

A CONSTRUÇÃO DO LUGAR: ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES

Raimundo Nonato Gomes dos Santos
Universidade Federal de Roraima
Mestrando da UFRJ.

Pensamos em Certeau, quando este afirma que: “o espaço é um lugar praticado” e que um lugar é uma ordem “segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência”. Dessa forma duas coisas não podem ocupar o mesmo lugar, pois impera a lei do próprio, os elementos têm o seu lugar determinado e distinto que define. Trata-se de uma configuração instantânea, mas que indica uma estabilidade.¹ Enquanto que o:

“Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais”.²

Pensar dessa maneira é pensar num lugar de possibilidade, é refletir sobre as configurações de espaços que apontam na direção do estabelecimento de lugar, ou seja, realçam os contornos de uma organização social que envolve pessoas e práticas. Isto é refletir também sobre as operações que o orientaram, circunstanciam, temporalizam e o leva a funcionar. Retornando a Certeau, encontramos a fonte produtora desses lugares, os relatos. Pois, conforme este autor, eles produzem lugares.

“Os relatos cotidianos contam aquilo que, apesar de tudo, se pode aí fabricar e fazer. São feitura de espaços... Operações sobre lugares, os relatos exercem também o papel cotidiano de uma instância móvel e magisterial em matéria de demarcação”.³

Conforme Certeau, as narrativas produzem geografias de ações e derivam para lugares comuns de uma ordem. Importante, elas não constituem apenas um “suplemento” aos enunciados pedestres e às retóricas caminhatórias. Elas não só deslocam e transportam para o campo da linguagem, mas na realidade, organizam as caminhadas, fazem a viagem, antes, ou enquanto os pés a executam.⁴

Tecendo espaços e construindo o lugar

Tomando agora os indígenas de Roraima em um conjunto, buscaremos, nos movimentos, construções e permanência presentes em seus relatos: lendas, mitos e histórias, o lugar possível construído. Os relatos aqui analisados foram produzidos por lideranças e professores indígenas a partir da década de 1980. Logo, esses relatos têm sua origem dentro do contexto social em que vivem esses povos de Roraima hoje, tratando-se, portanto, de construções do tempo presente.

Em 1993, o CIR (Conselho Indígena de Roraima), publicou uma cartilha intitulada “Raposa Serra do Sol: os índios no futuro de Roraima”, reivindicando a área territorial que figura como título da publicação: Raposa Serra do Sol, área situada no extremo norte do Estado. Essa cartilha foi distribuída entre os órgãos federais, estaduais, entidades, autoridades e pessoas envolvidas com a causa indígena. Em uma de suas páginas encontramos uma história que chamaríamos “origem-construção” do lugar dos povos indígenas de Roraima. Diz a lenda:

“Há muito tempo, Macunaíma e Aniquê encontraram a árvore Wazacá, a árvore da vida, onde floresciam todas as plantas atualmente cultivadas pelos índios, juntamente com as diversas espécies frutíferas silvestres que

vicejam ainda hoje na região das serras que formam as vertentes da cordilheira Pacaraima e nos campos adjacentes.

Macunaíma, contrariando o irmão mais velho, Aniquê, derrubou a árvore Wazacá para comer os seus frutos, dando origem a atual conformação fisiográfica do mundo: os galhos ao caírem espalharam as diversas espécies vegetais pelas distintas regiões e de seu tronco jorrou uma torrente de água que formou os rios e lagos que vertem desde o Monte Roraima.

Naquele tempo em que as pedras eram moles, Macunaíma e Aniquê, em suas inúmeras peripécias por este mundo, moldaram as rochas, as cachoeiras, enfim os acidentes geográficos que caracterizam o território tradicional dos Macuxi e Ingaricó”.⁵

Vemos, nesta citação, a construção de uma paisagem física geográfica: a vegetação dos campos e das serras, as plantas cultivadas, os rios e lagos, as rochas e as cachoeiras; enfim, todos os acidentes geográficos que caracterizam o território tradicional dos Macuxi e Ingaricó. Importante observar, não é um lugar comum, é o lugar destes grupos indígenas. Portanto, para este território já existe habitante, que são os próprios construtores que produzem e viabilizam esta narrativa. Assim, espaço e narrativa se confundem numa única construção, um e a outro viabilizam um conjunto de propostas que caracterizam um determinado lugar, são partes de uma mesma coisa que só têm sentido neste conjunto.

