

O JOGO DOS SENTIDOS NO MITO DE ORIGEM DO POVO PARESI

Maria Luceli Faria Batistote¹

RESUMO: O discurso mítico passa a existir a partir da historicidade que o constitui, e essa pode ser vista como resultado de processos discursivos, constituindo-se em uma prática social. Assim é analisado, na perspectiva da semiótica greimasiana, um Mito de Origem Paresi, buscando interpretar o suporte ideológico que dá sustentação às práticas discursivas inscritas historicamente nessa mitologia. Constata-se na narrativa mítica um lugar de constituição de memória e de engendramentos de sentidos que revela uma relação historicamente consistente entre a etnia do branco e a do índio.

PALAVRAS-CHAVE: Semiótica, mito, cultura.

ABSTRACT: Mythical speech results from historical discursive processes that constitute it, and may be analyzed as a result of these processes, which are anchored in social practice. The Myth of the Origin of the Paresi is analyzed from the Greimassian Semiotic perspective, with the objective of interpreting the ideological support that sustains historical speech practices found in Paresi mythology. Mythical narrative evidences a place of memory constitution and production of meaning that reveals a historically consistent connection between white men and Indians.

KEY-WORDS: Semiotics, myth, culture.

¹ Doutora em Linguística e Língua Portuguesa. Docente do Curso de Graduação em Letras da UFMS, campus de Coxim. lucelibatistote@hotmail.com

Nota introdutória

Nesta pesquisa que se inscreve na perspectiva do discurso, à luz da semiótica francesa, procuramos analisar uma narrativa mítica que busca explicar como os índios dessa tribo (integrante do tronco Aruak) organizaram-se em famílias e subgrupos e ocuparam o espaço em que hoje se encontram: o Noroeste do Estado de Mato Grosso, no Centro-Oeste do Brasil. Na semiótica, o sentido de um texto é explicado por meio de um modelo que o trata como sendo o resultado de um percurso com três níveis que se completam (GREIMAS, 1973). Assim a narrativa mítica será examinada a partir do percurso gerativo de sentido, com ênfase na sintaxe narrativa (esquema narrativo canônico) e nos componentes sintático e semântico do nível discursivo. Vejamos na íntegra o mito:

O mito de origem Paresi

“Deus vivia no mundo apenas com dois filhos: Zokozoke-ro e Emazahare. Deus mandou seus filhos buscarem água no rio. Quando os filhos de Deus chegaram no rio, ouviram um barulho tremendo e ficaram com medo. E foram embora correndo. Não conseguiram pegar água. Quando chegaram em casa, o pai deles, Deus, lhes perguntou: – Por que não trouxeram água? Aí responderam dizendo: – Ouvimos um barulho tremendo, ficamos assustados de medo, por isso! Não existem outras gentes que vivem no mundo! Apenas somos nós que estamos vivendo no mundo.

Deus foi ouvir o barulho, aí acreditou que era verdade mesmo. Então, bateu na rocha e rachou. Daí as pessoas que estavam morando embaixo, ele deixou desmaiadas. Aí sentiu que era uma multidão de inocentes. Deus as deixou e foi embora para casa.

Após isso, um passarinho saiu do buraquinho para fora. E viu um mundo muito lindo! Cheio de flores mais cheirosas, e levou as flores para mostrar para as pessoas. O passarinho voltou para debaixo da rocha e ficou muito triste. Então, perguntaram-lhe por que estava tão triste. – Conheci o mundo lindo, cheio de flores perfumadas. Portanto gostaria que nós saíssemos daqui do fundo.

O grande líder, o homem da sabedoria, não acreditou e disse: – Eu tenho a sabedoria, imagino todas as coisas e nunca vi esse mundo que você conheceu. O passarinho insistiu dizendo: – É verdade! Aqui estão as flores que tenho trazido de lá!

O grande líder mandou o pica-pau abrir mais o buraco para que pudessem sair. E assim começaram a caminhar por toda a região que os Paresi ocupam, colocando os nomes de rios, lagos, cabeceiras, localidades e nomes de animais. Fizeram os limites de cada espaço. Cada grupo Paresi, Waimare, Kaxiniti, Kozarini e Enomaniyere, sabe e conhece cada limite de seu território.

O nome do grande líder é Kamayhiye. O local de onde os grupos de Paresi saíram é Ponte de Pedra, região do Município de Campo Novo do Parecis. Até hoje existe o sinal. Lá é a história do Povo Paresi².

