabilizar os sentidos produzidos a partir da imagem “primordial” (da *Carta* de Caminha). A análise das notícias do jornal “*O Progresso*” respaldam essa afirmação, pois nelas podem ser encontradas várias das isotopias que configuram a imagem do índio na *Carta*, o que constitui uma maneira de reproduzir tal imagem e de enfatizar a rigidez dos conceitos a seu respeito.

O Jornal e as ressonâncias da *Carta*

A *Carta* de Caminha permanece, durante toda a sequência de notícias (apresentada na ordem cronológica das publicações do jornal “*O Progresso*”) como uma referência, ora mostrada, ora nas entrelinhas, presente (“[...] *se erguendo tenda onde entrem todos, / se entreendendo para todos, [...]*”). Sua presença não se limita a manifestar-se como uma referência direta. Principalmente nos primeiros textos, das primeiras notícias do jornal, ocorre uma representação inversa à da *Carta*, na medida em que o índio não é sequer citado, enquanto na carta de Caminha ele é um dos elementos mais descritos e comentados.

No jornal, nos primeiros anos, há um total apagamento do índio, ou seja, ele não aparece em momento algum, como se fizesse parte da paisagem como outro elemento natural qualquer, uma pedra, ou uma árvore. Caminha cita-o o tempo todo, elencando-o entre as coisas da nova terra, o que não deixa de ser uma forma de “naturalizá-lo” também, porém como coisa discretizada. Com tratamentos diferentes, com diferentes formas de representar, na *Carta* e no período inicial do jornal tem-se a mesma visão do índio (estado natural).

Em se tratando de textos que abordam um processo de fundação (de uma cidade, de uma sociedade) e a exploração e organização de um espaço anteriormente ocupado, é inevitável a referência ao discurso fundador d*A Carta* de Pero Vaz de Caminha. Justamente por ser fundador, ele cunha a formação discursiva do espaço em que se engendra, de modo a reproduzir-se indefinidamente. São os mesmos discursos construindo as mesmas representações, numa atividade de remissão alargada, capaz de abarcar, na trajetória da progressão temporal e da própria historicidade, uma sequência regular de textos.

As notícias do jornal configuram, assim, um precioso macro-texto, instaurado no transbordamento dele mesmo, um mar de imagens, apagadas ou repetidas nos limites de seu recorte. A imagem do índio vai se configurando gradualmente: primeiramente pelas “não-notícias”, pelas notícias *in absentia*, a maneira mais eloquente de apagar; depois a temática indígena passa a compor o noticiário por meio de um discurso excludente, em terceira pessoa, caracterizado por acentuadas reproduções do discurso vigente oriundo d*A Carta*; finalmente as notícias dão voz ao índio, passando a apresentar-se em primeira pessoa, revelando um discurso polifônico e aculturado. Não obstante o foco de nosso interesse se atenha à imagem do índio produzida pelo outro, cada uma das formas de produção dessa imagem deve ser considerada, na medida em que compõe o macro-texto e, por meio dele, apresenta uma “imagem-feixe”, espelho e resumo das manifestações dialógicas.

O fato de *O Progresso* ter acompanhado o processo de formação do município de Dourados contribui para que a tendência do discurso seja de reproduzir o discurso d*A Carta* de Caminha, posto ser este o discurso “fundador” da imagem do índio e, entre tantas outras imagens, do imaginário brasileiro em geral. As reproduções ocorrem tanto no nível das manifestações discursivas, quanto no nível da apreensão e da produção dos sentidos, como por exemplo, a visão do lugar como um potencial de progresso e de geração de riquezas.

Os destinatários dos dois discursos pesam muito. Na *Carta*, ele se manifesta na intenção do destinador de preencher uma expectativa já cria-

da anteriormente, claramente expressa na própria função do texto. No jornal, o destinatário precisa ser nutrido de expectativas, que se preenchem ao mesmo tempo em que se engendram, porque são baseadas num pretérito cristalizado como presente em forma de notícia. É preciso manter no horizonte dos sujeitos os objetos-valor, para que sua busca se sustente e as coisas aconteçam.

Analisando a análise

O conjunto dos objetos de análise constitui um universo de mundos cognitivos internalizados cada qual por sua historicidade, de modo que os sentidos e a noção de verdade vão-se atualizando. Não se têm referenciais iguais, não se tem estabilidade de referência. A despeito disso, contudo, as referências apresentam-se ciclicamente estáticas, cristalizando-se periodicamente. Talvez por isso o discurso da primeira década do jornal não trate do índio: porque ele se apresenta como elemento não discretizado devido à rigidez da referência. Ou melhor, o índio chega a ser discretizado, contudo sofre uma categorização que o insere entre os elementos tidos como naturais e incapazes de interferir na realidade (sujeitos).

Todo o conjunto de textos do jornal (verbais e não verbais) estabelece um dialogismo com os outros textos do universo referencial onde ele se encontra inserido, de modo a estabelecer, por meio dessa intertextualidade, uma estabilidade no processo de significação. A maneira de conduzir essa estabilidade, aparentemente espontânea, é o resultado de uma atividade de construção da formação discursiva que, ao conter-se no âmbito do próprio discurso, extrapola-o, na medida em que se situa no imaginário popular da época, funcionando ao mesmo tempo como produtor e coisa produzida.

