



Espaço, memória e migração. Por uma teoria de reterritorialização

Paul E. Little

Introdução

Este artigo explora a área teórica e etnográfica localizada na interseção de três conceitos: espaço, memória e migração. Para mapear essa área, utilizo o conceito de espaço (empregado em sua acepção geográfica) como o principal mecanismo heurístico e analiso a memória e a migração dentro dessa perspectiva. Assim, o artigo começa com duas análises didáticas — (a) espaço/memória, onde o tema organizador é a territorialidade; e (b) espaço/migração, onde o tema organizador é a desterritorialização — seguidas por (c) a união de memória e migração, que fornece a base para o esboço de uma teoria da reterritorialização.

A discussão teórica será exemplificada etnograficamente com o caso dos índios Lakota (Sioux), dos Estados norte-americanos de Dakota do Norte e do Sul e Montana, que reivindicam a recuperação da rica área montanhosa de "Black Hills" (Serras Negras), sagradas para eles, e que há mais de um século lhe foi usurpada pelo governo norte-americano. Esse caso incorpora, de maneira complexa e reveladora, alguns dos temas apresentados na parte teórica do artigo. O caso foi estudado pelo autor em duas outras ocasiões (Little 1983; 1991), mas dentro de marcos teóricos e discursivos muito diferentes. Pretendo aqui trabalhar novamente esse material, agora a partir da ótica da memória.

Espaço e memória: estabelecendo o território

Sem entrar nas teorias reducionistas dos etnólogos sobre a territorialidade animal e humana, podemos dizer que os grupos humanos têm uma necessidade profunda de criar raízes em lugares específicos. As formas desse enraizamento são múltiplas e têm sofrido transformações radicais ao longo da história. A memória coletiva é, sem dúvida, uma das maneiras mais importantes pelas quais os povos se localizam num espaço geográfico.

Um dos focos dessa memória coletiva é a localização de lugares de origem de um dado grupo social dentro de uma dinâmica que Lowenthal (1990:23) descreve como o "culto das origens". O autor e militante indígena Vine Deloria Jr. adota essa tendência em seu livro *God is Red* (1973), quando afirma que os direitos especiais que os índios americanos têm sobre o continente americano se devem à sua religião e mitos de criação, diretamente ligados a lugares geográficos específicos da América, em contraste com os europeus que chegaram ao continente com religiões universalistas que nada têm a ver com ele. Deloria apela para o culto das origens para fundamentar seu argumento.

Outra forma de estabelecer territorialidade é por meio da criação do que Taussig denomina "paisagem moral", onde um grupo "atribui à paisagem um significado moral e até redentor", dando-lhe, assim, poder, já que "eleva seu significado" (1987:335). Com uma argumentação semelhante, Watts pede aos geógrafos culturais que estudem "os significados culturais e simbólicos atribuídos às [paisagens]" (1992:122). Por esse processo, os seres humanos chegam a outro tipo de relação entre memória e espaço: a criação de lugares sagrados.

Um exemplo disso é colocado por Miller, que indica

haver existido na sociedade Zapoteca pré-hispânica um tipo de "geografia sagrada" que foi caracterizada pela "coordenação da atividade ritual em sítios apropriados e realizada durante a memória viva (dos participantes) ou gravada por meio de uma convenção cartográfica que designava o tempo e o lugar da ação ritual" (1991:152).

No entanto, num contexto ocidental, Halbwachs apresenta um relato detalhado da construção social dos lugares sagrados no que é hoje Israel (Palestina) durante os quase dois mil anos da história do Cristianismo. Ele mostra como, a partir dos autores dos Evangelhos, a localidade e a consagração dos lugares com referenciais bíblicos foram constantemente modificadas para concordar com os interesses variáveis da comunidade de crentes. Na época de Constantino (século IV) e durante as Cruzadas da Idade Média, foram feitas mudanças significantes na importância e na localização desses lugares. Halbwachs argumenta que:

Os lugares sagrados, portanto, não comemoram dados certificados por testemunhas contemporâneas, mas crenças nascidas não muito distantes desses lugares e fortalecidas por seu enraizamento nesse meio. Frequentemente, essas crenças centraram-se em dados sobrenaturais, os quais formam a base de muitos dos dogmas essenciais do Cristianismo (1992:199).

