

## NARRATIVAS E CULTURAS DE FRONTEIRA NA AMÉRICA DO SUL

José Adilçom Campigoto\*  
ja.cam.pi@hotmail.com

RESUMO: O presente texto busca refletir a questão do aspecto cosmopolita das narrativas de transeuntes da fronteira entre o Brasil e o Paraguai, ressaltando que a afirmativa “aqui e lá são a mesma coisa”, presente em muitos dos depoimentos desses moradores, significa que esta região entre os dois países representa o espaço sem restrições para um grupo de transeuntes. Trata-se da linguagem do povo que transita e se vincula às tradições anteriores ao Estado Moderno. Nesse sentido, a recorrência aos pensadores do primeiro mundo para compreender os fenômenos mais cotidianos se evidencia como uma tradição acadêmica e nada mais. Mais interessante seria estabelecer ligações com as histórias dos antigos habitantes da região, uma vez que as falas estão permeadas por palavras e narrativas ancestrais.

PALAVRAS-CHAVE: fronteira, hermenêutica, narrativa

A linha da fronteira entre países é um ‘objeto’ dito e escrito sob várias perspectivas. É expressa, mais comumente, como um traçado imaginário na periferia geográfica das nações, estabelecimento jurídico que separa os povos ou, ainda, ponto de junção entre nacionalidades.

Os textos escritos sobre este tema geralmente pertencem a certa forma de linguagem mais sistematizada, ou seja, formatada por teorias, conceitos e noções pertencentes ao mundo acadêmico. Veja-se, por exemplo, os casos da história diplomática, da história das nações e dos estudos relativos à formação das identidades nacionais. O sentido da fronteira aparece como algo dado em boa parte desta categoria de textos, mas na esteira das reflexões efetuadas por Hans-Georg Gadamer sobre a hermenêutica filosófica e tentando aplicá-las, penso que a pesquisa realmente histórica deve evitar as coisas pressupostas. Assim, os objetos de investigação deverão aparecer na dinâmica de sua construção e interpretação. Por este motivo,

\* Professor do Departamento de História da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná

Recebido em 02 de fevereiro de 2008  
Aprovado em 02 de junho de 2008

as narrativas orais apresentam-se como campo privilegiado para a pesquisa histórica. A hipótese é que as histórias orais, as narrativas contadas nos meios populares, ou seja, as formas de enunciar a fronteira no cotidiano, indiquem outras maneiras de enunciar as linhas de limites.

Poderíamos, então, abordar a fronteira como fenômeno cultural e, no caso dos limites entre o Brasil, o Paraguai e a Argentina, como espaço de imbricações entre as culturas indígenas, a portuguesa e a espanhola. Consideramos, entretanto, a inexistência de culturas puras, dificuldade contornável por meio da utilização de conceitos como o de hibridação. Acontece que o conceito de hibridismo cultural conduziria a outro entrave porque híbrido se diz do ser vivo estéril, que não pode procriar. Precisariamos, então, definir quais são as culturas férteis e as estéreis existentes na região fronteira. De outro modo, se considerarmos como híbridas todas as culturas aqui envolvidas, concluiremos que delas nada resulta, devido à infecundidade que lhe impingimos. O dilema da pureza das culturas desdobra-se da chamada pesquisa de origem.

A investigação das gêneses, no caso da tríplice fronteira, poderá nos induzir a vincular os modos de relacionar-se com as linhas de limites próprios das populações fronteiriças à origem indígena. Trata-se de articulação razoável, mas que se desvirtua, frequentemente, e por conta do inquérito genético, para a intervenção dos jesuítas, ou seja, sobrepõe a influência ibérica por meio da ação missionária dos discípulos de Loyola que, sabidamente, influenciaram a cultura dos nativos, antigos moradores da região da fronteira. Nossa tentativa será contornar a 'ânsia da origem', tão própria do trabalho histórico, e que não passa de certo esforço para a constituição dos sentidos. Talvez, assim, possamos compreender-nos diante da interação cultural entre os nativos e os ibéricos.

Na perspectiva hermenêutica, os sentidos das coisas se completam sempre que a compreensão se efetua. Além disso, o ato de compreender segue uma dinâmica estável: o movimento que vai da parte ao todo e do todo à parte. Assim, nossa investigação dos fenômenos culturais tende a vincular-se ao continente europeu na forma de totalidade histórica, seja pela via da investigação da origem, seja porque, até onde se sabe, a investigação da cultura e o procedimento historiográfico pertencem mais à tradição européia do que ao mundo indígena. A força exercida pela tradição, muitas vezes, torna-se obstáculo à pesquisa sobre as populações fronteiriças nestas regiões de colonização porque implicam a submersão de aspectos relevantes das culturas nativas; armadilhas da linguagem, artifícios do fazer historiográfico, contornáveis, por suposto, com a utilização da perspectiva hermenêutica. A

superação de tais limitações pode ser efetivada se mostrarmos, no próprio ato da escrita, os procedimentos compreensivos expondo as tradições a partir das quais os sentidos do que escrevemos são construídos. Tal é a posição filosófico/metodológica sugerida por Gadamer e que neste artigo, iniciará pela apreciação de alguns termos implicados na pesquisa, a saber: cultura, história, origem e fronteira. Então, o olhar investigativo direciona-se mais à forma de interpretação do que à origem e a cultura do outro.<sup>1</sup>

Uma boa entrada temporal para a discussão sobre as imbricações destas temáticas talvez seja o século XIX, mas não a ocasião e nem o contexto do surgimento da chamada história/ciência. Mais esclarecedor e menos genético, efetivamente, será averiguar o grande questionamento enfrentado, naquela época, pelos defensores e praticantes do conhecimento histórico: a polêmica do método. Trata-se de acontecimento decisivo porque, então, se apresentava outra forma de compreensão, alternativa e até contrária, à investigação das origens praticada no âmbito europeu. A proposta, que então se apresentava, também deslocava a discussão sobre a função desempenhada pelo sujeito histórico.

Ponderemos, inicialmente, que a palavra história significava algo mais do que o tempo vivido e a disciplina ou área do conhecimento em que se propunha investigar o passado. Tratava-se, fundamentalmente, de um procedimento investigativo e, além disso, era uma fórmula aplicada para compreender e atribuir sentido aos fenômenos investigados. O método, aplicado ainda atualmente, consiste em refazer as distintas etapas dos objetos de conhecimento para descobrir sua evolução e desenvolvimento. Parte-se do pressuposto de que todo fato tem a causa que lhe é anterior e que para conhecê-lo, em sua essência, se faz necessário revelar sua história, ou seja, percorrer as etapas principais de seu desenvolvimento, restabelecendo as conexões históricas fundamentais.

A aplicação deste procedimento permite a visão perspectiva da trajetória temporal do objeto, bem como de seus condicionamentos aos diferentes períodos do tempo. Por este e outros motivos, o método histórico é usado como base dos métodos lógicos, em geral, sendo fendido por pesquisadores convictos de que a exposição da lógica interna de desenvolvimento de determinado fenômeno proporciona o conhecimento mais profundo de sua essência. A idéia básica consiste em que a estrutura lógica do objeto implica a sua modelação.

Tenho a impressão de que a questão do método histórico tem recebido tratamento superficial nos textos e discussões sobre, por exemplo, as escolas históricas, quando se quer definir a perspectiva da história cultural.

Geralmente, se afirma que a escola metódica perdeu terreno para outras formas de escrita da história devido às críticas ao seu caráter positivista, ao seu enfoque restrito aos acontecimentos políticos e à intransigência de seus adeptos na forma de conceber as fontes históricas.

Não é raro o recurso ao texto de François Simiand, *Méthode Historique et Sciences Sociales*, publicado em 1903, frequentemente tomado como exemplo das críticas feitas pelos sociólogos contra os historiadores do início do século XX. Aponta-se que

Simiand combatia a história que ele denominava de historicizante: método científico como meio e fim, cuja tarefa era estabelecer os fatos de acordo com as regras do método erudito de crítica e classificação das fontes. Ele combatia os ídolos da tribo dos historiadores: ídolo político (história eminentemente política), ídolo individual (os feitos dos grandes homens) e ídolo cronológico (mito das origens). (SILVA, 2005, p. 1)

Simiand era seguidor de Émile Durkheim. Penso, todavia, que os debates entre os durkheiminianos e os defensores da escola metódica podem ser compreendidos como acontecimento mais amplo do que a simples disputa por posições políticas e institucionais no âmbito acadêmico. Esta tese da luta por espaço foi corroborada e, talvez, supervalorizada na expressão de François Dosse de que para os sociólogos da época 'o historiador deve contentar-se em apanhar, coletar os materiais com os quais o sociólogo fará o mel'.

Podemos ampliar a visão do problema, tentando demarcar o campo desta investigação sobre a cultura das populações da fronteira, a partir de duas obras de referência sobre o tema. A primeira delas é *Method Historique Appliquée aux Sciences Sociales*, publicada em 1901, por Charles Seignobos. A outra, de autoria de Simiand, citada anteriormente, substituiu o termo "aplicado às" pelo conectivo "é". Trata-se, portanto, da situação em que, apoiados nas certezas auferidas pelo uso do método histórico, os historiadores defrontam-se com outra forma de compreensão do mundo.

Depararam-se os defensores do método histórico com outra totalidade compreensiva, isto é, 'o reino do social' como o chamou Durkheim. A totalidade nova emergia e consolidava-se por meio de procedimento metodológico diferente daquele seguido pelos investigadores da história. A construção de sentidos teria como suporte (totalidade) as relações sociais em detrimento das relações que os sujeitos estabelecem com a natureza, com os objetos que os rodeiam e com o mundo sobrenatural.

Durkheim, como se sabe, dedicou-se à defesa da aplicação dos procedimentos analíticos ao campo das ciências humanas. A principal tese de sua teoria sociológica, o princípio da determinância social, derivou exatamente da aplicação de seu método preferido aos fenômenos humanos. Consistia na separação das partes relativas a um todo para estudá-las e examiná-las separadamente, com o fim de estabelecer conexões entre elas. A análise (nome do método) efetuava-se a partir das conexões estabelecidas entre a totalidade pré-determinada (o social) e os elementos que a conformam (os fatos sociais).