O conjunto de notícias sobre o índio, constantes no jornal *O Progresso* desde a sua fundação até o ano 2000, constitui um dado histórico bastante interessante, na medida em que contribui para a construção da imagem do índio e de todo um imaginário sobre ele. Ele vai situando o

índio dentro de uma determinada categorização, a qual provém do imaginário do povo brasileiro, que por sua vez provém do imaginário europeu. É uma imagem negativa, reproduzida por variadas vozes em condição de “complementaridade”, desempenhando o importante papel de alimentar a memória histórica.

Várias são as questões que, interligadas, evidenciam a complexidade do processo de análise de um *corpus* como o discurso jornalístico. Nem mesmo a delimitação precisa do período temporal (1951-2000) e da temática das notícias (sobre o índio) resguardou a análise da interferência de outros temas circundantes, principalmente os de cunho político e religioso.

Algumas questões, contudo, apresentaram-se como fundamentais para o trabalho de análise, pois suscitaram questionamentos capazes de alterar o sentido direto do próprio objeto de análise. Sem a intenção de hierarquizar tais questões, selecionamos quatro principais, que exerceram bastante influência no trabalho de análise: a) a memória histórica e sua constituição, suas implicações e suas consequências; b) o papel do imaginário na produção do discurso jornalístico e vice-versa (especialmente no nosso trabalho, o papel do imaginário europeu); c) a relação imaginário/“realidade” na formação do discurso jornalístico; e d) as outras histórias (legíveis) que a história não escreveu.

O movimento dos enunciados na temporalidade

“*QUEREMOS TERRA!*”: essa é a manchete de primeira página do exemplar número 31 de “*O Progresso*”. O ano é 1951, mas a temporalidade assume outra dimensão para um leitor do ano 2003. O tempo parece não ter passado, parece ter ficado cristalizado, pois o tema é de agora. É preciso recorrer-se à data no alto da página (18/11/51) para buscar as referências temporais e, conseqüentemente, o sujeito. Àquela época, o rol de possibilidades de quem pudesse ser o sujeito resumia-se aos migrantes, principalmente nordestinos, que chegavam a Dourados para integrar

a recém-criada Colônia Agrícola, que consistia na distribuição de lotes de uma área designada pelo Governo Federal, uma espécie de reforma agrária. Hoje, o rol de possibilidades de quem poderia ser o sujeito é mais abrangente: inclui os “sem-terra”, que são os mesmos sujeitos do passado, recategorizados; e os índios, que foram trazidos à cena pelo próprio processo histórico que os apagou por tanto tempo, uma outra forma de recategorização.

Ainda na mesma edição, outra manchete se destaca como uma discursivização do senso comum de que os lugares em formação prometem futuro próspero a seus formadores, como se o próprio ambiente de construção e visão de futuro fosse capaz de estender-se à trajetória pessoal de cada um: *“Vertiginosa a marcha de Dourados para o Progresso”*.

As notícias seguem pela senda do apagamento da existência dos índios na região. É como se eles não existissem. O processo de fundação discursiva do jornal concorre com o processo de fundação discursiva da cidade. Aparecem a Colônia Agrícola de Dourados e os variados índices de progresso: a escola, o clube, a estrada, os bairros, a iluminação pública – alguns prosaicos, como a numeração das casas – mas os índios não aparecem. O espectro da constituição do município vai-se alargando gradativamente, aparecem as primeiras rodovias, a construção da cadeia, do hospital, a realização da primeira campanha de vacinação.

Durante pouco mais de uma década de existência do jornal não aparece nenhuma notícia sobre o índio, sendo o tema absolutamente neutralizado por ausência. No interior dessa medida, que alimenta a absoluta cisão entre as duas formações sociais, uma outra linha divisória redistribui, sistematicamente, os estatutos e papéis, particularmente aqueles que separam os *não índios* entre si e, todos eles, por oposição, dos *índios*. Exemplos de tais procedimentos discursivos de efeitos discriminatórios pontuam todo esse período, em manchetes como *“Exploração com os paraguaios”*, *“Agitadores comunistas perturbam a boa ordem dos colonos”*, *“Carta aberta aos colonos”*, além de textos emblemáticos, como os da coluna “Terra e Gente”, de Armando Carmello. “O espírito patriótico”, a produção de normas-valores de um

padrão de atitudes, o desenvolvimento de estratégias distintas, dentro da hierarquia que tal produção atravessa, configuram esse cenário em que o índio não tem espaço, porque ele não cabe no tema e, conseqüentemente, acaba não fazendo parte da História.

Ainda nesse período, vocábulos alusivos aos índios aparecem esporadicamente em nomes de logradouros (“*Vila Índio*”) ou de produtos (“*Aguardente Índia*”, “*Cesta de Natal é Cacique*”). O último exemplo, principalmente, denota uma incongruência semântica, um choque de representação proporcionado pela diferença de espaços mentais do que seja uma cesta de Natal e do que seja um cacique. A grande disparidade reside no fato de os semas pertencerem a formações culturais diferentes, cuja aproximação manifestada na língua revela uma transcodificação, uma re-semantização realizada pelo idioma adotante, que seleciona aspectos semânticos e utiliza-os isoladamente. Pelo que se nota, o termo “Cacique” foi empregado considerando-se a conotação de prestígio e liderança que ele encerra. A adoção seletiva, contudo, não é capaz de apagar os outros aspectos conotativos do vocábulo, provocando estranhamento.

Por outro lado e, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que provoca estranhamento, o emprego dos vocábulos alusivos aos índios como nome de produtos ou logradouros denota a incorporação do vocábulo ao idioma que o utiliza, representando sua neutralização, ou seja, pode ter sido adotado também pelo seu aspecto sonoro, critério tão comum na escolha dos nomes próprios, ou ainda como topônimo (a Vila Índio fica próxima à reserva) e não pelos seus aspectos semânticos.