Finalmente, num contexto secular dos Estados Unidos do século XIX, Sears mostra a maneira como as atrações turísticas desempenharam um papel importante na criação de uma memória coletiva nacional:

A sociedade americana do século XIX era composta de uma variedade ampla de seitas religiosas. (...) As atrações turísticas, no entanto, são lugares sagrados de uma nação ou povo, e não uma seita. Seu significado religioso era suficientemente amplo para atrair pessoas

de toda formação. Numa sociedade pluralista, tomam-se pontos de uma unidade tanto mítica quanto nacional (citado em Handler 1990:347).

Espaço e migração: confrontando a desterritorialização

O espaço não é apenas uma preocupação dos grupos sedentários. Desde suas origens remotas que as pessoas se movimentam. Por isso, um estado de desterritorialização, embora muitas vezes acompanhado por trauma ou sofrimento, é também uma parte fundamental da condição humana. Embora seja freqüente o desejo por parte dos desterritorializados de encontrar suas raízes, situações de carência de lar, *homelessness*, podem durar gerações. Os refugiados palestinos deslocados para acampamentos desde 1948, com a criação do Estado de Israel, por exemplo, já estão em sua terceira geração de desterritorialização. Apesar disso, Malkki, baseado em suas pesquisas com refugiados, afirma que:

Emergiu uma nova consciência do fato social mundial que, agora mais do que nunca, as pessoas são cronicamente móveis e deslocadas com regularidade, inventando lares e pátria na ausência de bases territoriais e nacionais não somente *in situ*, mas também por meio de memórias, e reivindicações de lugares onde não podem nem poderiam habitar fisicamente (1992:24).

O movimento demográfico introduz um novo domínio de experiência para grupos humanos no que se refere à sua relação com o espaço geográfico. Watts expressa sucintamente esse fato nos seguintes termos: "A produção recursiva e em série de novos espaços, práticas e padrões é, em outras palavras, acompanhada de novas experiências de espaço e tempo"(1992:120).

As pessoas mudam de um lugar para outro por múltiplas razões. Embora só possamos abordá-las parcialmente aqui, apresentaremos o que consideramos ser os principais complexos dos movimentos demográficos, juntamente com exemplos históricos. Essas categorias serão utilizadas na seção seguinte como guia para nosso estudo de memória e migração.

O primeiro grupo consiste em *nômades*, isto é, migrantes contínuos. Os grupos nômades têm um conjunto de orientações espaciais e temporais que incorpora noções de movimento regular e ciclos de concentração e dispersão demográfica. Vansina afirma que, nesse sentido, "as histórias de migração devem ser entendidas como cosmologias, tanto quanto criação *in situ*" (1985:22).

O segundo grupo é caracterizado pelo fenômeno da *diáspora*. A dispersão demográfica de um grupo de um lugar específico, num momento histórico particular, cria uma identidade única, onde o grupo é "unificado" pela memória desse lugar geográfico que muitos, senão a maioria, nunca viram.

O terceiro grupo compreende as vítimas de *deslocamentos diretos e forçados*. O maior exemplo disso, e talvez o mais brutal, na história humana foram a captura e o transporte de vinte milhões de africanos negros no comércio transatlântico de escravos nos séculos XVI a XI. Numa escala menor, mas igualmente trágica, foi a "Trilha das Lágrimas", onde os índios Cherokee foram em massa desterrados à força de suas terras no Estado norte-americano da Geórgia, para serem levados contra vontade para o Estado árido de Oklahoma, num processo que matou três quartos desse povo.