Pode-se dizer que Durkheim concebeu o dado humano como conjunto composto por elementos biológicos, psíquicos e sociais. Então, por meio de algumas metáforas como a do bronze, ilustrou o que seria a decomposição analítica de tal fenômeno. Escreveu que a dureza do bronze “[...] não reside no cobre, no estanho ou no chumbo que serviram para o formar e que são corpos moles e dúcteis, mas sim na sua mistura [...]” (DURKHEIM, 1978). Significava dizer que o fenômeno social deveria ser estudado como elemento em separado, o que abalava as certezas do método histórico, cujo princípio básico consistia em compreender o passado a partir das intenções e das ações dos sujeitos históricos.<sup>2</sup>

As repercussões desta nova possibilidade analítica no campo das ciências humanas foram bastante amplas; mas o movimento seguinte foi justapor o pressuposto “do bronze” ao estudo da sociedade. Durkheim (1978) aplicou “[...] este princípio à sociologia. Se como nos concedem, essa síntese sui generis que é uma sociedade qualquer dá origem a fenômenos novos, diferentes dos que ocorrem nas consciências solitárias, é necessário admitir que esses fatos específicos residem na sociedade que os produz e não nas suas partes, quer dizer, nos seus membros”. Isto significava que a sociedade tem certa propriedade intangível aos usuários do método histórico, uma vez que eles se dedicam a investigar os elementos anteriores à formação dos fenômenos. A conclusão era de que não seria possível verificar a essência das sociedades investigando e narrando a história dos sujeitos que as formam, assim como não se verifica a dureza do bronze nos três elementos que o compõem. Tratava-se de inversão completa de certo procedimento e de demonstração soberba a respeito dos limites inerentes ao saber histórico. Era dizer, em outros termos, que a influência do sujeito no todo social é mínima.

A tese durkheiminiana contrariava diretamente pressupostos básicos do modelo de compreensão histórica, gerando uma espécie de efeito dominó em relação aos princípios metodológicos fundamentais deste campo de investigação. Primeiramente, indicava não ser necessário conhecer as etapas

principais do desenvolvimento de uma sociedade, nem de restabelecer as suas conexões históricas fundamentais para conhecê-la. A consequência imediata era de que o procedimento histórico tornava-se supérfluo para o estudo dos fenômenos sociais. Daí decorria o desprestígio da prova documental que permitiu aos sociólogos argumentar, por exemplo, que se alguma sociedade representa-se “[...] como saída de um animal epônimo, é porque forma um destes grupos especiais a que se dá o nome de clã” (DURKHEIM, 1978, p. 79). O historiador metódico indagaria pela data e pelo sujeito que deu o nome a tal sociedade e pediria a apresentação de documento escrito, confiável, elaborado por pessoa digna de fé. O sociólogo durkheimiano responderia que a existência de tal documento não faria a menor diferença porque “[...] para compreender a maneira como uma sociedade se representa a si própria e ao mundo que a rodeia, precisamos considerar a natureza da sociedade e não a dos particulares” (DURKHEIM, 1978, p. 79).

A proposta de Durkheim, representada pela metáfora do bronze, desprestigiou o reinado da fonte escrita, ao mesmo tempo em que atirou a recuperação das intenções do sujeito histórico ao plano da insignificância. Era a demonstração clara de que a sociedade poderia ser compreendida sem o recurso às evidências intencionais deixadas na história pelos sujeitos concretos.

De fato, o conceito de documento escrito vincula-se profundamente à noção de sujeito, porque, segundo o método da crítica das fontes,<sup>3</sup> para saber da validade de certo texto se faz necessário perguntar pelo caráter do indivíduo que o produziu. Parte-se do pressuposto de que autores sérios e confiáveis não produzem escritos duvidosos e mal intencionados.

Este princípio da confiabilidade no testemunho representava a possibilidade da reconstrução exata dos acontecimentos passados e, por conseguinte, a certeza de atingir os fenômenos na sua originalidade, ou seja, de captá-los na pureza dos seus nascedouros. Era a proposta da história científica, também conhecida como historicismo.

O sujeito histórico era fundamental para o modelo de compreensão historicista porque esta entidade funcionava como prova de intencionalidade,<sup>4</sup> testemunho e endosso da fonte. Podemos ilustrar tal função a partir, por exemplo, deste texto escrito por Leopold von Ranke sobre as colônias americanas. Conforme o documento,

[...] o espetáculo que os espanhóis assinalaram com maior frequência entre os povos do outro hemisfério, era viverem uns em um sistema de organização estatal e outros nas condições mais primitivas e selvagens.

A pergunta sobre como se formaram os primeiros reveste-se de importância básica para o nexos de sentido da História Antiga, mas a resposta é quase impossível. (HOLANDA, 1979, p. 108)

A tese da falta de registros escritos entre os ameríndios ou o não reconhecimento de escritores e testemunhos autorizados no ‘hemisfério do outro’<sup>5</sup> conduziu o historicista a concluir pela possibilidade remota de se investigar a origem da formação dos sistemas estatais indígenas. Ranke parece decretar a impossibilidade desta gênese, mas não negou a probabilidade da escrita da história das Américas porque a instituição estatal serviria como evidência suficiente para narrar os acontecimentos posteriores ao “descobrimento”. Assim, “[...] só a sua existência já era significativa e desempenhou papel importante, até na nova etapa de desenvolvimento que para eles ia começar” (HOLANDA, 1979, p. 108).

O que Ranke escreve em seguida evidencia a função desempenhada pelo sujeito histórico na construção do saber historicista. Assegura que

Se os primitivos habitantes das Américas do Sul e Central fossem todos selvagens, é bem provável que os espanhóis pudessem manter-se lá, mas certamente não teriam expansão tão rápida e brilhante como a que tiveram. Para tanto era necessária a existência de formações estatais, com certo nível cultural, sujeitas a soberanos poderosos em condições de oferecer resistência [...] A obediência aos líderes indígenas e a ordem por eles estabelecida abririam caminho para o rei da Espanha. (HOLANDA, 1979, p. 108)

Os “Estados indígenas” servem, aqui, como lugares de evidência para a escrita da história porque são administrados por indivíduos reais e existentes, líderes que estabelecem ordens e que são obedecidas. Sujeitos que abrem espaço para a ação do rei da Espanha, ou seja, o outro sujeito histórico.

Podemos, então, compreender porque Ranke escrevia história política mesmo sendo tão avesso ao envolvimento do cientista no mundo da militância partidária. Torna-se também evidente o motivo da intensa reação empreendida pelos defensores da compreensão histórica à tese durkheiminiana de que se uma sociedade qualquer dá origem a fenômenos novos, diferentes dos que ocorrem nas consciências solitárias, é necessário admitir que esses fatos específicos verificam-se na sociedade que os produzem e não nas suas partes, quer dizer, nos indivíduos. Era a banalização do sujeito histórico, a possibilidade da compreensão mais acurada da sociedade. A proposta fascinou vários pesquisadores que adotaram o fenôme-

no social como nova totalidade compreensiva. Nem Durkheim, nem Ranke pertenciam à cultura ibérica, mas o 'pai do historicismo' aplicava sua perspectiva sobre o encontro entre as culturas ibéricas e as nativas. O autor sugere que a velocidade da expansão espanhola seria proporcional ao nível cultural dos indígenas. O olhar de Hanke, no entanto, direcionava-se mais às relações sociais e políticas dos povos indígenas do que para os aspectos culturais. O fenômeno social evidenciava-se, mas seria temerário sugerir que a totalidade social fosse para ele o que representava para Durkheim.

Segundo Silva (2005, p. 1), a fundação da revista *L'Année Sociologique* representou um marco na relação entre a história e as ciências sociais e, digamos, na difusão da perspectiva da totalidade social, porque, a partir de então, o proponente do novo método passou a comandar uma "guerra de movimento" de anexação de todas as demais disciplinas da área das humanas ao campo da sociologia. Acontece que suas teses aproximavam-se, em parte, de outra corrente teórica tão poderosa quanto. As categorias de análise durkheiminianas podiam ser tão facilmente confundidas com alguns conceitos marxistas que o autor de *As formas elementares da vida religiosa* formulou a seguinte advertência: "[...] é preciso evitar ver esta teoria da religião como simples restabelecimento do materialismo histórico: isso seria desprezar demais nosso pensamento" (Rodrigues, 1993, p. 171). O lembrete de Durkheim postava-se no sentido de esclarecer que a religião, assim como outras representações sociais, é produto, não da organização das forças produtivas, mas da síntese das consciências individuais, ou seja, a consciência coletiva. Isso separava as duas propostas, mas a aproximação se deu no sentido de que o sujeito histórico, tal como o concebiam os praticantes do método história, tornou-se detalhe insignificante para a compreensão das relações sociais ou econômicas, isto é, tanto na perspectiva economicista quanto na 'sociologicista' durkheiminiana. Doravante, seria combatido o argumento de que os fatos determinantes da história surgiam nas intenções dos indivíduos, como faziam os praticantes da perspectiva histórica, até então.

Modificou-se, desta maneira, o próprio sentido que se exprimia por meio da categoria 'fato'. Não se trataria mais de ação feita, comandada ou organizada por um sujeito. Fato social passou a significar todo fenômeno que existe ou existiu independentemente da consciência individual e que se impõe e coage. O conceito de fato social era extensivo, portanto, também ao passado, o que afrontava diretamente o procedimento metódico dos historiadores 'tradicionais', porque, na visão durkheiminiana assim como na marxista tradicional ou estruturalista, já não importava o nome do sujeito que inventou a religião ou o capitalismo. Não interessa saber o

nome da personalidade que extraiu a mais valia pela vez primeira, nem a identidade do sujeito que criou o primeiro tribunal da justiça, por exemplo. O importante para os durkhemianos e economicistas é que estas coisas estão aí, ou estiveram lá, determinando os acontecimentos.