Mesmo contada no tempo presente, esta narrativa tem origem num vasto conjunto de conhecimentos dos indígenas, que remonta à tradição oral de seus antepassados. Se não exatamente este relato como aí está, já que a tradição oral tem seu grau de flexibilidade, mas sua essência, ou boa parte dela permanece. Podemos dizer que esta narrativa vem sendo contada há séculos, que os feitos desses heróis mitológicos vem sendo passado de geração a geração. Por sua vez, ela produz espaços e constrói lugares. São relatos que não constituem apenas um suplemento aos enunciados pedestres e às retóricas caminhatórias, mas na realidade, organizam as caminhadas, fazem a viagem, antes, ou enquanto os pés a executam.

A lenda não se encerra apenas na construção dos aspectos físicos do lugar já citado. Seu penúltimo parágrafo mostra um outro lado:

“Desde aqueles tempos remotos, os filhos do Sol⁶ partiram do mundo dos humanos deixando como legado aos seus descendentes, além da conformação física do mundo, um conjunto de conhecimentos envolvendo o domínio do fogo, padrões de comportamento, valores morais. Deixaram como herança também as pragas que assolam os vegetais, que atormentam os homens, as entidades que lhes infligem infortúnios e ainda um precioso saber relativo aos procedimentos de cura com que as pessoas preservam a sua integridade”.⁷

Como vemos, a construção não diz respeito apenas à conformação física do lugar, mas a todo um mundo de valores e de conhecimentos que envolvem: o uso de técnicas necessárias à sobrevivência e padrões de comportamento, que implicam na própria maneira de estar no mundo. Produziram-se também obstáculos: pragas que assolam a vegetação, entidades que atormentam os homens. Mas deixou também a forma de se relacionar com isso, trata-se de um conjunto de saberes capaz de os proteger e com os quais podem manter sua integridade.

Percebemos que se trata de um mundo acabado, ficando aos seus habitantes apenas a tarefa de utilizar não só o espaço físico, mas também um conjunto de normas e valores morais. Subentende-se que a própria organização social é um fato dado, já inserido em seu conjunto cultural. Todos os recursos de que necessitam para viver neste mundo, já se encontram à disposição de seus habitantes, foi legado por seus antepassados, é algo familiar. A própria denominação dos lugares, dos acidentes geográficos já é, na grande maioria, uma herança dos antepassados.

Podemos observar esta relação familiar destes povos com o espaço físico em “Makuxi Panton”,⁸ material de cunho didático organizado por professores indígenas do Maturuca (maloca indígena), a partir de histórias contadas por velhos indígenas. Este volume que enfocamos agora, conta histórias sobre “Makunaimi” ou Macunaima. Trata-se do principal personagem da mitologia macuxi. Vejamos partes de algumas lendas, que neste material foi organizado enquanto uma história única, entretanto, envolvendo vários episódios da história deste personagem contados pelos velhos indígenas:

A mãe o deu luz lá no pé da Serra do Marari. E lá ele se criou. (...). E assim a mãe se mudou daquele lugar para a Pedra Pintada. Ele se criou. Depois ele fez a casa para si, o malocão. Dentro desta casa ele se casou. Dentro desta casa ele teve um filho por nome Anike. Depois nasceu outro por nome Inskiran. Depois o pai trabalhou fazendo tapão. E depois fazendo jiqui. E a água ficou jogando peixe dentro do jiqui. p.2 Depois de ter pensado se mudou para a beira do Cotingo. E de novo fez a casa, o malocão. Morou lá vinte anos. p.12 Eles chegaram a beira do Maú... Aí Macunaíma fez a casa, o malocão, na beira do rio Maú. Ele começou a trabalhar fazendo tapão, barragem e jiqui em seis dias. P.24 Ele se mudou da Cachoeira do Mau para o Igarapé do Flexa e a laje do flexa. Depois que ele chegou continuou a trabalhar quatro dias como sempre ele trabalhava p.26 (...) Assim que ele saiu, encontrou os guerreiros que estavam quebrando e comendo coco babão... Ele começou a xinga-los. Os chamou de preguiçosos. – Por que vocês estão passando necessidades podendo trabalhar plantando maniva? p.46 Depois de ter falado ele perguntou como quebravam coco babão. (...). Eles responderam: - Quebramos em cima do nosso joelho. p.48 ... Pensando que era verdade, colocou uma pedra grande em cima do joelho e bateu com outra pedra em cima desta. Assim o enganaram com mentira para matá-lo. Ele com o joelho quebrado se rolava de dor. Enquanto eles acabaram de matá-lo. p.52. ...Assim que ele morreu, o arrastaram para o pé da Serra. Lá eles o cobriram com pedras. p.54 ... Depois da morte do pai, os filhos Anike e Inskiran pegaram a andar pelo mundo. p.56.