O quarto grupo, numa categoria muito ampla, refere-se à *migração grupal reativa*. Por essa dinâmica, um grupo responde a pressões externas migrando coletivamente, e para

livrar-se dessa pressão, reagrupa-se numa localidade nova. A expansão colonialista e imperialista europeia pelo mundo inteiro nos últimos quinhentos anos criou inumeráveis pontos de pressão demográfica que produziram o reagrupamento de muitos povos e, em muitos casos, sua constituição como um novo grupo étnico (ver Wolf 1982 e O'Brien 1986).

A quinta categoria refere-se às *migrações colonizadoras*. Um tipo dessa migração é nacional e inclui os casos da colonização das fronteiras internas de um país impulsionado pela ideologia de *nation-building*, como são os casos do Oeste dos Estados Unidos no século passado e princípio deste século.

A sexta categoria consiste em *migrações laborais* temporais. Esses movimentos podem ser colocados numa escala de acordo com o nível de formação e qualificação dos migrantes. No lado inferior dessa escala, encontram-se os trabalhadores com pouca educação formal e com qualificação mínima, que migram para os centros urbanos de seu país ou dos países industrializados, onde ocupam empregos de baixos salários. Exemplos desse tipo de migração são os turcos na Alemanha, os paquistaneses em Bahrain, os equatorianos nos Estados Unidos e os ganeses na Nigéria. No lado superior da escala, temos os profissionais que migram em condições de segurança de trabalho. Este grupo inclui tecnocratas, diplomatas, intelectuais e missionários.

A última categoria, que cresceu enormemente no pós-guerra, é a *migração sobreviventista*. Neste grupo, entram os dezessete milhões de refugiados no mundo e os exilados políticos e econômicos. Esses grupos representam os casos mais intensos e trágicos de desterritorialização no mundo atual.

Essas sete categorias de grupos desterritorializados fornecem o marco conceitual básico para o núcleo de nossa discussão: a conjunção entre migração e memória.

Migração e memória: assegurando a reterritorialização

Cada um dos diferentes tipos de movimento humano mencionados anteriormente cria sua própria história e, portanto, tem uma forma própria de memória coletiva. Nesta parte do artigo, analiso algumas dessas formas de memória com a finalidade de compreender melhor o fenômeno da reterritorialização. Cada povo deslocado procura, de uma ou outra forma, sua realocação no espaço. O processo de criar um espaço novo torna-se, assim, primordial, e se dá, em parte, pela manipulação múltipla e complexa da memória coletiva no processo de ajustamento ao novo local.

O fato de que os grupos nômades e seminômades se mudam com frequência conduz à construção de melhorias coletivas marcadamente diferentes das dos grupos sedentários. Para o povo Ilongot das Filipinas, como descreve Rosaldo (1980:42), "o movimento ... era parte integral das biografias Ilongot. As pessoas catalogavam facilmente e em seqüência os lugares que 'abriam na mata! e onde "ergueram os postes sua casa". Dessa maneira, a memória Ilongot representa a "espacialização do tempo" (p.55):

Quando os Ilongots indicam onde estavam morando quando aconteceu um evento, estão dizendo como esse evento se encaixa na seqüência mais ampla dos fatos históricos (p.47).

A relação de um povo em diáspora com o espaço geográfico é o inverso dessa conceituação, já que sua dispersão demográfica tende a congelar no tempo o lugar originário. A recuperação dessa terra originária fixa-se na memória como uma necessidade existencial. O caso da batalha, ou suicídio coletivo, travada em Masada entre conquistadores romanos e judeus no ano 73 da era cristã, é ilustrativo. Uma história que

havia caído no esquecimento foi trazida de volta à memória como parte das intenções sionistas do século XX para recuperar a Palestina. O resgate desse evento é um exemplo contundente da tenacidade de um povo em diáspora, que utiliza a memória para os fins atuais de se apoderar do espaço perdido. Coser explica:

Embora a defesa de Masada não tivesse uma referência particular na consciência comum judaica antes do nascimento do sionismo, passou a ter muito significado para as gerações recentes de judeus israelitas, porque simboliza a valentia militar, o compromisso nacional implacável e a afirmação heroica da dignidade nacional contra grandes forças externas. ... Esses eventos de há dois mil anos [colocaram-se] no centro da consciência social e nacional judaica de Israel (1992:33).