Pode-se falar, portanto, de certa escrita da história sem sujeito ou, pelo menos, da narrativa em que o sujeito nomeado e documentalmente referido tornou-se detalhe de importância menor. Podemos dizer, também, que a crítica marxista em relação à neutralidade política pretendida pela escola metódica, assim como as proposições sociológicas durkheimianas sobre a determinação do social, expuseram as fragilidades da história metódica. Evidenciaram o caráter ilusório e inexequível do projeto de reconstrução fiel do passado, porque a história fundada nos feitos e ancorada em personalidades históricas revelou-se como narrativa sobre a parte ínfima dos sujeitos históricos; isto é, evidenciou-se como narração restrita aos sujeitos que deixaram textos escritos ou, ainda, como o registro da memória daqueles sobre os quais estas inscrições se referiam.

Tal projeto, além de fundamentar-se na prova documental, no testemunho e no 'protagonismo' do sujeito, sustentava-se na possibilidade da construção de gêneses históricas. Novamente, temos Leopold von Ranke, como exemplo característico. O texto intitulado como *Deutsche Geschichte im Zeitalter Reformation*, na parte que trata da unidade dos povos romanos e germânicos e de sua evolução, contém o seguinte enunciado:

[...] no início de sua aventura, logo no começo da migração dos povos, o rei visigodo Ataulfo concebeu a transformação do mundo latino em um reino godo, do qual se proclamaria Cezar e onde conservaria as leis romanas [...] Dessa união nasceram seis grandes povos; em três predominou o elemento românico: no francês, no espanhol e no italiano. Em três, o germânico: no alemão, no inglês e no escandinavo. (Holanda, 1979, p. 65)

A gênese hankiana da Europa, como se vê, encontrava-se na mente do sujeito chamado rei Ataulfo. Portanto, o sujeito histórico e a origem são partes constituintes do procedimento investigativo sobre a fundação. Os transeuntes e habitantes da fronteira entre o Brasil e o Paraguai, como veremos adiante, também se relacionam com a fronteira como lugar de trânsito de sujeitos em migração. E, nas antigas histórias contadas pelos guarani, não há rei vislumbrando reinos de ordem e legalidade.

Os investigadores das origens nutrem-se destas questões. Partem do princípio de que nada existe sem razão de ser e que tais causas devem

ser descobertas por três motivos básicos. Primeiro, porque se acredita estar na origem a essência pura dos fenômenos e, uma vez que o tempo modifica tudo, seria necessário reencontrar a identidade primeira. Imagina-se, em segundo lugar, que na origem as coisas eram inteiras, por serem criações originais perfeitamente concebidas por seus criadores ou instituidores. Por fim, julga-se que na origem está a verdade, obscurecida pelo turbilhão discursivo produzido posteriormente. A escrita da história da fronteira enfrenta, assim, o problema do sujeito ou da cultura fundadora porque não há muito sentido numa pergunta do tipo: qual o nome da pessoa que inventou a cultura fronteiriça? Ou então, qual das culturas envolvidas está na origem das relações que os transeuntes e habitantes da região estabelecem com a linha de limites?

Uma das tentativas de resolução do problema consiste em recorrer a alguma noção um tanto bizarra do tipo “sujeito coletivo”.<sup>6</sup> Assim, a gênese pode ser recomposta, mas a perspectiva hermenêutica nos conduz à seguinte questão: será mesmo necessário procurá-la?

A resposta, quando se adota o pressuposto de que a população da fronteira constitui a parte da totalidade histórica, será afirmativa simplesmente porque a compreensão, o sentido das coisas se completa sempre que relacionamos alguma parte ao seu todo. O método história, às vezes displicentemente chamado de historicismo, repousa neste dispositivo básico de construção e reprodução dos sentidos históricos: a história é o todo; os fatos ou fenômenos históricos representam as partes. Por razões estruturais da linguagem, sempre que relacionamos algum fragmento ao conglomerado do qual foi extraído o sentido evidencia-se. Temos aqui outro problema inerente à pesquisa da origem: é preciso deixar claro em toda a sua extensão (do fim ao começo), que o pedaço e o todo têm a mesma natureza, pois não havendo como ajustá-los, não será possível efetuar a inclusão.

Evidentemente a compreensão histórica é uma entre outras perspectivas a possibilitar o estabelecimento das conexões que nos permitem a captação e construção dos significados; ela exerce certo fascínio, por tradição, que não deriva somente da academia e da intelectualidade; deslumbra muitos investigadores.

Podemos dizer o mesmo da interpretação sociológica durkheimiana, à qual nos referimos anteriormente, das proposições derivadas do materialismo dialético (principalmente daquelas em que o aspecto econômico é tomado como a totalidade) e de outras, que não vem ao caso mencionar. O nexos histórico, porém, talvez seja o mais arrebatador dentre todos, devido à sua profunda inserção no próprio cotidiano. As pessoas

contam e ouvem histórias, ao passo que, relativamente, pouca gente faz pesquisa utilizando a análise social ou econômica. Não causa espanto, assim sendo, que a investigação da origem seja considerada como procedimento natural e que torne a ser utilizada, sob outros ângulos, com outras roupagens e ancorada em distintas justificativas. É que a compreensão histórica torna-se útil e utilizável tanto nas conversas informais quanto no espaço dos procedimentos metódicos. Trata-se de recurso trivial, mas, ao mesmo tempo, indica uma forma de responder aos desafios do *non sense*. A averiguação das raízes aponta o mundo europeu, principalmente grego, como contexto original dos procedimentos e da sensibilidade histórica, mas a perspectiva genealógica pode indicar outros marcos.

O século XIX e o início do XX, de Simiand, de Seignobos, de Ranke, de Durkheim, de Marx e de tantos outros intérpretes da história, nossa porta de entrada, foi o palco de uma dispersão. Como diz Foucault, foi época de miscigenações e bastardias; época do homem-amálgama. O europeu sentia-se um bárbaro, que se deparava com cidades em destroços e monumentos incompreensíveis, não por efeito das guerras e das lutas armadas. Tratava-se de colisão de forças muito mais sutis e não menos devastadoras. Personagens letárgicos interrogavam-se pelos deuses que puderam habitar os templos agora vazios, diante de seus olhares. Mais que isso, estes europeus, por mais reflexivos que se mostrassem não sabiam o que eram. Ignoravam que raças se misturaram para formar seus corpos, para constituir seu sangue; procuravam pelos papéis que poderiam exercer; eles não tinham individualidade. O século XIX só poderia ser virtualmente historiador.<sup>7</sup>

A pesquisa da origem, o resgate do sujeito e o esforço para determinar as identidades, portanto, não emergem num instante de lucidez ou graças à inventividade dos gênios criadores. Trata-se muito mais da série de reações frente ao sentimento do vazio, ao choque trágico, à tomada de consciência sobre o tempo que se esvai e sobre a fraqueza da memória. A pesquisa da origem, por conseguinte, é uma tentativa de esconjurar o esquecimento destas experiências que se revelam como estrondosos fracassos quando se retrocede demasiadamente no tempo. As certezas de que a recorrência ao nascedouro é fundamental para o verdadeiro conhecimento dos fenômenos mostraram-se como puras ilusões. A crença de que na origem encontra-se a essência pura dos fatos aniquilou-se por demonstrações, sempre mais evidentes, de que as coisas não possuem essência. A confiança na grandiosidade dos surgimentos originais transformou-se em descrédito por meio da descoberta gradual de que todo início é insignificante e quase imperceptível. É a metáfora nietzschiana da careta e do macaco, que estão no início de tudo o

que é humano. Por fim, a certeza de que na origem encontra-se a verdade e que ela foi obscurecida pelo turbilhão discursivo que veio depois cede lugar à constatação de que, longe de encontrar-se no princípio das coisas, a verdade tem sua própria história. Hanke conhecia bem o objeto de seu empenho ao concluir pela possibilidade remota de se investigar a origem da formação dos sistemas estatais indígenas e, por consequência, das culturas ameríndias. A experiência historicista foi importante, pois demonstrou a ineficácia dos inquéritos das linhagens. Em compensação, a proposta sociológica durkheimiana não foi alternativa eficaz porque, apesar de possibilitar a compreensão do social, sem a recorrência à origem, excluía a figura do sujeito. O mesmo diga-se do economicismo.

A genealogia e a perspectiva hermenêutica, porém, não surgiram para recuperar o sujeito perdido. São perspectivas que nos permitem perceber o recurso à intencionalidade, a pesquisa da origem e a construção de totalidades como procedimentos recorrentes para a construção dos sentidos. As tentativas de esconjurar a grande amnésia que mitiga a memória dos começos, no entanto, persistem, retornam e reaparecem.

O retorno ao sujeito histórico pode ser mais frequentemente vinculado à crítica da estruturalização do pensamento<sup>8</sup> e no campo da produção historiográfica recebe algumas nomeações do tipo “história vista de baixo”, “história dos excluídos”, “micro história” e mais amplamente, aquilo que alguns têm chamado de história cultural. Ilustremos com um escrito.

Jim Sharpe (1992, p. 62) fecha artigo sobre a historiografia inglesa das últimas décadas com o seguinte enunciado: “a história vista de baixo ajuda a convencer aqueles de nós nascidos sem colheres de prata em nossas bocas, de que temos um passado, de que viemos de algum lugar”. Somente posso pensar em Sharpe como parte daquele grupo ao qual se referia Nietzsche. Não mais a Europa do século XIX. Trata-se de gente que vive ou viveu no tempo mais recente, que não nasceu com as famosas pratarias nas mesas requintadas e ignora a mistura de raças que engendrou seus corpos e formou seu sangue; procura conhecer que papéis poderia exercer e julga não ter individualidade.