Sob uma perspectiva temporal, as manifestações enunciativas, particularmente as que tangem às relações interculturais, vão, gradativamente, colocando os índios em cena: tem-se um período inicial, a segunda década do jornal, aproximadamente, em que aparecem as primeiras notas sobre os silvícolas da região, os quais vão sendo, assim, discretizados (“*Índio foi assunto no Congresso Nacional*” - 11/11/67).

Os inevitáveis problemas oriundos da assimetria nas relações interculturais, sobretudo o de espoliação territorial e suas conseqüências, fo-

ram-se avolumando de tal forma, que se tornou impossível ignorá-los. Registrados pelas manchetes e notícias do jornal, os problemas dos indígenas são tratados de acordo com as normas vigentes, ou seja, são tomados do ponto de vista das Instituições (Congresso e Governo) que os legitimam, não obstante a legitimação se restrinja ao nível do discurso, ou seja, fala-se mas nada se faz, visto não se registrarem, na década subsequente, notícias que possam indicar algum resultado decorrente dos discursos anteriores.

Ao contrário, as manchetes das notícias da terceira década de existência do jornal passam a enfocar o programa desenvolvimentista implantado pelo governo militar, ignorando os problemas do índio e reforçando sua imagem como incapaz e carente de tutela. Essa ampliação de focalização do jornal para os temas do progresso nacional representa não só uma expansão da problemática indígena e uma consequente redistribuição dos papéis dos sujeitos do processo intercultural (o índio aparece pela primeira vez, na superfície do discurso, como um estorvo ao progresso), como também uma mudança na perspectiva do jornal, que passa a atuar em um espectro bem mais abrangente, não mais se restringindo ao âmbito do município e região. Essa ampliação do foco do jornal para os temas do progresso e do desenvolvimento nacionais, ao mesmo tempo em que significa a inserção do índio no panorama nacional como um problema para o não índio, como um empecilho para o progresso – fato que o desestabiliza como tema –, tira de foco a postura altruísta e benevolente do não índio, diluída na visão ambiciosa da temática geral.

A partir dos anos 80, a quarta década de circulação do jornal, vislumbra-se nas manchetes, em virtude do avultamento dos problemas de conflitos territoriais e de confrontos culturais, o índio como sujeito de ação. Tais notícias, no entanto, refletem um discurso paternalista e, até certo ponto, maniqueísta, na medida em que os enunciados, “politicamente corretos”, colocam a relação não índio *versus* índio como o mal contra o bem, assim como passam a propagar o reconhecimento dos direitos dos indígenas e a necessidade de valorização e de preservação de sua cultura. Em nome desse novo paradigma, consegue-se manter na superfície do

discurso um respaldo moral para as iniciativas que são postas em prática à revelia de tais preceitos (a notícia “*Assassinado o líder indígena Marçal de Souza*” (29/11/83) é um exemplo bastante significativo, pois: “*Marçal de Souza era tido como líder de todas as comunidades indígenas do sul do estado e vinha sendo apontado como um possível sucessor de Mário Juruna na liderança das nações indígenas brasileiras*”).

A propósito das alterações no discurso e nos enunciados, G. Balandier (1985, p. 272-273) insiste sobre “as conjunturas as mais propícias à irrupção da inovação” no interior de uma tradição. Ele indica duas em particular: “*les situations où opèrent avec intensité la compétition et la rivalité*” e as superfícies onde ocorre “*l’affrontement (qui) incite à innover, afin de prendre un avantage sur le (ou les) adversaire(s)*”.

Tem-se uma situação em que a sociedade não índia altera as normas para manter-se em situação de controle dos acontecimentos (“*Para que tudo permaneça é preciso que tudo mude.*”(LAMPEDUSA, 2007, p. 186), para evitar a inversão de papéis e sentir-se invadida pela sociedade índia que vai, aos poucos, apropriando-se dos privilégios institucionais. O papel dos enunciados é, então, instaurar essa iniciativa dos índios como um direito deles, como algo que pertence à sociedade não índia e que ela oferece a eles deliberadamente e de boa vontade: “*Ensino para os índios*” (3/2/82), “*Índio denuncia omissão do Funrural de Dourados*” (7/7/83) – notícia que registra o índio fazendo uso de seus direitos institucionais:

O índio Paulino Bagordakis... procurou o Funrural desta cidade, com o intuito de requerer a aposentadoria de seu pai,... Em Companhia de seu advogado,... Índios vão entregar documento ao Papa (17/5/88).

Ainda nessa década, registra-se: “*A Causa indígena às vésperas da Assembleia Nacional Constituinte: desafios e perspectivas pastorais*” (19,20/4/86), notícia que registra, dialogando eloquentemente com a *Carta* de Caminha, a influência das duas instituições, a Igreja e o Estado, nas relações interculturais:

A Igreja, preocupada com a sobrevivência destes povos, numa corajosa revisão de sua prática missionária, está procurando um novo caminho [...] A 'Nova República' suscitou em todos nós esperanças de reformas e transformações profundas. Os povos indígenas e os indigenistas esperavam do governo um novo comportamento em relação à causa indígena [...].

A partir dos anos noventa, as ressonâncias de *A Carta* se desvanecem da superfície do discurso e se quedam submersas no nível profundo do percurso gerativo da produção de sentido, ancorando a imagem do índio como incapaz e dependente no polo da oposição abrangente e abstrata (civilização x cultura) que organiza o mínimo de sentido a partir do qual o discurso sobre o índio se articula.