Nos detendo no protagonista da história, podemos perceber que Macunaima não é um herói sobrenatural, mas um homem mortal, seminômade, que está sempre construindo malocão - casa coletiva circular em que assistia mais de uma família, utilizada pelos indígenas no passado. Ele está sempre se mudando de um lugar para outro, característica de grupos nômades que vivem da pesca e da caça, mas também se irrita com caçadores que sobrevivem de coco babão sem iniciativa para o plantio de maniva, cultivo ainda hoje feito pelos indígenas.

Os gestos, as ações, a maneira de viver de Macunaima representa o estilo de vida dos povos indígena existentes nessa região antes da chegada de espanhóis, portugueses e holandeses. Trata-se, portanto, de uma trajetória de vida emblemática daquele povo.

A lenda mostra uma relação familiar com o meio ambiente, relação íntima que os torna um único conjunto: sujeitos e espaço físico. Assim, não existe uma relação fria entre o homem e a terra, não pode ser uma relação de propriedade, mas trata-se do território do Vovô Macunaima, onde este viveu, constituiu família, caçou, pescou, construiu habitação e, enfim, morreu legando o mesmo aos seus descendentes e, portanto legítimos herdeiros. É interessante observar que se trata de um território familiar, cujos acidentes geográficos são conhecidos por nomes próprios por ele atribuídos:

“Quando saiu de sua casa, deu nome ao lugar, chamado de Pedra Pintada”. (...) “Deu nome de Cachoeira da Barragem, Cachoeira da Panela e Cachoeira do Jiqui”. (...) “E desde o tempo em que vovô Makunaima deu nome, ficaram estes nomes dos igarapés”.⁹

No seu conjunto, as lendas contadas pelos velhos caracterizam uma cosmologia própria que envolve toda maneira de ver, compreender, sentir e representar o mundo dos antigos indígenas. Para os indígenas de hoje, compreendemos nós, esta lenda tem um poder de legitimar o território reivindicado enquanto espaço legal deste povo. Trata-se do território de seus antepassados, de seus ancestrais, possui uma história própria que os legalizam enquanto sujeitos e legítimos ocupantes.

A este sistema cosmológico de ver e compreender o mundo, veio a se contrapor um outro modelo trazido pelos europeus. Pensando em Certeau, poderíamos dizer que é sobre este corpo de saberes que representa a forma de ser dos povos indígenas que os europeus vieram escrever o seu próprio passado.¹⁰

Construção do novo mundo

No que diz respeito a colonização do rio Branco pelos portugueses, sua ocupação efetiva se tornou prioritária a partir de 1775, quando eles foram informados da presença de espanhóis nessa região. Desta forma, a tropa de guerra enviada ao rio Branco para combater os espanhóis, veio com a ordem de iniciar a construção de uma fortaleza e aldear indígenas na região.¹¹

Então, entre os anos de 1775 e 1776, os militares iniciaram a construção do Forte São Joaquim, que foi acompanhado pelo processo de aldeamento dos indígenas. Isto deu início à construção de uma nova paisagem geográfica, pois em 1777 já existiam cinco aldeamentos.