O autor apresenta os protagonistas desta perspectiva do resgate do passado: o primeiro deles é Edward Thompson, que, em 1966, plastificou tal anseio publicando *The History from Below*. Thompson escreveu, ele mesmo, mais tarde, que estava

procurando resgatar o pobre descalço, o agricultor ultrapassado, o tecelão do tear manual ‘obsoleto’[...] Suas habilidades e tradições podem ter-

se tornado moribundas. Sua hostilidade ao novo industrialismo pode ter-se tornado retrograda. Seus ideais comunitários podem ter-se tornado fantasias[...] mas eles viveram nesses períodos de extrema perturbação social, e nós, não. (Sharpe, 1992, p. 41-42)

Em segundo e terceiro lugar, Sharpe apresenta os trabalhos de Emmanuel Le Roy Ladurie sobre a comunidade camponesa de Montaignou e a escrita de Carlos Ginzburg sobre o moleiro Domenico Scandella. Por fim, refere-se aos trabalhos de Alan Macfarlane sobre bruxaria e do norte americano Eugene D. Genovese, sobre identidade negra nos Estados Unidos.

O texto de Sharpe, no entanto, é entretido (entristecido) por certa elegia do lamento, traduzida por uma série de obstáculos e problemas a serem enfrentados para a escrita da história. Primeiramente, aponta os problemas a serem transpostos pelos historiadores da história social, principalmente, a escassez das evidências. Então, chega a formular uma espécie de lei: 'quanto mais para trás vão os historiadores, buscando reconstruir a experiência das classes sociais inferiores, mais restrita se torna a variedade de fontes à sua disposição'. No máximo, se pode recuar até a Revolução Francesa. Além disso, a história dos sujeitos comuns, neste caso, como destacou Hobsbawm, restringe-se aos ancestrais do movimento trabalhista. Então, a consciência desapontada do pesquisador da origem lamenta e deplora tais impedimentos, mas pode ser que ampliando a gama dos sujeitos históricos o problema se dissolva.

As tentativas de Ladurie e de Ginzburg surgem como alternativas porque: o primeiro investiga comunidade de camponeses e, o segundo, certo sujeito, um indivíduo que permite a ele recuar a história até o século XVI. Contudo, Sharpe retoma o hino das lamentações. Infelizmente, escreve ele, os pesquisadores que tendem à micro história podem obscurecer a totalidade, restringindo-se ao local, fragmentando, estilhaçando, caindo naquilo que se chamou de história em migalhas. A história oral seria tentativa inútil porque o pesquisador que adota este procedimento "[...] tem problemas óbvios ao tratar com pessoas que morreram antes de serem gravadas ou cuja memória foi perdida por seus sucessores e o tipo de testemunho direto que pode obter é negado aos historiadores dos períodos mais antigos" (BURKE, 1992, p. 49).

A lamúria estende-se, igualmente, para todas as tentativas de pesquisa que se aproximam, de uma forma ou de outra, das metodologias antropológicas, principalmente, da perspectiva utilizada por Clifford Geertz; e do lamento, a cantiga evolui para a apresentação dos perigos e a listagem

das ameaças: “[...] permanece o perigo de se cair em algo como a fragmentação do conhecimento histórico e a despolitização da história”; risco ameaçador principalmente para a história social, (européia) de cair no “[...] antiquarismo de esquerda” e de tender para a “reunião e publicação de coisas sem importância da vida da classe trabalhadora”.

Lamúrias autênticas? Temores reais? Na Europa, que tenta reencontrar as origens, certamente, tais sentimentos devem fazer sentido. Para nós, que não precisamos regressar tão longe na linha do tempo, a ‘lei’ da ‘escassez proporcional à distância temporal’ não será ameaça muito séria. Do mesmo modo, a tese de que não podemos entrevistar sujeitos que morreram há vários séculos não deverá causar compunção, porque não precisamos atribuir tanta importância à origem. A despolitização da história resolve-se pela escrita da história dos marginalizados. E por fim, a perspectiva hermenêutica nos ensina que a fragmentação das totalidades e a construção de outros conjuntos de sentidos são procedimentos históricos, assim como as histórias contadas por este transeuntes da fronteira, recolhidas em textos escritos e depoimentos coletados em Porto Mendes, na fronteira entre o Brasil e o Paraguai.

Dizem que, perto dali e em outros tempos, os guarani concordaram em viver com os jesuítas nas reduções e foram atacados pelos bandeirantes. Conforme a narrativa historiográfica, os de *Ciudad Real Del Guayrá* retiraram-se pela margem do rio rumo ao Paraguai e segundo narrativas menos oficiais, passaram nas imediações deste mesmo lugar em que os transeuntes foram entrevistados. Sabemos que os nativos viveram ali, no século XVII; que seus descendentes residem, atualmente, em reservas tais como a de Santa Rosa do Ocoy, e que a região da fronteira foi o cenário de muitas andanças.

Podemos imaginar soldados brasileiros e paraguaios, uruguaios e portenhos fazendo incursões por estas bandas durante a guerra do final do século XIX. A chamada Guerra do Paraguai é um fragmento de memória recorrente quando provocamos estes moradores da fronteira a falar sobre suas vidas. Parece haver algo insólito na reminiscência do conflito porque sempre retorna ele num cenário de tantos enredos possíveis.

Porto Mendes serviu como escoadouro da erva mate, produto explorado pela Companhia Mate Laranjeira, fundada por Thomas Laranjeira, que obteve a concessão do governo brasileiro para explorar este recurso natural, antigamente abundante na região. Era o mês de dezembro de 1882, a guerra havia terminado recentemente. O mate, exportado para a Argentina livre de taxas e impostos, cedo representaria uma evasão de divisas para os governantes brasileiros.

A evasão do que quer que fosse não se restringia ao Porto Mendes porque o rio Paraná era navegável nesta parte e, naturalmente, existiam muitos outros ancoradouros. Ao sul, Porto Britânia, pertencente à *Compañia de Maderas del Alto Paraná*. As terras foram concedidas em pagamento de dívidas ao governo britânico, em 1907, e os empresários ingleses que assumiram o negócio dedicaram-se à exploração de madeiras nativas, erva mate, frutas e plantas aromáticas. Os maiores compradores desses produtos eram argentinos e uruguaios.

Esta forma de exploração regional chamada *obraje*, teria sido iniciada pelo engenheiro portenho Júlio Thomas Allica, em 1904. Este sujeito, considerado em alguns livros didáticos como ‘pequeno imperador do Oeste’<sup>9</sup> adquiriu terras, também, ao sul de Porto Mendes e chamou o seu ancoradouro de Artaza. Também explorava e exportava erva mate.

A *obraje* de Allica foi um exemplo de um vasto sistema econômico que entrou em decadência na década de 1930. Em 1932, o então presidente do Brasil, Getúlio Vargas, baixou um decreto proibindo a utilização de mão-de-obra estrangeira em regiões fronteiriças e a *Compañia de Maderas Del Alto Paraná* entrou em declínio. A ‘Mate Laranjeira’ faliu durante a Segunda Guerra Mundial. Uma década inteira se passou e a região de Porto Mendes começou a ser novamente ocupada por colonos vindos do sul do Brasil, trazidos por empresários colonizadores que adquiriram a antiga Fazenda Britânia.

Os moradores da fronteira sempre se referem à época das *obrages*; recorrem, por exemplo, à memória de Allica e seu ‘grande-pequeno’ império, pois império e fronteiras são palavras intimamente ligadas e fazem parte de uma antiga tradição<sup>10</sup> bem presente, relembrada e acionada por meio de conversas e textos como é o caso, por exemplo, do livro didático intitulado *História e atualidades*. Neste texto, que circula pelas escolas, os sentidos do império e da fronteira ocorrem dentro da tradição ocidental, conhecimento transmitido de uma geração a outra, mesmo que Dom Thomas tenha morrido há várias décadas.

Nós ocidentais temos imaginado a fronteira como uma linha, desde tempos muito remotos; trata-se de algo assim como um risco traçado no chão com um graveto ou talvez nos lembre uma das linhas longitudinais do pano tecido, especialmente quando enfocamos pessoas transitando de um país ao outro. Nossa linguagem ajunta-se ao vai e vem dos corpos em trânsito, emaranhando ainda mais a tessitura, porque a vida de alguns habitantes da região fronteiriça parece imitar os movimentos de uma lançadeira na máquina de tecer.

Ivete é uma destas pessoas. Sua vida perpassa constantemente a linha de limites entre o Brasil e o Paraguai. Sua narrativa instiga a imaginação porque parece uma tentativa de representar certa identidade que, podemos dizer, foge aos parâmetros discursivos do Estado Moderno. Inicia assim: “*eu sou de família paraguaia, ‘né?’*”.

O tom do enunciado é quase interrogativo como que organizando a exposição sobre a causa desta ‘leve incerteza’:

[...] porque meu pai é paraguaio e minha mãe é Argentina[...] e já eu sou brasileira porque nós nascemos no Brasil, NE? [...] mas assim, nossa terra de origem é o Paraguai [...] é que meus pais se conheceram aqui [...] a guerra do Paraguai [...] então a minha avó, naquela época, ela fugiu do Paraguai com meu pai; ele tinha uns quatro anos [...] e meu avô ficou na guerra e morreu na guerra e minha avó conheceu um brasileiro em Cascavel e se casou com este brasileiro, né?.

Trama de idas e vindas, de personagens e nações, e de fugas e guerras. Sua mãe é portenha, ao passo que o pai e a família migraram do Paraguai. A avó casou-se com um brasileiro e ela considera-se brasileira, mas de origem paraguaia. No emaranhado, a nacionalidade materna foi excluída, o que pode indicar certa dominância do patriarcalismo ou, ainda, que a identificação da origem familiar vincula-se a uma linhagem mais antiga: a avó paterna, refugiada de uma guerra para iniciar outra família no Brasil. Seu pai viveu no Brasil desde os quatro anos de idade, “*mais ou menos*”. Ele teria muito pouco da ‘identidade de origem’ para transmitir aos filhos, ainda menos desposando uma portenha, como foi o caso.