Na superfície do discurso uma ambiguidade intrigante se apresenta. Enquanto a voz do índio chega ao espaço "Opinião" do jornal, que constitui uma delegação de voz de prestígio e uma tomada legítima de voz, pululam notícias sobre suicídios dos índios, em número cada vez mais crescentes. A maioria absoluta dos casos de morte é por enforcamento, fato bastante significativo, considerando-se que, para os índios, a garganta é o local onde se aloja a alma, representada pela voz. Eles creem que se vive enquanto se tem "voz" (corpo acústico), que no contexto pode ser interpretada como o direito a um lugar no jogo social da linguagem. Pode-se depreender, então, que os índios que se matam sentem-se sem voz, sem condições de vida, e que a morte autoprovocada é a concretização de seu estado. Os suicídios representam, assim, um veemente e silencioso protesto contra suas condições de "vida". Dessa forma, uma imagem dúbia se delineia, pois parte de um sujeito cindido entre o índio que fala e o índio que cala.

O índio que fala procura ter voz e, para isso, não hesita em apropriar-se da voz do branco para se fazer ouvir, para procurar manter-se no espaço social reservado a ele, repleto de restrições. O índio que fala diz aquilo que ele sabe que o não índio quer que ele fale. Ao fazê-lo, ele diz de si mesmo que seu discurso é apropriado, que ele não detém os valores

daquele discurso e que seus méritos se justificam pelo fato de ele ser um índio, ou seja, é mérito porque, de um índio, considerado incapaz, não se tem expectativa de realizações, o que potencializa, sob uma outra perspectiva, sua imagem de incapaz e dependente.

O índio que cala nega-se a se inserir no processo de assimilação. Ao mesmo tempo, vê-se sem a alternativa de, ao menos, viver excluído, como índio. Sem terra, sem alimento, sem perspectiva, ele presencia o afunilamento de seu universo de valores, ao mesmo tempo em que não consegue aderir ao universo do não índio, por não partilhar os mesmo valores. Incapaz de uma adesão artificial, por meio de uma apropriação discursiva, esse índio sente-se incapaz de viver sob as condições que lhe são impostas. Suicidar-se demonstra essa incapacidade, predicação arraigada à sua imagem que justifica todas as suas fraquezas. O índio que cala fala que não pode viver como índio e que não sabe viver como não índio.

Debruçar-se sobre o trabalho de reflexões sobre as relações sociais, ainda que circunscrito no campo-lingüístico-discursivo, é sempre uma maneira de conduzir-se à indagação paradoxal de admiração e de encantamento: “Como a sociedade é possível?” As interações, cronicamente conflituosas e, por isso, não discretizadas como tal, são indicadores que reproduzem, indefinidamente, o fenômeno urbano, as relações de trabalho e a legitimidade monetária. Categorias vão se sobrepondo, na busca de atender à emergência de normas coletivas que preservem, ainda que provisória e precariamente, as singularidades individuais (cf. VAMBRE-MEERSCH, 1998, p. 87).

A análise dos dados permite vislumbrar um contexto perene de crise de valores. Põem-se a descoberto alguns vértices convergentes a partir de três pontos: a onipresença do outro em todas as representações do sujeito e a tendência geral desse sujeito a reinstaurar-se a partir da presença do outro, ou seja, um processo que descreve um movimento cíclico e ao mesmo tempo espelhado; a internacionalização dos sistemas sociais e suas trocas, segundo as quais cada enunciador, desde os primórdios dessa internacionalização (descobrimento), pode negociar os estatutos da socie-

dade e das organizações estatais; as mudanças suscitadas por um progresso material incontrollável e a redescoberta de “estágios existenciais”, que partilham ciclicamente crises de identidade e de liberdade. A norma tem a função de balizar a concepção particular do sujeito e sua relação com a sociedade.

A análise revela um conjunto de advertências à estabilidade dos conceitos veiculados no universo social da linguagem. O sujeito, cindido por natureza (e o inverso seria patológico), atua no processo social – coletivo e sobretudo heterogêneo – de modo a que a particularidade do actante concorra sempre com a funcionalidade do agente. Nessa concorrência (não co-ocorrência), as concepções ideológicas são mantidas por cumprimento ou por transgressão, a qual é uma maneira de, ainda que por negação, garantir a manutenção de tais concepções. O resultado global apresenta um aspecto bastante caótico, considerando-se que as contingências é que estabelecem, via de regra, essa atuação do sujeito na sociedade e que as contingências presentes (situação atual do índio em contato com a sociedade não índia) são refratadas pelas “mesmas” contingências historicamente atualizadas (situação do índio e situação da sociedade não índia em diferentes tempos passados) tomadas pontualmente na linha do tempo.

Por sua vez, o círculo autorreferencial do valor econômico apresenta-se ancorado entre os polos linguístico (metalinguagens e usos, tradições gramaticais, representações e verbalizações) e ideológico (filosofias, tradições nacionais, modos de transmissão do conhecimento e da cultura). Ele permeia, em sincronia e na historicidade, as articulações entre as formações discursivas e as concepções e instituições que as sustentam. A linha do tempo revela a influência desse valor no movimento das concepções e conceitos, bem como dimensiona ideologicamente seu enquadramento social.