Analisando os cronistas da época, Farage observa que a situação parecia promissora, visto que para estes: “não demoraria todos os povos da área estariam aldeados”. Para os idealizadores da colonização do rio Branco:

“uma das maiores vantagens que se pode tirar do rio Branco é povoá-lo, e coloniar toda esta fronteira com a imensa gente que habita as montanhas do paiz”.¹²

Lembra a autora que este tipo de colonização implicou na fixação da população indígena pensada sob um conjunto de regras que eram alheias a sua estrutura social. Os portugueses chegavam para fazer dos indígenas “homens civis, e homens cristãos”. “Traziam uma proposta de ordem social onde não a supunham existir”.¹³

Num esforço para compreender o contexto interno dos aldeamentos, Farage faz uma citação encontrada em Joaquim Nabuco, que transcrevemos na íntegra. Trata-se de uma correspondência datada de 1780 que relata sobre a revolta dos indígenas que irrompe naquele ano:

“Acho que o primeiro motivo (da revolta dos índios) é serem n’este tempo puxados para os serviços não só fora como das mesmas Povoações; outra de lhes querer evitar ainda que brandamente os péssimos abusos com que sempre viveram, assim como queimarem dentro das próprias casas os corpos dos que alli morrem, e mais o numero das mulheres que cada um quer ter, e muitos casados com Christans, e estranham muito a proibição de se untarem com orucú e outros muitos perversos abusos e costumes que muitos sentem largar (...)”¹⁴

Mesmo brandamente como diz a narrativa, os péssimos abusos que se trata de corrigir pertencem a uma outra história, estão inseridos numa outra ordem de lugar. Fazem parte de uma organização de mundo onde as coisas têm uma outra ordem de disposição, que vista por lógica diferente de ordem social, pode parecer uma desordem. Assim, a maneira de se organizar socialmente dos indígenas, de se relacionarem com o trabalho, com a morte, com a estrutura

familiar, com a manifestação pública é vista como uma desorganização para a forma de conceber estas mesmas instituições e práticas dos portugueses. Portanto, se os portugueses pretendiam construir um lugar próprio utilizando a mesma área territorial, eles precisavam desconstruir o lugar que já estava ali configurado, principalmente nesse modelo de colonização, que tinha por meta aldear os próprios indígenas.

Assim, a queima de corpos dentro das próprias casas, o número de mulheres que compunham as esposas de um homem, o ato de untar-se com urucu faziam parte de uma outra paisagem social exclusiva dos povos indígenas que ali habitavam na época. A construção de um lugar ideal para ser vivido pelos portugueses passava, essencialmente pela a destruição destas práticas, para que, dessa forma pudessem se estabelecer adequadamente, segundo seus valores.

Como podemos imaginar, a desconstrução de um lugar já instalado e construção de um novo por parte dos portugueses não poderia se processar sem resistência da parte dos que sentem seu mundo ruir. É desta forma, que compreendemos o golpe aplicado pelos os indígenas nas pretensões portuguesas de aldeá-los, ocorrido em 1780 e 1781, quando, quase todos os aldeamentos foram abandonados por aqueles povos.

Estabelecida a crise no processo de aldeamento, naqueles anos, observa a autora que surge um contraponto entre os discursos dos funcionários coloniais e a política indigenista oficial de Lisboa presente no Diretório de 1757. Para aqueles era perigoso conservar os indígenas capturados no rio Branco nas proximidades do território de origem, sendo, portanto, necessário “sua dispersão por lugares remotos do Pará, para que não pudessem voltar ou planejar nova revolta”. O que era arrematado pela sentença: “si os pretos não fogem para a África, donde vem, não é por falta de vontade, mas pela de meios para atravessarem tantos e tão distantes mares”. Para Lisboa se tratava de falha de seus oficiais e naquele caso responsabilizava, em especial, os militares do Forte São Joaquim.¹⁵

Visto assim, o alijamento territorial dos indígenas implicava no cultural, a exemplo dos negros que tiveram que perder o seu lugar de origem para serem integrados a um outro lugar em construção pelos portugueses no seu processo de ocupação do Brasil, cuja organização reservava aos negros a condição de escravos, os indígenas deveriam passar por processo semelhante.