O avô paterno ficou no Paraguai e morreu “*na guerra*”, mas o que importa mesmo é que a esposa iniciou outra família, no lado brasileiro, na cidade de Cascavel, a cerca de duzentos quilômetros da linha fronteira.

A fundação de uma nova família, porém, não significou a fixação de uma residência. Depois do nascimento de Ivete, a família mudou-se para a cidade de Medianeira, onde permaneceu por cerca de dezoito anos; mudaram para Foz do Iguaçu, ambas na região Oeste do Paraná. Dois anos depois, Ivete cruzava a fronteira, assim como os nativos da etnia guarani de *Ciudad Real*. Foi morar com a irmã, na localidade chamada Gleba Seis, no Paraguai. Ali conheceu Áureo; casaram-se e permaneceram no local por seis anos. Em seguida, foram morar na fazenda Bertucci, também no Paraguai. Por fim, ela mudou-se com os filhos para Porto Mendes, no lado brasileiro da fronteira, e ali encontra-se há mais de oito anos. Áureo é tratorista e trabalha ainda na fazenda Bertucci.

A história de Ivete pode ser relacionada a narrativas muito mais antigas não somente devido a uma característica itinerante, que lembra os tempos em que os indígenas atravessavam o Rio Paraná sem prestar contas às aduaneiras. Pode ser ligada, também, a uma espécie de cosmopolitismo filosófico derivado do estoicismo grego do século três a.C., que se afirma estar nas raízes dos impérios ocidentais. A investigação sobre as origens deste relacionamento com a linha de limites não importa, mas podemos vincular tal comportamento ‘andarilho’ com antigas narrativas recolhidas por Curt Nimuendaju Hunkel.<sup>11</sup> Conforme a história, quando Ñanderuvuçu,<sup>12</sup> o ser que se descobriu sozinho no mundo, recebeu a notícia de que sua mulher estava grávida de outro,

[...] pegou os colares de peito, o maracá é também a cruz de madeira; o diadema de penas ele pôs sobre sua cabeça. Ele saiu, rodeou (a casa), foi (embora). Ele chegou à trilha do Jaguar Eterno, plantou a cruz de madeira, desviou atrás de si (a mulher da sua pista). (UNKEL, 1987)

Para Hunkel, a atitude do pai primeiro é a mais característica do verdadeiro guarani: se o lugar ou a situação lhe desagradar, este indígena recolhe os seus poucos pertences e muda-se para outro ambiente. Comportamento que ilustra, em certo sentido, a visão guaranítica de território, expressa por meio do conceito de *tekoá*<sup>13</sup>. O espaço assim definido não tem muito a ver com a definição territorial do Estado Moderno, em que as linhas de fronteira delimitam o espaço onde se vive. Difere, também, do conceito grego de *oikos* que se relaciona com a casa, o lugar em que o *kúrios*, isto é, o proprietário exerce seu poder sobre os demais membros da família. O *tekoá* é mais amplo do que uma casa e menos do que um Estado. Trata-se de um lugar onde se vive com tranqüilidade e em harmonia com a natureza e com as outras pessoas. Unem-se, desta forma, o aspecto político e o ecológico.

Não seria descabido afirmar que a família de Ivete, de origem paraguaia, norteia-se pelo princípio do *tekoá*, embora esta mulher negue que saiba falar a língua guarani. Diz inclusive não entender uma palavra sequer deste que é um dos idiomas oficiais do Paraguai. Fala, entretanto, com naturalidade e fluência sobre uma vida itinerante, a sua.

O marido está empregado no território paraguaio. “[...] Sim, ele trabalha lá, né, porque o sustento nosso vem de lá; porque aqui serviço para ele mesmo não arranja tão fácil [...] mas o motivo que eu vim morar aqui em Porto Mendes foi colocar meus ‘piás’ a estudar”.<sup>14</sup> Podemos interpretar

o depoimento de Ivete, como temos feito até então, vinculando-o ao conceito de *tekoá*, mas também seria legítimo dizer que há uma lógica de mercado regendo as idas e vindas destes transeuntes. A interpretação economicista seria coerente, mas representaria uma lamentável maneira de reduzir a questão. Se esta família fosse racionalmente governada pelo aspecto econômico não poderíamos explicar a opção pela criação de três filhos, uma vez que no lado brasileiro “*não há serviço para homem*”; no lado paraguaio as oportunidades de emprego são igualmente escassas porque, do contrário, não se justificaria a transposição dos filhos, a fim de que possam freqüentar a escola.<sup>15</sup> O economicista argumentará que no sistema capitalista não são as pessoas que decidem estas coisas e sim o próprio jogo econômico. Nosso objetivo aqui, entretanto, vai muito além destas costumbres demonstrações do poderio inerente ao capital.

Evidentemente, a busca de novas oportunidades pode ser considerada como um fator de liquidação da fronteira ou mesmo de seu recrudescimento, como é o caso do muro erguido entre o México e os Estados Unidos da América, entre a Palestina e Israel e assim por diante. A linha de limites entre países, todavia, não é dada pelos deuses; trata-se igualmente de um fenômeno mais complexo do que uma emanção direta dos poderes políticos e econômicos centralizados. É algo mais do que uma invenção das elites governantes ou um artefato destituído de significados aos olhares dos governados. Se a fronteira não estivesse vinculada aos sentidos do mundo não poderia ser compreendida nem considerada como legítima, aceitável ou existente. Em outras palavras, compreendemos as linhas de limites entre países porque alguém, algum dia, nos explicou, nos ensinou e deu testemunho sobre a existência dos países e dos seus contornos. Nos primórdios da humanidade não era assim; não nascemos conscientes da existência de tais demarcações. Trata-se, portanto, de um saber que tem uma historicidade, que foi sendo construído e transmitido de uma geração para outra. O conjunto de significado da fronteira antecede à nossa compreensão, mas não é único e nem uniforme.

O horizonte de significados anteriores a nós oferece as possibilidades de que a fronteira se dê a conhecer e torne-se compreensível, aceitável e legítima de acordo com cada tradição. Trata-se, por assim dizer, de uma adjacência de sentidos ativada todas as vezes que nos referimos a este tema e sempre que um narrador qualquer expresse a sua vivência, relacionando-a com a linha de limites.

No depoimento da mulher que se considera de origem paraguaia entrecruzaram-se, portanto, alguns elementos fundamentais para a

efetuação da compreensão: as minhas pré-compreensões, as dela e a história narrada.

A ‘paraguaia de origem’, agora estabelecida em Porto Mendes, afirma que,

[...] no começo tinha vontade de voltar lá de novo para a fazenda, pro Paraguai, porque lá eu tinha uns vizinhos todos conhecidos, e aqui eu tinha que fazer novas amizades, começar tudo de novo; então agora já acho igual. Ficar aqui como ficar lá na fazenda é a mesma coisa [...] pra mim não tem diferença nenhuma.<sup>16</sup>

O pronunciamento de Ivete sobre o espaço fronteiro obriga-me a perceber que pertencço à tradição acadêmica e logicista porque me escapa à lógica da linguagem o enunciado de que lá e aqui são a mesma coisa. Desconheço a existência de algum tratado lingüístico demonstrando a equivalência entre estes termos e imagino que uma tese deste tipo conduziria seu defensor a um embaraço insolúvel. Na tradição lógica e científica o advérbio de lugar ‘aqui’ significa neste lugar ao passo que ‘lá’ quer dizer naquele, ou seja, em outro. Como pode ser que este e outro sejam a mesma coisa? Se idênticos é porque não há diferença entre eles; posso separá-los, então, não há igualdade. A narradora, porém, afirma: [...] Pra mim não há diferença nenhuma [...]”, mas, ao mesmo tempo, demarca, sistematicamente, os lugares aos quais se refere: lá, o Paraguai; aqui, o Brasil.

Imaginemos que a narradora tivesse enunciado a sua opinião da seguinte forma: aqui é igual aqui. A expressão seria lógica porque eliminaria o contraste; porém, soaria como um pronunciamento descabido e de difícil compreensão quanto ao propósito. No mínimo, estranharíamos; talvez protestássemos e solicitássemos explicações. Seria um direito nosso porque, fora do campo de uma presumível metafísica geográfica, ninguém perde tempo falando de uma coisa tão evidente. Além disso, ninguém poderia saber que a expressão referia-se aos dois países.

A discussão sobre a equivalência entre o lá e o aqui, contudo, pode ser considerada como um detalhe sem importância numa narrativa. Pode-se afirmar que se trate de uso da linguagem comum nas conversas e no mundo da comunicação cotidiana, mas há um pormenor digno de nota e averiguação que é o seguinte: dizer que aqui é igual aqui causa estranhamento ao passo que igualar aqui e lá é natural. Completamente fora de lógica, mas aceitável, corriqueiro, compreensível e desprezível. Por quê? Porque a tradição do Estado Moderno nos informa que cada

país tem uma identidade própria e é demarcado por fronteiras e que nas épocas de paz entre as nações pode ser bom viver em qualquer uma delas. Além disso, corrobora a tese de que o fato dos sujeitos transitarem pelas fronteiras não dilui, necessariamente, as identidades nacionais. Assim, o dito de que lá é igual aqui assegura as diferenças enquanto testemunha a igualdade. Torna-se, portanto, evidente que a linguagem constrói a fronteira mesmo quando formatamos o discurso numa perspectiva cosmopolita.

A narradora testemunha que não há diferença entre os lugares e apresenta-os de forma distinta não por uma deficiência lógica no uso da linguagem ou do cérebro, mas porque na tradição ocidental é assim que o enunciado foi construído e é assim que é compreendido. Tal expressão segue algumas regras, entre elas, a de que o diferente só tem sentido na oposição ao igual. Além disso, a narradora deve localizar o interlocutor, tanto geograficamente quanto no aspecto do entendimento da coisa. Em outras palavras, o sentido da sua fala pode ser o seguinte: aquilo que para as outras pessoas e inclusive você que me entrevista é diferente, é igual para mim. Ou então, para mim querem fazer acreditar que existem diferenças entre Brasil e Paraguai, mas não vejo tais contrastes.