Cada um desses aspectos enfatizados pela análise revela-se pela observação dos discursos que se sucedem ao longo do processo de contato intercultural entre não índios e índios, que podem explicar – sem poder

justificar, contudo – a gênese e o engessamento da imagem do índio como incapaz e dependente.

A gênese da imagem do índio se dá a partir da ambiguidade entre os louváveis preceitos humanistas que reinam na Europa no século XVI, com que os protagonistas lusitanos consideram os valores da civilização indígena, e do hermetismo com que mantêm seus próprios valores, sobretudo os religiosos, condição privilegiada dos mais profundos conflitos interiores, desencadeadores de estados de alma decisivos no direcionamento do olhar sobre os índios e na emissão de juízos de valor a seu respeito.

O projeto colonizador passa a ser o principal refrator da imagem do índio, na medida em que impõe, em sua execução, uma estrutura de poder e um cenário monacal que não enquadram o índio e no qual os próprios colonizadores se confinam, perseguindo a utópica missão de, a princípio, encontrar, e depois estabelecer relações identitárias entre o homem do velho e do novo mundo.

A observação de textos sobre os índios (notícias do jornal “*O Progresso*”), após um salto temporal de cinco séculos, revela uma irremediável situação de reprodução da imagem primordial do índio, cunhada com as indeléveis características atribuídas a ele em condições de total assimetria de poder e de valores. Diferentes discursos concorrem todos para a complexidade discursiva que encerra o “dizer” o índio, circunscrito no âmbito do estável horizonte da visão ideológica e do engessado processo espelhado de construção da imagem do outro a partir da imagem que se tem de si mesmo.

Um aspecto bastante interessante da produção perene da “mesma” imagem, a despeito de ser produto de diferentes discursos, é a revelação de que o sujeito que produz essa imagem também continua o “mesmo”, sustentando a “mesma” escala de valores, hierarquizada a partir do poder econômico e revestida por concepções ideológicas retomadas. Lampedusa (2007, p. 186), em “*O Leopardo*”, com a frase, “*Para que tudo permaneça, é preciso que tudo mude.*”, já teria definido de maneira magistral os movimentos “involutivos” realizados em nome da evolução. Ou seria o contrário:

movimentos evolutivos em nome da involução? As encíclicas papais, da Igreja Católica, são um exemplo emblemático das renovações dos conceitos que se fazem em nome da manutenção de valores milenares (o poder da Instituição e seu espaço no mundo).

Os resultados obtidos neste estudo remetem-me às minhas próprias palavras do “Prólogo”: “*Qual a relevância dos resultados a que ele [o trabalho] poderá chegar?*” Ao ver emergir, porém, do encadeamento entre as etapas da análise, alguns aspectos insuspeitos dos processos de formação e de reprodução da imagem do índio, posso vislumbrar alguns resultados, na medida em que eles constituem pontos de referência que pretendem, modestamente, cumprir

a função de, nas palavras de Émile Benveniste, ‘nos informar no sentido próprio onde estamos na vastidão da história, qual o nosso lugar na sucessão infinita dos homens que viveram e das coisas que aconteceram’ (KOCH, BENTES e FIGUEIREDO, 2000, p.77).

Considerando-se a “*vastidão da história*” e a “*vastidão infinita dos homens que viveram e das coisas que aconteceram.*”, assim como a “*vastidão infinita dos homens que viverão e das coisas que acontecerão*”, será muito gratificante se, um dia, este trabalho chegar a se constituir um “grão”.



REFERÊNCIAS

Obras de Lingüística, Semiótica e Análise do Discurso

- AMOSSY, R. **Images de soi dans le discours**. Paris: Delachaux et Niestlé, 1999.
- _____. (dir.). **Pragmatique et analyse des textes**. Tel Aviv: Université de Tel-Aviv, 2002.
- ARRIVÉ, M.; COQUET, J. (orgs). **Sémiotique enjeu**. Paris: Hades-Benjamins, 1987.
- AUTHIER-REVUZ, J. **Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive**: éléments pour une approche de l'autre dans le discours. Paris: DRLAV, 26, 1982.
- _____. et LALA, M. C. (org) **Figures d'ajout**: phrase, texte, écriture. Paris: Presses Universitaires de la Sorbonne, 2002.
- BACCEGA, M. A. **Da palavra ao discurso**: história e literatura. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. O campo da comunicação. In: CORRÊA, T. G. **Comunicação para o mercado**. São Paulo: Edicon, 1995. p. 51-62.
- _____. **Comunicação e linguagem**: discursos e pesquisa. São Paulo: Moderna, 1998.
- BAKHTIN, Mikhail. **La poétique de Dostoievski**. Paris: Seuil, 1970.
- _____. **La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento**. Barcelona: Barral, 1974.
- _____. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1999.

BARBARAS, R. Le désir comme essence de la subjectivité, cap. V. In: **Le désir et la distance: une introduction à une phénoménologie de la perception**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

BARROS, D. L. P. (org.). **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2000.

_____. **Teoria do discurso: fundamentos semióticos**. São Paulo: Humanitas, 2002.

_____. **Teoria Semiótica do Texto**. São Paulo: Ática, 1997.

BENVENISTE, E. **A linguagem e a experiência humana**. In: Problemas de lingüística geral II. Campinas: Pontes, 1989, p. 73.

_____. **Problemas de lingüística geral I**. Trad. M. G. Novak e M. L. Néri. Campinas: Pontes/ Editora da Unicamp, 1988.

_____. **Problemas de lingüística geral II**. Trad. Guimarães et alii. Campinas: Pontes, 1989.

BERTRAND, D. Narrativité et discursivité: points de repère et problématiques. **Actes semiotiques: documents**. Paris, CNRS/Institut National de la Langue Française, 59, 1984.