Essa versão, relatada por Ivânio, professor indígena da etnia Paresi, no trabalho de final de Curso do Projeto Tucum³, denota ser uma síntese da versão compilada pelo antropólogo Adalberto Pereira na obra intitulada *O pensamento mítico do Paresi* (1986). Para nós, fica clara a importância de deixar registrado que a tradição oral vai passando de pai para filho.

Um pouco de teoria

Segundo Hénault (2006, p. 145), ao providenciar para si uma teoria do discurso que era uma reflexão sobre o seu fazer, de acordo com todas as injunções de Saussure, a semiótica garantia a coerência de seus conceitos operatórios, o que lhe dava certa vantagem sobre as diversas linguísticas, epistemologicamente menos sólidas. Por outro lado, ela podia reivindicar como aquisição própria suas descrições das programações da ação, pois soubera criar descontinuações plausíveis no fluxo aparentemente contínuo da narração: cada programa e cada enunciado narrativo formavam uma

2 Cabe esclarecer que o mito é originalmente uma narração oral espontânea que, como tal, tende a se apresentar de forma fragmentária e mesmo, por vezes, incoerente.

3 O Projeto Tucum foi uma ação do Estado em parceria com ONGs, FUNAI, prefeituras municipais e Universidade Federal de Mato Grosso para atender à demanda de professores habilitados para lecionar em escolas nas áreas indígenas.

unidade distinta e bem-delimitada. Todas as aquisições dos últimos trinta anos dessa pesquisa foram devidamente registradas em um instrumento destinado à posição de referência, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, redigido por A. J. Greimas e J. Courtès.

Para a semiótica greimasiana, a entrada da questão da subjetividade como campo passível de um tratamento semiótico não foi algo espontâneo e livre de problemas. Não se integra o sujeito num domínio de investigação apenas falando dele, falando continuamente dele, ou só falando dele, pois essa é uma operação fácil, cômoda, mas epistemologicamente ilusória. Embora a enunciação se mostrasse cada vez mais, ao longo dos anos 1970, como a noção dominante de toda pesquisa linguística, seu estatuto na semiótica criava problemas, conforme nos assegura Bertrand (2003, p. 79). No entanto essa rejeição epistemológica foi apenas provisória. Por mais que o exercício individual da fala seja determinado por seu uso social, ainda assim é por ele que a linguagem se manifesta e que o sujeito se constitui. Os semioticistas retomaram essa dimensão essencial apoiando-se na conhecida definição de Benveniste (1989, p. 82): “A enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização”. A enunciação é, assim, compreendida como a mediação entre o sistema social da língua e sua assunção por uma pessoa individual na relação com o outro. Ela deu origem, na semiótica, a uma análise de seus mecanismos: as operações enunciativas (BERTRAND, 2003, p. 89).

Para nossa pesquisa, é necessário destacar, no processo de produção da significação, as relações entre episteme (como projeção do homem sobre os objetos do mundo, do saber sobre o mundo) e o processo de semiose (como produção das *designations* que manifestam os *designata*) que podem ser explicadas se examinadas ao longo do “percurso gerativo da enunciação” de que se ocupou a Semiótica.

Ao estudar papéis temáticos, percursos figurativos, recortes culturais, sistemas de valores e “visões de mundo” que configuram um mundo semioticamente construído, enfim, as significações, a Semiótica ocupa-se da articulação entre sistemas semióticos e discursos, vindo, pois, a participar das vertentes dos estudos linguísticos que incluem o

sujeito produtor de mensagens num determinado contexto enunciativo.

Da análise semiótica

A narrativa começa no espaço externo, superior, aberto, que é habitado por um ser transcendental, Deus (S1), e seus dois filhos (S2). A existência primeira de apenas seres divinos lembra o discurso bíblico. Além disso, o espaço reservado a Deus e seus filhos é um mundo lindo, cheio de flores perfumadas (conforme o relato do passarinho), o que está mais próximo da concepção de “paraíso” do não-índio do que o “Paraíso” (a Grande pedra), no qual habitavam os Paresi.

Os dois irmãos (S2), modalizados pelo dever-fazer (manipulação) e dotados de competência (saber-fazer), saem para buscar água. Não chegam, no entanto, a realizar a *performance*, porque ouvem um barulho, o que desperta neles a “paixão” do medo (não-querer-ser) diante do desconhecido (não-saber-ser). O fato é que o mundo em que viviam era para eles, até então, certamente verdadeiro, ou seja, eles acreditavam que eram e pareciam ser os verdadeiros – e únicos – habitantes daquele espaço. O “barulho tremendo”, no entanto, leva à incerteza (não-crer-ser).