Os discursos sobre as diferenças e as semelhanças entre as nações fazem sentido mesmo fora do contexto em que estas entidades políticas passaram a ser identificadas, porque a noção de identidade das coisas deve ser quase tão antiga quanto o é a própria linguagem humana. Aplicá-la politicamente tem sido uma prática comum, que nos foi transmitida e tornou-se parte das falas cotidianas emitidas pelos sujeitos que se ocupam da fronteira e que transitam por ela, seja por meio do deslocamento dos corpos, seja por meio de enunciados<sup>17</sup> e narrativas. Tais enunciados são do tipo: “aqui é melhor que lá”, ou então, “lá é melhor que aqui”, ou ainda, “não há diferenças, é tudo igual”.

A proclamação especificamente política de que seria melhor não haver diferenças entre os povos, segundo o estudo de Cyril Bailey, é um legado de Roma, herdado dos povos orientais. Conforme Bailey (1982, p. 61), “[...] foi no oriente que os homens aprenderam a acreditar em uma sociedade universal única e no governo desta sociedade por um rei que era como um deus entre os homens”. Seguindo tal raciocínio, podemos dizer que a questão da universalidade, ou seja, o sentido do cosmopolitismo integra o conjunto pré-compreensivo<sup>18</sup> a partir do qual compreendemos o enunciado de que Brasil e Paraguai são a mesma coisa. Uma expressão ilógica, mas aceita por nós que pertencemos a esta tradição.

Bailey assegura que o cosmopolitismo vincula-se ao imperialismo e, em certo sentido, trata-se de uma noção grega e de uma prática romana. A primeira tentativa de praticar uma política imperial coube, conforme Bailey, ao grego Alexandre. Evidentemente, existiram impérios anteriores, mas Alexandre rejeitou a doutrina política de Aristóteles baseada no princípio de que os governantes deveriam “[...] distinguir entre gregos e bárbaros [...] tratando os primeiros como iguais e os outros como um déspota” (BAILEY, 1982, p. 63). Um século mais tarde, Erastóstenes declarou a unidade da humanidade, criticando a prática tradicional de estabelecer distinções entre os gregos e os bárbaros. Dizia que “[...] era melhor dividir os homens simplesmente em bons e maus” (BAILEY, 1982, p. 63).

O conselho de Erastóstenes, ainda segundo Bailey, tornou-se a tese básica dos vários impérios que se formaram no Ocidente. Vale lembrar que o Brasil já foi um deles e que se considera, também, a *obrage* de Júlio Thomas Allica como o império do Oeste dos tempos passados. Não seria legítimo, porém, concluir que os imperadores do Brasil e os transeuntes da fronteira seguem o conselho do velho sábio grego, mesmo quando percebemos que as narrativas dos transeuntes da fronteira são atravessadas por classificações do tipo: cidadão bom, cidadão mau, país mau, país bom.

Conforme outra transeunte e narradora de fronteira, chamada Maria de Lurdes, nascida no Município de Palotina (PR), que se mudou para o Estado de Mato Grosso e depois para o Paraguai, onde viveu por sete anos: “[...] lá pra nós o futuro é melhor do que aqui [...]”.<sup>19</sup> Maria estabeleceu-se em Porto Mendes, segundo afirma, para que a filha pudesse estudar o que não deixa de ser intrigante porque, de um modo geral, a escolarização das crianças é vinculada ao sentido do futuro. Pode-se dizer então que, neste caso, as perspectivas de um futuro melhor estão relacionadas aos adultos, mas não aos jovens.

As classificações, no entanto, não param por aí. Maria garante que em relação à segurança, “[...] nessas partes, aqui está melhor que lá”.<sup>20</sup> Evidentemente, seria uma construção contraditória ou mesmo dificilmente justificável se a narradora afirmasse ter ido estabelecer-se num lugar pior que antes, especialmente porque parte da família ainda permanece no Paraguai. Segurança sem perspectiva de futuro; vislumbres de uma vida melhor na insegurança. Há certo toque de desconforto nesta história, que parece quase uma seqüência de tantas outras.

Sônia Jandira, nascida em Três Barras, também no Paraná, conta sua história no mesmo registro ambíguo entre a diferença e a semelhança, afirmando que

[...] a fronteira, ela existe, mas para mim ela não existe porque eu sou bem tratada aqui como sou bem tratada lá[...] não tem diferença, para mim[...] a única dificuldade que é, que separa um pouco, que a gente entende, que aqui é Brasil e lá Paraguai[...] a gente morando lá, a gente tem uma vida[...] Pra pessoas pobres, aqui não é fácil de você sobreviver. Ou você tem alguma coisa, ou você é peão sempre.<sup>21</sup>

O lado Paraguaio da fronteira é apresentado como lugar de oportunidades e de mudanças na condição social, ao passo que o Brasil significa uma situação de imobilidade. Pode-se dizer, então, que as diferenças são consideráveis porque “a gente morando lá tem uma vida” ao passo que aqui “não é fácil sobreviver [...]”. O espaço da sobrevivência caracteriza-se como um lugar trágico uma vez que sobreviver é continuar vivo depois de alguém ter morrido, depois da perda, ruína de alguém ou de alguma coisa. De fato, a história de Sônia tem aspecto trágico porque seu pai foi obrigado a vender suas terras para fazer tratamento de saúde e, então, a família mudou-se para o Paraguai. Ela morava com os pais, que adquiriram terras no país vizinho. Com dezessete anos casou-se e aos dezoito já tinha o primeiro filho. Sônia reprisa várias vezes a história da venda das terras aqui no Brasil:

[...] meu pai ficou doente e a gente precisou vender a terra. Uma parte do valor foi usada no tratamento dele; o que sobrou [...] é como eu falo pra você, que não tem como você comprar. Você não vai sobreviver com uma família em cima de um alqueire de terra [...] então, lá, o valor de um alqueire aqui é de quatro, mas a produção valorizou; nós temos luz elétrica; o conforto é o mesmo que tem aqui a gente tem celular, tem telefone [...] é a mesma coisa [...] a única dificuldade é o estudo das crianças [...].<sup>22</sup>

Há um lado trágico, mas o final parece venturoso, enquanto os temas da semelhança e da igualdade entre os dois lados retornam como se fossem estribilhos de uma mesma canção. Os pontos antagônicos são demarcados, a cada novo lance, como que arrastados pelo retorno temático. Lá temos uma vida; aqui sobrevivemos, embora seja tudo a mesma coisa. Tudo é ao mesmo tempo igual e diferente.

A narrativa dos sujeitos que transitam pela fronteira apresenta-se como desafio a qualquer formatação aos esquemas lógicos, marca que nos conduziria a imaginar a algo não expresso nestas histórias de vida, uma mensagem subliminar a ser decifrada em tantas biografias repetidas, como é o caso seguinte.

Cleonice Aparecida nasceu no município de Altônia, situado no noroeste paranaense. Afirmar que alguns primos de seu marido moravam no Paraguai e então a família resolveu mudar-se para lá. Naquela época viviam no município de Tupãssi-PR

[...] um lugar muito bom para morar, mas a perspectiva de vida pra gente melhorar assim, não tinha né. Ai foi onde a gente decidiu primeiro vender ali e comprar lá. No começo foi aquela coisa assim [...] chegava lá, outro país, outra língua, gente diferente; passava pela guarita [...] aqueles policiais a gente tinha medo, foi bem difícil nos primeiros tempos [...] a gente foi se acostumando como se hoje fosse assim [...] a gente morar no Brasil.<sup>23</sup>

A narradora aponta as diferenças políticas, porque se trata de outro país; as diferenças de comunicação, uma vez que se falam outras línguas (o espanhol e o guarani); as diferenças de população, porque, evidentemente, encontra-se com pessoas diferentes. Tantas dessemelhanças, todavia, estão vinculadas aos começos, porque, passado algum tempo, “[...] a gente foi se acostumando”.

A narradora vincula a fronteira à temporalidade, idéia curiosa e complexa para nós que estamos acostumados a associá-la ao espaço. Podemos dizer que no enunciado de Cleonice ocorre uma fusão daquilo que os racionalistas haviam separado cuidadosamente e chamado de categorias do conhecimento: tempo, espaço e outras. Junção que repercute imediatamente no campo das ciências e dos campos do saber, porque a perspectiva geográfica funde-se à histórica. Descobrimos, assim, uma temporalidade na linha dos limites experimentada pelos sujeitos que transitam pela fronteira. A mulher que se acostumou no outro país afirma: “[...] Eu me sinto lá como eu me sinto aqui; é a mesma coisa [...] em matéria de convivência, é muito bom morar lá”.<sup>24</sup> O mote da *equivalência* retorna convertido em tempo e sentimento.

Sentir-se é sinônimo de perceber-se e ‘sentir-se bem’ significa experimentar uma sensação de conforto e prazer que, neste caso, pode ser o vislumbre de uma perspectiva de vida, coisa inexistente no lado brasileiro, segundo a narradora. O termo perspectiva, efetivamente, pode ser entendido como o designativo da arte de figurar as distâncias e as proporções que existem entre os objetos vistos à distância, no desenho ou na pintura. Se substituirmos o desenho e a pintura pelo sonho, os objetos vistos à distância serão as vidas e os projetos dos transeuntes. Seria bem mais simples, mas também muito mais chocante substituir perspectiva por esperança.

Aqui não haveria esperança de vida melhor e mesmo assim, apesar dos pesares, a narradora continua morando no Brasil, no distrito de Porto Mendes. Ela justifica tal situação argumentando que é “[...] para as crianças poderem estudar” e não por algum remorso uma vez que “[...] hoje se pode dizer assim que a gente não se arrependeu de ter ido [...] e quando a gente esta lá, a gente nem se lembra que é Paraguai. Eu acho assim que a gente não pretende se mudar daqui, vender no Paraguai e coisa assim [...] a gente nunca pensou em morar lá não [...]”<sup>25</sup>

É tudo igual, sinto-me bem, nem sinto a diferença, mas lá não quero morar. Podemos, então, nos perguntar a causa da rejeição. Morar é viver, é permanecer e pertencer a um determinado lugar, o que nos conduz a expressar coisas do tipo: moro no que é meu. Expressamos igualmente que somos de tal lugar, indicando a origem, o local de onde nos originamos. Desta forma, as relações de posse e pertença ao lugar no qual se vive podem ser consideradas como indissociáveis porque, mesmo quando as pessoas não habitam no que lhes pertence, sempre se referem ao lugar em que residem ou viveram.