_____. **L'Espace et le sens**. Germinal de Zola. Paris-Amsterdam: Hadès-Benjamins. Collection Actes Sémiotiques, 1985.

_____. Os discursos de uma paixão. **Cruzeiro semiótico**, Porto: A.P.S., 1987.

_____. **Semiótica sincrética**: as dimensões sensível e figurativa do discurso. Curso Cogea Puc/ FFLCH USP, apontamentos manuscritos, 2002.

BRANDÃO, H. N. **Subjetividade, argumentação, polifonia**. São Paulo: UNESP, 1998. p. 34-45.

CAMÕES, L. de. Os lusíadas. In: **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1988. p. 1-264.

CANIZAL, E. P. Num lugar semântico do outro lado dos 500 anos. In: BARROS, D. L. P. **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: Universidade de São Paulo/ FAPESP, 2000.

CASTELLOTTI, V. et PY, B. (coord.). **La notion de compétence en langue**. Paris: ENS, 2002.

CHARTIER, R. **Au bord de la falaise**. Paris: Bibliothèque Albin Michel, 1988.

COQUET, J. C. **Le discours et son sujet**. Paris: Klincksieck, 1984.

_____. **La quête du sens**. Paris: Puf, 1997.

COURTÉS, J. **L'énontiation comme acte sémiotique**. Limoges: Pulim – Université de Limoges, 1998.

_____. **Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique**. Tours: Mame, 1973.

DOMINICY, M.; MADELEINE F. (eds.). **La mise en scène des valeurs**: la rhétorique de l'éloge et du blâme. Lausanne, Paris: Delachaux & Niestlé, 2001.

DUCROT. **Dire et ne pas dire**. Paris: Hermann, 1980.

_____. **O dizer e o dito**. Campinas: Pontes, 1987.

FIORIN, J. L. **Elementos de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 1989.

_____. **As astúcias da enunciação**: as categorias de pessoa, espaço e tempo. São Paulo: Ática, 1996.

_____. **Linguagem e ideologia**. São Paulo: Ática, 1988.

_____. Identidades e diferenças na construção dos espaços e atores do Novo Mundo. In: BARROS, D. L. P. (org.). **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2000. p 27-49.

FLOCH, J. M. **Petites mytologie de l'oeil et de l'espirit pour une sémiotique plastique**. Paris: Hades-Benjamin, 1985.

GREIMAS, A. J. **De l'imperfection**. Paris: Pierre Fanlac, 1987.

_____. **Du Sens II**: Essais sémiotiques. Paris: Seuil, 1983.

_____. et COURTÉS, Joseph. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Cultrix, s.d..

_____. et FONTANILLE, J. **Sémiotique des passions des états de chose aux états d'âme**. Paris: Seuil, 1991.

_____. et LANDOWSKI, E. (eds.). **Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales**. Paris: Hachette, 1979.

_____. & RASTIER, F. O jogo das restrições semióticas. In: GREIMAS, A. J. **Sobre o sentido: ensaios semióticos**. Petrópolis: Vozes, 1975.

HJELMSLEV, L. **Prolégomènes à une théorie du langage**. Paris: Minuit, 1971.

HUYGHE, R. **Diálogo com o visível**. Portugal/Brasil: Livr. Bertrand, 1955.

KOCH, I. G. **Argumentação e linguagem**. São Paulo: Cortez, 1987.

_____. A descoberta do Brasil pela Amazônia: o relato de viagem de Gaspar de Carvalho. In: BARROS, D. L. P. (org.). **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: Fapesp/Edusp, 2000. p. 69-87.

LAMPEDUSA, G. T. **O Leopardo**. São Paulo: Editora Teorema, 2007.

LANDOWSKI, Eric. **Présences de l'autre**. Paris: Presse Universitaire de France, 1997.

_____. **Presenças do outro**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

LAKOFF, G. et JOHNSON, M. **Les metaphors de la vie cotidienne**. Paris: Minuit, 1980.

LEITE, M. Q. **Metalinguagem e discurso: a configuração do purismo brasileiro**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1999.

LIMBERTI, R. C. P. **Discurso indígena: aculturação e polifonia**. Dourados: Editora da UFGD, 2009.

LOPES, E. Ler a diferença. In: BARROS, D. L. Pessoa de (org.). **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: Fapesp/Edusp, 2000, p. 11-26.

LOTMAN, I. M. Semiótica dos conceitos de 'vergonha' e 'medo'. In: **Ensaio de semiótica soviética**. Lisboa: Horizonte, 1981, p. 246-272.

MERLEAU-PONTI, M. **L'œil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 1967.

_____. **Phénoménologie de la perception**, 1932.

MUYLAERT, Roberto. **A outra carta**. Revista deBordo Varig, v. 180, p. 41-43, ago. 1999.

ORLANDI, Eni. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999.

_____. **Terra à vista.** Discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1990.

PARRET, H. (ed.). **De la croyance:** approches épistémologiques et sémiotiques. Berlin-New York: de Gruyter, 1983.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso:** uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: UNICAMP, 1988.

_____. O mecanismo do (des) conhecimento ideológico. In: ZIZEK, S. (org.). **Um mapa da ideologia.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p.143-152.

PESSOA, F. **Obra poética.** 12 reimp. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1992. p. 140-141.

PRADINES, Maurice. **La function perceptive.** Paris: Gautier Mediation, s/d.