Os filhos retornam e relatam ao pai o ocorrido, mas S1, modalizado pelo crer-não-ser (impossibilidade/exclusão), não acredita neles e vai verificar por si mesmo: “Deus foi ouvir o barulho, aí acreditou que é verdade mesmo”. A probabilidade (não-crer-não-ser) da existência de outras vidas, leva S1 a uma *performance*: “Então bateu na rocha e rachou. Daí as pessoas que estavam morando embaixo deixou desmaiados”. Ocorre, pois, no fazer-interpretativo (cognitivo) desencadeado pelo fazer-pragmático, a descoberta do outro mundo, anteriormente secreto (era, existia, mas não parecia existir), o que leva à percepção do mundo de Deus como ilusório (parecia o único, mas não era de fato). S1, no entanto, parece arrepender-se do que fez: “Aí senti que era uma multidão de inocentes” e vai embora, talvez para um outro espaço transcendental porque, quando o “povo da rocha” chega ao novo mundo, não encontra mais nem Deus, nem seus dois filhos.

Aqui começa a segunda história (ou um novo esquema narrativo), marcada pela expressão temporal: “depois disso”. Entram em cena o passarinho (S3) e o grande líder (S4), atores do nível discursivo. O passarinho (S3) é o próprio destinador-manipulador: é ele que sai do espaço interno, inferior e fechado (nesse caso, o espaço tópico), para o espaço externo, superior e aberto (o espaço heterotópico, o alhures), vê a beleza do “outro mundo” e tenta manipular, por tentativa, o grande líder para entrar em conjunção com esse Ov e com os valores positivos nele inscritos.

O grande líder (S4) duvida (crer-não-ser) da existência desse outro mundo. Mas o passarinho insiste e traz uma prova: as flores, para comprovar a existência desse outro mundo, mostrando-o como verdadeiro (parecer e ser) – e não mais secreto (ser e não parecer) – e faz com que S4, no fazer interpretativo que lhe cabe, se deixe manipular. Ele acredita, então, no manipulador, nos valores que representa, na sua verdade, enfim. Manda, então, o pica-pau (S5) “abrir mais o buraco” para que eles possam sair. O pica-pau é não apenas adjuvante do sujeito de fazer (S4), aquele que leva o sujeito de estado “povo” de um estado de disjunção a um estado de conjunção com o Ov outro mundo (e com os valores positivos nele inscritos). Mas também significa para S4 o poder-fazer (o “abrir o buraco” para permitir a passagem do povo que vivia embaixo da rocha para esse outro mundo, visto como eufórico). A performance, assim, se realiza: “E assim começaram a caminhar por toda a região que os Paresi ocupavam...” Também aqui parece ocorrer uma sanção positiva (cognitiva e pragmática): o povo do grande líder toma posse da terra, nomeia os seres e os lugares do novo mundo (exercendo, nesse sentido, uma função reservada a Deus na Bíblia) e estabelecem limites para os diferentes grupos. Poderíamos, aqui, pensar numa categoria semântica de base que oporia /opressão/ e /liberdade/.

Assim o “movimento” do texto é representado por: opressão ⇨ não-opressão ⇨ liberdade, o que o torna euforizante.

No final, imbricam-se os limites entre ficção e realidade: “O local que os grupos de Paresi saíram é Ponte de Pedra, região do Município de Campo Novo do Parecis. Até hoje

existe o sinal. Lá é história do Povo Paresi”. Isso mostra a capacidade do mito de “alimentar-se” da história.

Cabe observar que do ponto de vista da projeção enunciativa da categoria de tempo, o mito (o ficcional) refere-se ao “então”; a história (o real), ao “agora”, ao presente da enunciação. Aliás, há numerosos sinais, na narrativa, que mostram essa interpenetração de ficção e realidade. O lugar dos fatos míticos, por exemplo, localiza-se no Noroeste do Estado de Mato Grosso – Centro-Oeste brasileiro –, nas águas do Rio Sucuruína, sobre as quais uma grande formação rochosa arma-se tal qual uma ponte natural, motivo que levou à denominação “Ponte de Pedra”. O lugar é considerado sagrado para os Paresi, pois consideram que este é o local da origem de seu povo. Na cabeceira do Rio Sucuruína (Ponte de Pedra) ficava a antiga aldeia. Hoje o lugar pertence à fazenda San Rafael e à fazenda São Benedito. A figura do “grande líder” representa, na narrativa mítica, a figura do cacique, chefe das tribos indígenas brasileiras.