O lugar da moradia indica a pertença e a identidade. No sentido lógico, o pertencimento pode relacionar-se ao futuro ao passo que a identificação somente faz sentido na inclusão do presente ou do passado. Não haveria sentido algum se eu dissesse que sou paraguaio porque pretendo morar lá; e é nestes termos, também, que a fronteira apresenta-se no aspecto temporal. O sítio de habitação vincula-se à identidade do sujeito, ou seja, faz parte de sua história. Recusar-se a ir morar em um determinado lugar é rejeitá-lo, ou seja, negar-lhe a perspectiva e optar por uma identidade, mesmo denegando, resolutamente, as diferenças entre o “lá” e o “aqui”.

A identidade nacional pode ser considerada como uma criação do Estado Moderno ainda que o discurso sobre as diferenças e semelhanças entre os povos seja uma tradição muito mais antiga. A narrativa de Cleonice, porém, desafia esta lógica maior porque, segundo diz, aqui não havia perspectiva, então ela e seu esposo compraram terras no outro lado, o que lhes abriu novos horizontes; não pretendem mudar-se e fixar residência lá, embora não haja diferenças entre os dois lugares; logo, não se arrependem de ter adquirido terras no Paraguai.

Trata-se de um discurso estonteante uma vez que, no campo da visibilidade, o contraste entre o próximo e o distante se dá, exatamente, por meio de um fenômeno chamado perspectiva. Evidencia-se, porém, que nestas narrativas, a dimensão temporal apresenta-se como a mais relevante

no que diz respeito à vivência, o que atrai a perspectiva espacial, enfatizada na lógica do Estado Moderno, ao segundo plano.

O arremate seria um tanto automático: há uma tonalidade cosmopolita na narrativa desta transeunte. E se quiséssemos ser fiéis à tradição acadêmica, como fizemos em algumas passagens anteriores, buscaríamos na história do ocidente a origem deste fenômeno. A investigação nos conduziria, quase que fatalmente, aos pensadores políticos e, talvez, até a doutrina estoíca. O resultado sairia mais ou menos assim: escola de pensamento criada no século IV, tempo de imigração e intenso contato entre os povos do oriente e do ocidente, o estoicismo fundamentava-se na tese de que o igual e o diferente fazem parte da mesma substância. Conforme Bailey (1982, p. 68),

[...] na filosofia estoíca, o universo inteiro é concebido como uma unidade inteligível, permeada pela razão [...] Razão, Deus, Natureza eram todas sinônimos da essência inteligente e homogênea do universo [...] Uma sociedade universal [...] uma lei da natureza com a qual todos os seus membros devem viver em conformidade estes são os dois grandes princípios do estoicismo. Ele ensinou [...] que não devemos viver em cidades e demos, cada qual caracterizada por normas de justiça separadas, mas devemos considerar todos os homens como companheiros de demo e cidade; e deve haver uma única vida e ordem (cosmos) assim como um único rebanho se alimentando em um pasto comum (nomos).

O texto oferece explicação lógica e coerente e causaria a impressão de que os enunciados dos transeuntes movimentam-se no interior de uma antiga tradição, o discurso da igualdade humana.<sup>26</sup> Segundo Bailey (1982, p. 69), “[...] nele podemos ver o surgimento de um princípio ao qual os legisladores romanos deram curso universal, o de que diante da natureza, todos os homens são iguais”.

Estes narradores, todavia, nada falam sobre o direito natural, nem a respeito dos estoícos que consideram Deus, a Razão e a Natureza como partes da mesma coisa; diferentes mais iguais. É possível que o sentido da igualdade humana perante a Natureza nos foi transmitido pelo direito romano e que o da igualdade diante de Deus, transmitiu-se por meio do cristianismo. É bem conhecido o princípio eclesiológico adotado por Paulo de Tarso, para quem a Igreja Católica seria global, inexistindo nela distinção entre grego, judeu, bárbaro, cita, nem entre escravo e homem livre.

O aspecto cosmopolita das narrativas de fronteira, para mim e não necessariamente para estes narradores, desdobra-se da tradição grego-romana-cristã. Nesta forma de linguagem há um conjunto de termos dos quais podemos

destacar ‘cosmos’, que significa ‘lei de todos’ e, também, ‘pasto comum’, mas não será necessário declinar todas as palavras derivadas destes vocábulos, pois nem mesmo aparecem nas narrativas da fronteira entre o Brasil e o Paraguai. Tais palavras não emergem porque as histórias contadas por ele movimentam-se numa tradição paralela ao academicismo cientificista, extensão da língua grega ou latina. Estas histórias de fronteira e da beira do rio não derivam de uma pré-compreensão logicista e sim de uma transmissão de sentidos despojada do rigor lógico formal. Por razões desta ordem, alguns de seus enunciados nos parecem contraditórios e incompreensíveis, tais como este de que “lá e aqui são a mesma coisa”. Expressão complexa enunciada cotidianamente nas conversas de pessoas que não estão acostumadas ao contato com os discursos técnicos e sistemáticos da academia, com os saberes especializados da jurisprudência, da filosofia ou da lingüística. Para mim, Zenão da Fenícia,<sup>27</sup> que nunca falou português e viveu num mundo completamente diverso do que vivo, parece mais fácil de ser compreendido do que Ivete de Cascavel, Maria de Lourdes de Palotina, Sônia Jandira de Três Barras e Cleonice Aparecida de Altônia; ou serão elas do Paraguai, ou de Porto Mendes? Digamos que são transeuntes [...] mas seria ainda necessário recorrer ao fenício, aos gregos, aos romanos e aos europeus a fim de poder compreendê-las com propriedade?

Os conceitos de *cosmos* e *nomos*, mundo e pasto comuns, de fato, requintam o estudo e oferecem um sentido lógico aos enunciados de que “aqui e lá são a mesma coisa”. Nesta perspectiva, a expressão significa, por assim dizer, que a região de fronteira entre o Brasil e o Paraguai é um pasto, lugar de onde se tira o sustento, comum; representa o espaço sem restrições para este grupo de pessoas que se conhece como ‘brasiguaios’ e outros transeuntes da fronteira. Trata-se da linguagem do povo, que transita e que se vincula às tradições anteriores ao Estado Moderno.

Conclusões lógicas e amparadas cientificamente, todavia, não bastam, pois importa saber as conseqüências dos empréstimos teóricos que fazemos. Podemos e devemos ouvir os outros, mas testar e expor criticamente nossas próprias formas de compreensão; conforme a letra do canto sagrado dos guarani, ‘grande é aquele que se descobriu’, ou seja, que se expôs a si mesmo. A recorrência aos pensadores do primeiro mundo para compreender os fenômenos mais cotidianos, agora já se evidencia como uma tradição acadêmica e nada mais.

A conseqüência é a seguinte: mais interessante do que relacionar estas narrativas aos pensadores e teóricos academicamente consagrados é estabelecer ligações com as histórias dos antigos habitantes da região, como, por exemplo, os guarani. Afinal de contas, os transeuntes não utilizam palavras fenícias,

gregas, romanas ou de outras línguas mediterrâneas e sim termos guaranis tais como *Paraná*, *Paraguai*, *Tupãssi* e outros tantos. Minha tradição me impele a não percebê-los e a ignorá-los, na medida em que recorro aos outros.

Referi-me, antes e muito vagamente, ao conceito guaranítico de *tekoá*, termo que pode ser vinculado às andanças dos transeuntes e que se evidencia numa das narrativas recolhidas por Nimuendaju entre os *apopokuva*.<sup>28</sup> Segundo esta história,

[...] o primeiro ser falou para Guyraypoty que a terra ia ser destruída. O povo dançou por três anos e ouviu o barulho da destruição, da terra que desabava para o oeste. Então eles caminharam para o leste e fizeram uma roça. O ano passou e eles ouviram o barulho novamente e caminharam, mas não fizeram outras plantações porque Guyraypoty fazia a comida aparecer e eles continuaram a caminhando até chegarem na terra que ia sobrar. Ali construíram uma casa. Quando vieram as grandes águas a casa foi encoberta, mas flutuou e eles chegaram à porta do céu. (UNKEL, 1987, p. 155-156)

As narrativas guaranis fundamentam-se numa visão cíclica de história, ou pode-se dizer que terra e história são a mesma coisa na visão guarani. Partem do princípio de que a terra foi destruída pela quarta vez e que estamos vivendo o quinto ciclo. A narrativa sobre *Guyraypoty*, diferentemente da historiografia ocidental, não apresenta datações para os acontecimentos, uma vez que importa saber apenas tratar-se de um episódio ocorrido há muito tempo. A jornada percorrida pelo povo, de oeste para leste, muitas vezes interpretada como a busca da ‘Terra sem males’, tem um enredo também cíclico, isto é dividido em paradas e retomadas da marcha. O motivo alegado para o reinício da peregrinação era sempre o mesmo: o ruído da terra ‘adoecendo’, desabando e arruinando-se. Argumento poderoso, e também apresentado nas histórias recolhidas dos transeuntes da fronteira: “aqui não havia perspectiva de um futuro melhor; aqui a gente apenas sobrevivia”.

*Guyraypoty* é, evidentemente, uma narrativa de migrações e andanças que ameaça finalizar na construção de uma casa, isto é, no estabelecimento de uma residência; então, quando tudo parecia resolvido, a água leva a habitação à porta do céu. Tal arrebato, porém, não representa o fim da história porque a terra começará outro ciclo. Novas paradas, novas caminhadas estão por vir. Os narradores da história de *Guyraypoty* e de seus filhos não viveram no tempo daqueles acontecimentos, mas revivem a saga do povo ancestral, seja a aldeia antepassada real ou imaginária, composta de pessoas que viveram no passado ou de criaturas sobrenaturais, não importa.