Um grande obstáculo no processo de implantação dos aldeamentos está na alimentação, pois dependiam de suprimentos enviados do rio Negro, sendo constante os pedidos, em especial, de farinha de mandioca para o sustento dos indígenas descidos. O diagnóstico do governador, conforme Farage, recaía simplesmente sobre a “preguiça” dos indígenas. Na fala de Lobo D’ Almada, a autora encontra uma pista para deslocar a questão para um outro campo, o da intervenção dos portugueses na distribuição da produção agrícola. Referindo-se ao plantio de mandioca, aconselhava o Coronel e cronista da época:

“Estas roças devem ser repartidas por todas as famílias que descerem, de sorte que cada família ache entre nós o mesmo que tinha no mato, isto é, sua roça de propriedade, de que vão tirando a seu arbítrio a mandioca que quizerem para as suas diferentes comidas, e bebidas a que estão acostumados no mato”.¹⁶

Encontramos aqui um forte contraponto entre os dois modos de produzir e distribuir alimentos. De um lado, para que os povoamentos obtivessem sucesso era necessária a produção de excedente para os manter. De outro lado, na tradição indígena, as roças são destinadas ao sustento familiar, portanto, de subsistência. Dessa forma, se confrontam duas organizações de lugar incompatíveis, pois a organização de um é a desorganização do outro. É necessário que um pereça para que o outro sobreviva enquanto lugar, com suas próprias leis. Pois, de um lado, temos o modelo de lugar que requer o projeto dos portugueses, caracterizando-se por uma paisagem fixa com uma vida sedentária e, de outro, uma paisagem mais flexível, móvel que caracteriza uma vida nômade ou seminômade, estilo de vida dos indígenas do rio Branco no período em destaque.

O confronto entre os dois estilos de vida começa já com a determinação dos locais dos aldeamentos, o controle do seu número de habitantes e do padrão da população deles por parte dos portugueses, se chocando com pedidos insistentes por parte dos indígenas para se instalarem em locais diferentes.¹⁷

A incompatibilidade no convívio dos dois modelos de vida se fazia presente nas mais diferentes práticas culturais. Atenta ao peso excessivo que a sedentarização impunha aos índios aldeados, observa a autora que os portugueses creditavam a resistência à fixação por parte dos indígenas, às privações materiais que passavam e ao medo de que fossem contagiosas as doenças que os abatiam. Entretanto, tomando como exemplo o povoado de N. S^a. da Conceição e analisando os ritos funerários dos Paraviana descritos por alguns observadores, Farage sugere uma outra hipótese:

“Oito dias de exéquias, findos os quais ‘se solemniza uma festa dansando se sobre a sepultura, e derramando sobre ela grandes porções de suas bebidas’, (...) passado alguns tempo, eram realizadas segundas exéquias; nesse momento, note-se, a aldeia era abandonada por um novo local”.¹⁸

Para a autora, esta prática parece ter-se disseminado por toda a área guianense e só era abandonada quando os indígenas eram forçados a mudar apenas de casa. Este caso nos mostra que a incompatibilidade não surgia apenas das práticas visíveis, palpáveis, mas vinha também do mundo dos mortos e era tão real para os que partilhavam esta ordem de lugar quanto qualquer outra prática material. Neste caso específico, a morte se constituía em um forte motivo inadiável de abandono da aldeia e isto era um forte motivo para a resistência deste grupo de indígenas aos aldeamentos. Para haver uma aceitação passível da fixação, por parte deste povo, era necessário em primeiro lugar ser desconstruída esta representação e, conseqüentemente, a prática que esta autoriza na relação com a morte. Perder tal hábito para aqueles indígenas significava perder bases que, até então, haviam alicerçado o seu lugar praticado. Traços marcantes de seu mundo teriam que ruir, logo não se tratava de algo tão simples, para acontecer de forma tranqüila e imediata.

Diante de vários obstáculos, esta etapa da colonização portuguesa no rio Branco, que tinha como estratégia o povoar a partir de aldeamentos indígenas, fracassou em 1790, com a eclosão de revoltas. Com exceção do aldeamento de N. S^a do Carmo, todos os outros foram evacuados.