Já no que diz respeito à categoria de pessoa nesta narrativa, o procedimento adotado é a debreagem enunciativa, por meio da qual se instala no texto a não-pessoa, um “ele” (narrador implícito). Com isso, dá-se destaque ao narrado: é como se os fatos se contassem sozinhos, no dizer de Benveniste (1989), construindo-se um efeito de sentido de objetividade. O narrador em 3ª. pessoa dá voz às personagens (interlocutor/interlocutário) em discurso direto, o que caracteriza a debreagem interna ou de 2º. grau, responsável pela produção de simulacros de diálogos nos textos (FIORIN, 2002, p. 46). Constrói-se, dessa forma, um efeito de sentido de autenticidade, de verdade: dá-se a conhecer não só o que o outro disse, mas a forma como ele o disse.

Na realidade, quem fala é uma “voz coletiva”. Cada sujeito, ao (re)enunciar o mito, assume-o, adere ao seu conteúdo, validando-o e tornando-se eco de enunciações anteriores dessa “voz coletiva” que se transmite de geração em geração.

No conjunto das relações sociais, há sempre um simbolismo subjacente a qualquer discurso particular; estereótipos que falam de qualidades, defeitos, potencialidades e que acabam por determinar certas ações ou papéis temáticos. Diante

da descrição que nos foi apresentada no mito, inferimos Kamayhiye como “curioso”, “descobridor”, “líder” e “organizador”, e passarinho como “curioso”, “colaborador” e “auxiliar”.

Inscrevem-se, na narrativa, diferentes leituras possíveis. Uma delas é a de que o mito procura explicar a maneira como o índio começou a habitar a Terra. Quando todos caminharam pelo novo mundo instalando-se cada um em seu território, distribuídos todos pelo grande líder Kamayhiye, para assim não entrarem em conflito por causa de território, percebe-se a preocupação com distribuir terras e evitar conflitos advindos da má distribuição. A outra leitura é a de que, apesar da soberania que o homem tem sobre os demais seres do universo, ele não consegue ser perfeito e nem viver só, sem auxílio dos demais seres. Ele é parte de um todo, com muitas vantagens, porém incompleto. Ele precisou do auxílio do “passarinho” para conseguir seu Ov (o mundo novo). A presença do “passarinho” figurativizaria, pois, a incompletude do homem como ser individual, ante todas as forças do universo. Assim essa história constitui uma parte integrante da cultura. Sua existência e influência não apenas transcendem o ato de narrar, não apenas retiram sua substância da vida e de seus interesses, mas governam e controlam muitos aspectos culturais, formando o principal suporte dogmático da civilização primitiva. O fato cultural é um monumento no qual o mito está incorporado, à medida que o mito é considerado como a verdadeira causa originária da regra moral, do agrupamento social, do rito e do costume.

Notas finais

As experiências de uma sociedade adquirem comunicabilidade por meio do esquema simbólico linguístico, e toda a vida social depende, conseqüentemente, dessa comunicabilidade. Como a língua não existe isolada de uma cultura, isto é, de um conjunto socialmente herdado de práticas e crenças que determinam a trama das nossas vidas, foi possível assimilar que os saberes indígenas, frutos de uma tradição oral narrativa, indicam os diversos modos de vida criados, adquiridos e transmitidos de uma geração a outra, entre os membros de determinada sociedade.

A trama da cultura compartilhada pelos sujeitos falantes/ouvintes é organizada pelos componentes macrossemióticos: língua natural e mundo natural e como o percurso gerativo se realiza em um sistema semiótico verbal, equivalente a uma língua natural que se manifesta em discursos que por sua vez constituem processos de produção de significação e informação das fontes históricas ou míticas ligadas a cada grupo social.

Por fim, salientamos que os discursos míticos ajudam a perceber uma dimensão da realidade humana, sejam quais forem os sistemas de interpretação, e trazem à tona a função simbolizadora da imaginação que não pretende transmitir a verdade científica, mas expressar a verdade de certas percepções.

Dessa forma, a análise nos possibilitou apreender o “olhar mítico” que o povo Paresí lança sobre sua própria origem.

Referências

- BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral II**. Campinas: Pontes, 1989.
- BERTRAND, D. **Caminhos da semiótica literária**. São Paulo: EdUSC, 2003.
- FIORIN, J. L. **Elementos de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2002.
- GREIMAS, A. J. **Semântica estrutural**. São Paulo: Cultrix, 1973.
- GREIMAS, A. J.; COURTÈS, J. **Sémiotique**. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Paris: Hachette, 1979.
- HÉNAULT, Anne. Tradução Marcos Marcionilo. **História concisa da semiótica**. São Paulo: Parábola, 2006.
- PEREIRA, Adalberto Holanda. **O pensamento mítico do Paresí**. São Leopoldo: Unisinos; Instituto Anchietano de Pesquisas, 1986. (Pesquisas Antropológicas, 41).