Nós ocidentais<sup>29</sup> comumente temos imaginado que as histórias narradas atualmente, tais como estas de transeuntes de fronteira não têm relação com as narrativas indígenas. Tem sido muito mais fácil estabelecer equivalências entre o mundo dos sentidos grego-latino-cristão e as narrativas populares porque a língua portuguesa deriva do latim e, portanto, seria mais plausível concluir que os conteúdos seriam transmitidos por este meio. Usamos, porém, muitas palavras na língua guarani. Além disso, a linguagem é o lugar em que as coisas se dão à compreensão e não se resume ao código por meio do qual são expressas as coisas. Se fosse apenas código não seria possível nenhuma tradução de uma língua para outra; mas, ao contrário, o sentido dos códigos falados e escritos pode ser convertido sem grandes perdas de sentidos. Desta forma, sabemos que o enunciado *ojioi arupi* na língua guarani significa, na língua portuguesa, ‘eles andaram’ e isto ocorre não somente porque conhecemos as línguas e os códigos, mas porque os termos “eles” e “andaram” fazem sentido para nós. Isto significa que mesmo não havendo uma relação de filiação entre a língua portuguesa e o idioma guarani há um mundo de sentidos comuns que pode ser relacionado às narrativas de fronteira. São histórias de povos que se deslocam e para os quais o sentido de Estado Moderno, de um mundo fragmentado pelas linhas de fronteira, pode não ter sentido algum, ou então, ser remetido a outros tipos de lugares e identidades.

Quando os narradores afirmam e asseguram existir diferenças, mas que para eles é “tudo a mesma coisa” indicam também as dessemelhanças ditas, vistas e impostas por outros. A mulher que falava naquele lugar em que os guaranis das missões provavelmente passaram em fuga, assim o expressa: “[...] Muitas vezes fui maltratada aqui. Eu até digo que isso seja racismo, por ser brasiguai; como se isso fosse uma doença contagiosa. Comprei muita bronca por causa disso [...] brasiguai, se é, come mandioca, são mal vestidos [...] não usam perfume. Este tipo de coisa que chateia a gente”<sup>30</sup>.

Esta parte da narrativa parece esclarecer muito o sentido das histórias fronteiriças recolhidas. A linguagem, no entanto, pode ser comparada a uma rede que prende o falante, obrigando-o a dizer certas coisas, que diria de outro modo, se pudesse. Para além da xenofobia, os narradores, e o meu próprio texto, utilizam os termos aqui e lá, Paraguai e Brasil, estabelecendo primeiro as diferenças. Como vimos, se assim não fizessemos não poderíamos ser compreendidos pelos interlocutores, leitores ou ouvintes. Não se pode falar de alguma coisa sem de algum modo referir-se a ela.

Podemos então concluir que a linguagem impõe a fronteira da semelhança e da diferença nas narrativas populares ou nos escritos sobre o

tema e isto ocorre para que possa haver compreensão. Tal virtualidade lingüística, porém, não é uma carência das narrativas ou dos textos, e sim, a plenitude da compreensão que temos do mundo, forçada por aquilo que os hermeneutas têm nomeado de pré-estrutura da compreensão.

Os apococuva narraram milhares de vezes (imagino) a história de suas andanças e estadias por esta região. Era uma história compreensível tal como é ainda hoje. Nas análises que fizemos de suas falas transformadas em textos não encontraremos palavras como 'fronteira', 'Paraguai', 'Brasil'e nem mesmo a expressão "lá e aqui é a mesma coisa". Os historiadores contextualistas podem tapear este fenômeno, afirmando que naquele tempo não existiam fronteiras, nem Brasil e nem Paraguai e, por isso, tais entidades não poderiam figurar nas histórias. Lógico; mas esta tese cai por terra diante das narrativas dos brasiguaios e outros transeunte da fronteira, porque mesmo admitindo-se que o Brasil, o Paraguai e a fronteira sejam entidades reais, continuam afirmando não haver diferença alguma.

As narrativas de fronteiras são objetos complexos que, por vezes, escapam à rede da lógica formal. Bem ouvidas, mostram-se como fenômenos atípicos, ou seja, que não se enquadram em certas tipologias bem conhecidas, evidenciando as debilidades do cientificismo. A ciência, porém, serve para que nos compreendamos, e neste caso, no mundo da linguagem fronteira. Até aqui, ficou evidente que pertencemos à tradição do Estado Moderno, que sou mais greco-latino que nativo, que os transeuntes podem mover-se nas antigas tradições dos povos andantes, porta de entrada para uma forma de pensar a história a partir dos ameríndios e tantos transeuntes.

#### NARRATIVES AND CULTURES OF BORDERS IN SOUTH AMERICA

**ABSTRACT:** The aim of this text is to reflect about the question of the cosmopolitan aspect of the narratives of crossers-over in the border between Brazil and Paraguay, pointing out that the affirmation "is the same thing here and there", present in many of these inhabitants' statements, means that this region between the two countries represents a space without restrictions for one group of crossers-over. It refers to the language of the people who transit and relate with the traditions before the Modern State. In this direction, the recurrence to the thinkers of the first world to understand the daily phenomena is evidenced as an academic tradition and nothing else. More interesting would be to establish links with the histories of the old inhabitants of the region, because their speeches are permeated by ancestral words and narratives.

**KEY WORDS:** border, hermeneutics, narrative.

José Adilçon Campigotto. Narrativas e cultura de fronteiras na América do Sul

## NOTAS

- 1 Na perspectiva da hermenêutica gadameriana, mais do que entender e explicar o mundo, o pesquisador deve expor o seu horizonte de compreensão no próprio fazer investigativo, evidenciando as raízes dos sentidos produzidos pois é na produção de significados que o mundo vem a ser.
- 2 Os historiadores da escola metódica utilizavam-se do método psicológico para a interpretação dos documentos. Por este procedimento, o sentido correto de um texto aparece quando descobrimos o que se passava na mente de um autor no momento em que escrevia.
- 3 O procedimento básico utilizado pelos historiadores metódicos.
- 4 O recurso à intencionalidade dos sujeitos sempre foi uma prova fraca porque as intenções só podem ser deduzidas, a não ser que os objetivos do autor estejam expressos nos documentos, o que é bastante raro. Mesmo assim, pode-se argumentar que o produtor do documento pode alegar certa intenção que não é a verdadeira.
- 5 A América.
- 6 O personagem chamado Smigol, da trilogia Senhor dos Anéis, parece encarnar a figura do sujeito coletivo uma vez que sendo o último sobrevivente de sua espécie refere-se a si mesmo, geralmente, na primeira pessoa do plural.
- 7 Cf. Foucault (1979, p. 32).
- 8 O estruturalismo nada é além de outra forma de estabelecimento do sentido do mundo em que uma estrutura qualquer constitui o todo e as conjunturas e fatos são as partes.
- 9 Na historiografia regional, Allica é tratado como imperador (Weirich, 2004. p. 25).
- 10 Tradição é aqui tomada como conhecimento transmitido.
- 11 Hunkel nomeou tais histórias como narrativas de origem.
- 12 O pai primeiro, no conjunto das “belas palavras”, isto é, das palavras que se referem ao além.
- 13 Note-se que, segundo estudiosos dos indígenas guaranis, o conceito de *tekoá* é relativamente novo.
- 14 História narrada em 02 de dezembro de 2003.
- 15 Segundo a narradora, na região do Paraguai em que seu marido trabalha existem escolas somente até a sexta série.
- 16 História narrada em 02/12/2003.
- 17 Tomado aqui no sentido de coisas ditas e ou escritas.
- 18 Tudo aquilo que é anterior a uma compreensão. Conforme a descoberta de Martin Heidegger a compreensão somente efetua-se porque há um conjunto de sentidos

anteriores aos enunciados.

- 19 Narrativa feita em 02 de dezembro de 2003.
- 20 Narrativa feita em 02 de dezembro de 2003.
- 21 Idem
- 22 Idem
- 23 História narrada em 02 de dezembro de 2003.
- 24 Idem.
- 25 História narrada em 02 de dezembro de 2003.
- 26 O discurso de que não deve haver diferenças entre os povos.
- 27 Fundador da escola estóica.
- 28 Ramo do povo guariani.
- 29 De nada adianta fazer a questão em voga: nós quem cara pálida? Esta pergunta somente terá sentido e efeito se for elaborada por pessoas formadas fora da academia, por indígenas ou pessoas que desconhecem o conceituário europocêntrico, grego e latino.
- 30 História contada em dezembro de 2003.

#### REFERÊNCIAS

- BAILEY, Cyril (Org.). *O legado de Roma*. Rio de Janeiro: Imago, 1982.
- DURKHEIM, Emile. *As regras do método sociológico*. Tradução de Margarida G. Esteves. São Paulo: Abril cultural, 1978. (Os pensadores).
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Leopold Von Ranke: História*. São Paulo: Ática, 1979.
- RODRIGUES, José Albertino. (Org.) *Durkheim*. 6. ed. São Paulo: Ática, 1993.
- SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter. (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da universidade Estadual Paulista, 1992. p. 62.
- SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter. (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da universidade Estadual Paulista, 1992. p. 41-42.
- SILVA, Fernando Teixeira da. História e ciências sociais: zonas de fronteira. *Revista História*, v. 24, n. 1, São Paulo: Unesp, 2005. p 1.
- UNKEL, Curt Nimuendaju. *As lendas da criação do mundo com fundamentos da religião dos apocucuva-guarani*. São Paulo, Hucitec, 1987.
- WEIRICH, Uldima Lins. *História e atualidades: perfil de Marechal Cândido Rondon*. Marechal Cândido Rondon, PR, Gerânia, 2004. p. 25.