RICOEUR, P. Le sentiment. In: **A l'école de phénoménologie.** Paris: Vrin, 1986, p. 251-265.

_____. Le récit de fiction. In: P. Ricoeur et le Centre de Phénoménologie. **La narrativité.** Paris: C.N.R.S., 1980, p. 33.

ROUSSET, J. **Les yeux se rencontrent.** Paris: José Corti, 1984.

STRAUSS, E. **Du sens des sens.** Grenoble: Jerome Millou, 1989.

_____. **La conquête de l'Amérique:** la question de l'autre. Paris: Seuil, 1982.

UTAKER, A. **La philosophie du langage:** une archéologie saussurienne. Paris: PUF, 2002.

ZILBERBERG, C. **Raison et poétique du sens.** Paris: PUF, 1988.

Obras de Sociologia, Antropologia, História e Filosofia

AUGÉ, M. **Não-lugares:** introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

BALANDIER, G. **Anthropo-logiques.** Paris: Le Livre de Poche, 1985.

_____. **Sens et Puissance.** PUF, 1986, 3^{ème} éd.

BARBERO, J. M. **De los médios a las mediaciones**. Comunicación, cultura y hegemonia. 3 ed. México: G. Gilli, 1993.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas I, II e III**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

BOURDIEU, P. La codification. In: **Choses dites**. Paris: Minuit, 1987a, p. 94-105.

_____. Lecture, lecteurs, lettrés, littérature. In: **Choses dites**. Paris: Minuit, 1987b, p. 132-143.

_____. Les rites comme actes d'institution. **ARSS**, 60, 1985.

_____. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

CABRAL, T.; MARRANA, R. **Quid práxis (portucalensis), para uma monografia dos costumes**. Porto, s.e., 1982. Code de Porto.

CLANCINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad**. México: Grijalbo, 1990.

CORRÊA FILHO, V. **Mato Grosso**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: Rex-Sala 705, 1920.

COSTA, J. A. **Migrações e cultura indígena: ensaios de arqueologia e etnologia do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1939.

DUMOND, L. **Homo hierarchicus**. Paris: Gallimard, 1966.

DURANG, G. A. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 1989. 328 p.

ELMALAN, S. **Villegagnon ou l'Utopie Tropicale**. Paris: Favre, 2003.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1922.

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1966.

FRIEDBERG, E. **Le pouvoir et la règle: dynamiques de l'action organisée**. Paris: Éd. du Seuil, 1993.

GENET, J. **L'atelier d'Alberto Giacometti**. Paris: L'arbalète, s.d.

IANNI, O. As economias-mundo. In: **Teorias da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização, 1995. p. 25-44.

JAMESON, F. A lógica cultural do capitalismo tardio. In: **Pós-modernismo**. São Paulo: Ática, 1996. p. 27-79.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Arte, linguagem, etnologia**. Campinas: Papirus, 1989.

LIPPMANN, W. Estereótipos. In: STEINBERG, C. (org.). **Meios de comunicação de massa**. São Paulo: Cultrix, 1972.

MALTA, J. M. de T. **Seleta dos ensaios de Montaigne**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.

MEIHY, J. C. S. **Canto de morte kaioiwá**. São Paulo: Loyola, 1991.

MORALES, E. **Leyendas guaranies**. Buenos Aires: El Ateneo, 1929.

MORIN, E. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Portugal: Mem Martim, Publicações Europa América, s.d.

OLIVEIRA, R. C. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

PESSOA, F. **O Eu profundo e os outros Eus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

PILETTI, N.; PILETTI, C. **História e vida**. Brasil: da Pré-História à Independência. vol. 1, 4 ed., São Paulo: Ática, 1991.

RUFIN, J. C. **Vermelho Brasil**. São Paulo: Objetiva, 2002.

SCHADEN, E. **Fragmentos da mitologia Kaywá**. RMPS, 1, p. 107-23, 1947.

_____. **O mito da democracia tribal**. São Paulo: S. C. P., 1953.

_____. **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, 1954.

_____. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: EDUSP, 1974.

SCHAFF, A. **Ensayos sobre filosofia del lenguaje**. Barcelona: Ariel, 1978.

_____. Lenguaje y acción humana. In: **Ensayos sobre filosofía del lenguaje**. Barcelona: Ariel, 1973. p. 124-152

_____. Linguagem, conhecimento e cultura. In: **Linguagem e conhecimento**. Coimbra: Almedina, 1974.

SCHOPEHAUER, A. **O mundo como vontade e representação III pt.; crítica da filosofia Kantiana; parerga e paralipomena, cap. V.VIII, XII, XIV**. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

STAM, R. Estereótipo, realismo e representação social. **Imagem**. Campinas: UNICAMP, p. 70-84.

_____. **Bakhtin**: da teoria literária à cultura de massa. São Paulo: Ática, 2000.

THÉRY, H. **Le Brésil**. Paris: Armand Colin, 4ème édition, 2000.

VAMBREMEERSCH, M. C. (coord.) **De l'autre côté du social**: cultures, représentations, identités. Paris: L'Harmattan, 1998.

WENCESLAU, Marina Evaristo. **O índio kayowá e a comunidade dos brancos**. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 1990. (digitada)

Periódicos e outros assuntos

ASSUNÇÃO, A. 500 anos de desencontros. **Revista ISTOÉ**. São Paulo, n. 1555, 1999.