Voltava à pauta das discussões o debate de 1780, período da crise anterior, e seria o reconhecimento da eficiência da política, segundo a qual, era necessário o distanciamento dos indígenas de seu lugar de origem. Diríamos, seria necessário fazê-los esquecer quem eram e a que lugar pertenciam para, dessa forma, serem configurados em uma outra organização social.

Novas tentativas de aldeia-los não seriam mais levadas a efeito com tanta intensidade na região do rio Branco. Entendemos também que, doravante, nenhum outro mecanismo de colonização nesta região teria os indígenas como seu principal alvo.

Neste texto, podemos observar que, se os heróis mitológicos indígenas haviam legado um mundo acabado a estes povos, um outro, agora, lhes era imposto, desta vez, por seres humanos contemporâneos seus. Estes lhes doavam não apenas um mundo, mas a própria posição que deviam ocupar neste, e mais, estavam presentes para obrigá-los a aceitar esta condição.

Se no passado que enfocamos, as práticas da tradição cultural indígena os levaram a resistir e contribuir para promover o fracasso do primeiro projeto de colonização dos portugueses no rio Branco, na atualidade, revendo lendas, mitos e repensando práticas os povos indígenas de Roraima vêm tecendo uma identidade que é capaz não só de os mantê-lo enquanto grupo específico, mas de viabilizar projetos que visam o seu desenvolvimento, levando em conta sua maneira de viver, ou seja, sua cultura. Pela primeira vez, estes povos experimentam projetos de mudança que respeita o

estado do lugar por eles construído, buscam o crescimento a partir de suas condições atuais.

Se no passado, os valores da vida tradicional indígena os levaram a resistir a colonização portuguesa, hoje a reconstrução de suas memórias os ajuda construir um movimento indígena forte, onde mitos e ritos fúnebres de um passado distante ganham importância na sua resistência ao modelo de organização da sociedade brasileira. Como sabemos, a partir de 1988 estes povos ganharam espaço na Constituição Nacional, o que contribuiu para mostrar a pluralidade de uma sociedade que se imaginava homogênea. Isto salientou também, o débito do Estado Nacional com o seu passado, mostrando que sua organização não está livre de fantasmas que retornam com as memórias indígenas, memórias subterrâneas, conforme Michael Pollak.¹⁹

Só recentemente, a pesquisa histórica possibilitou a releitura de fatos que tornaram possível mostrar a dimensão do confronto na convivência destes dois mundos culturais onde as práticas materiais se misturam com mitos e mortos num processo homogêneo e consistente que realça os mais diversos ingredientes que compõem o mundo real praticado. Isto se tornou possível quando a pesquisa histórica permitiu realçar as situações vividas, as situações singulares que, por sua vez, mostraram os indígenas enquanto povo e sujeito de sua história.

NOTAS

¹ CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p.201.

² Idem, p.202.

³ Idem, p.207.

⁴ Idem, p.200.

⁵ CIR. Raposa serra do sol: índios no futuro de Roraima. Boa Vista: Conselho Indígena de Roraima, 1993, p.9.

⁶ De acordo com esta publicação, a expressão filhos do Sol se refere a Macunaíma e Aniquê, pois na tradição oral dos Macuxi e Ingaricó, estes personagens mitológicos são filhos deste astro.

⁷ CIR, op. Cit., p.9.

⁸ MAKUXI PANTON: histórias makuxi. Boa Vista: CINTER, Conselho Indígena do Território de Roraima; CIDR, Centro de Informação da Diocese de Roraima, dezembro de 1988, nº 2.

⁹ Idem, pp.14, 24 e 40.

¹⁰ CERTEAU, Michel de. A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

¹¹ FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões, os povos indígenas no rio Branco e a colonização. São Paulo: Paz e Terra, 1991, p.123.

¹² Idem, p. 128

¹³ Idem, pp.128-129.

¹⁴ Idem, p.130.

¹⁵ Idem, p.134-136.

¹⁶ Idem, p.141.

¹⁷ Idem, p.143.

¹⁸ Idem, p.145.

¹⁹ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio, in: Estudos Históricos 3. Memória. São Paulo, Vértice, 1988, 3-15. Neste texto o autor usa este conceito e ressalta sua importância nos momentos de crise das memórias coletivas.