AUTHIER-REVUZ, J. **Cadernos de Estudos Lingüísticos**. Campinas: Unicamp, n. 19, p. 25-42, jul./dez. 1990.

BACCEGA, M. A.; CITELLI, A. Retórica da manipulação: os Sem-Terra nos jornais. **Comunicações e artes**. São Paulo: ECA-USP, n. 20, p. 23-29, 1989.

BALDNER, J. M. Dr. et Gillard, L. Dr. **Colloque Simmel, penseur des normes Sociales (actes)**. Groupe de recherche sur la genèse de la norme. Paris : L'Harmattan, 1995.

BUNNING, I. O. (Trad.) **A carta do chefe Seattle**. Universidade de Washington, Seattle, fotocópia.

_____.; COUCEIRO DE LIMA, S. M. Manipulação e construção da identidade da África Negra na imprensa brasileira. *África*. São Paulo: **Revista do Centro de Estudos africanos**, USP, 16-17, v. 1, p. 157-164, 1993/1994.

BARROS, D. L. P. Discurso e História: colonização e heróis nacionais. **Cruzeiro Semiótico**. Porto, 16, p.11-24, 1992.

_____. Discurso e história: Los héroes nacionales. In: MACCHIAVELLO, O. Q. (ed.). **Fronteras de la semiótica**. Homenaje a Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima e Tondo de Cultura Económica, 1999, p. 257-280.

_____. Discurso e História. Bandeirante: herói ou vilão? **Linha d'Água**. São Paulo: APLL, n° especial, p. 148-159, 1995.

BERTRAND, D. Narrativité et discursivité: points de repère et problématiques. **Actes Semiotiques: Documents VI**. CNRS, Paris: Institut National de la Langue Française, v.59, 1984.

_____. Enunciação Enunciada e Semiótica Discursiva – II. **Cruzeiro Semiótico**, 6, 1987.

BRANDT, P. A. et PETITOT, J. Quelques remarques sur la véridiction. **Actes Sémiotiques-documents**, IV, 31, 1982.

BRASIL. Lei 6001, de 19 de dezembro 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 21 dez. 1973.

BUENO, E. A carta magna do Brasil. **Folha de São Paulo**. São Paulo: Publifolha, p. 3, 1999. Edição Especial.

CAMINHA, P. V. de. A Carta de Pero Vaz de Caminha. **Folha de São Paulo**. São Paulo: Publifolha, p. 7-19, 1999. Edição Especial.

CHAMORRO, G. **Por que reina a cor-da em Dourados?** Mimeografado.

CORTESÃO, J. (adap.). A carta do descobrimento. **Folha de São Paulo**, p. 4-6, 1999. Edição Especial.

COURTÉS, J. Estime et mésestime. **Actes du Colloque d'Albi "Langages et signification"**. Université de Toulouse-le-Mirail, 1981.

_____. **Pour une sémantique des traditions populaires**. Actes sémiotiques. Documents. Paris: GRSL, 1985.

ELLIOT, J. H. A imigração dos Cayuaz. Narração coordenada sob apontamentos dados pelo Sr. João Henrique Elliot pelo sócio efetivo o Sr. Brigadeiro J.J. Machado de Oliveira. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 434-447, 1856.

FONTANILLE, J. La dimension cognitive du discours. **Actes Sémiotiques-Bulletin**, III, 15, 1980.

_____. Le désespoir. **Actes sémiotiques-Documents**, II, 16, 1980.

FUCHS, C. Les problématiques énonciatives: esquisse d'une présentation historique et critique. **D.R.L.A.V. Revue de linguistique**. Université de Paris VIII, 25, p. 49, 1981.

GREIMAS, A. J. De la colère. Etude de sémantique lexicale. **Actes Sémiotiques-documents**, III, 27, 1981.

_____. et FONTANILLE, J. Sémiotique des passions. **Actes Sémiotiques-Bulletin**, E.H.E.S.S.-C.N.R.S., 39, 1986.

LANDOWSKI, E. Simulacres en construction. **Langages**, 70, 1982.

LEIMDORFER, F. S. Um projet de sociologie du langage. **Langage et Société**: énonciation – sociologie du langage. Paris Maison des Sciences de l'homme, 86, décembre, 1988.

MAINGUENEAU, D. Dialogisme e analyse textuelle. **Actes Sémiotiques Documents**, IV, 32., 1982.

MARINHO, E. **Margem de papel**. Dourados, Manuscrito, 1994.

MONTOYA, A. R. de. **Manuscrito guarani da biblioteca nacional do Rio de Janeiro sobre a primitiva catequese dos índios das Missões**. Rio de Janeiro, 1979. Anais da Biblioteca Nacional. v. 2.

MOZEJKO DE COSTA, D. T. Enoncé et énonciation chez O. Paz. **Actes Sémiotiques-Documents**, VI, 52, 1984.

ORLANDI, E. P. A incompletude do sujeito. **Folha de São Paulo**, Folhetim, 1983.

PARRET, H. La pragmatique des modalités. **Langages**, 43, p.47-67, 1976.

SEREJO, H. **Homem de aço**: a luta nos ervais de Mato Grosso. São Paulo: S.C.P., 1946.

SCHADEN, E. Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos do Brasil. **Boletim Antropológico**. São Paulo, 61, v. 1, 1959.

SILVA, W. M. Índio, capitalismo, geoglobalização. **Jornal O Progresso**, 26,27/08/2000.p. 2.

ZILBERBERG, Claude. Alors: Raconte. **Actes Sémiotiques-Documents**, III, 30, p. 14-15, 1981.