No entanto, os povos negros da América, que foram deslocados à força da África em consequência do comércio de escravos, oscilam entre o desejo de voltar à sua pátria de origem, concebida em termos gloriosos, e a necessidade de construir novas identidades afro-americanas enraizadas no Novo Mundo. A primeira opção ganhou força com o movimento "Voltar à África", liderado por Marcus Garvey durante a primeira metade deste século, e posteriormente foi apropriada pelo movimento Rastafari da Jamaica, que representa um tipo de nostalgia à maneira originalmente "diagnosticada e cunhada (do grego *nosos* = voltar à terra natal, e *algos* = sofrimento ou pesar)" (Lowenthal 1990:10). A outra opção de construir memórias com base em locais americanos é uma parte importante do surgimento dos "estudos negros" nos programas universitários norte-americanos e das associações afro-americanas culturais, que às vezes são proto-nacionalistas (sobre o Brasil, ver Winant 1992).

A migração grupal reativa, com seu reagrupamento posterior, é uma resposta comum dos povos à expansão ocidental colonialista e capitalista e, em muitos casos, resulta na criação de novos grupos étnicos que anteriormente eram apenas agrupamentos isolados ou desarticulados. Em situações dessa natureza, o espaço torna-se importante de novas maneiras, devido à presença de pressões demográficas e econômicas. Como o processo que Brockleman (1975:323) analisa com respeito às memórias individuais que se transformam segundo as mudanças nos objetivos de vida de uma pessoa, as memórias espaciais de um grupo também mudam quando suas condições existenciais e sua localização sofrem mudanças radicais. Vasina (1985:188-89) traça uma linha de análise ao falar das maneiras como os índios Assiniboine e Nez Perce das Grandes Planícies da América do Norte incorporaram, diferentemente, em sua memória coletiva, a chegada do cavalo, dependendo das distintas circunstâncias históricas. Como ele, podemos mencionar a maneira como os índios Lakota, que no século XVIII imigraram para essas mesmas planícies vindos de Minnesota, adaptaram seus mitos de origem geográfica para coincidir com o novo local de residência (ver adiante).

A migração colonizadora num contexto de *nation-building* coloca outro desafio para a construção de uma memória coletiva espacial. As fronteiras, além de serem espaços geográficos com pouca densidade demográfica, são também construções ideológicas, onde as virtudes pioneiras e as práticas agrárias são exaltadas, às custas das memórias espaciais dos habitantes originários da região (nas Américas quase exclusivamente os povos indígenas), que, juntamente com as práticas culturais, são negadas ou denegridas. A mentalidade pioneira é baseada no que Kastenbaum (1977:205) denomina "memórias do futuro", onde "o 'sentido' de futuro pode ser representado na memória, na sensação de distância, contingência e movimento que separam as pessoas do lugar onde

estão do lugar onde podem estar mais tarde". As memórias do futuro dos colonos também podem aparecer e desaparecer, como é o caso citado por Kastenbaum do senhor R., que, depois de colocar toda sua esperança numa única oportunidade, perdeu tudo, e "desde aquele momento não teve mais um futuro ... O futuro é alguma coisa que passou há muito tempo" (p.197). A história das migrações colonizadoras está cheia de povoados e garimpos que surgiram e decaíram, deixando apenas vestígios das memórias espaciais do futuro dos pioneiros que criaram esses lugares.

As migrações laborais temporais não compartilham a ideologia dos colonos de estabelecer um espaço novo exclusivamente seu. Os profissionais que migram (intelectuais, diplomatas, etc.) situam-se na posição única de criar memórias que servem para mediar as diferenças entre grupos. Hannerz distingue entre "cosmopolitas" e "provincianos", onde os primeiros são o resultado de culturas transnacionais:

Devido às culturas transnacionais, hoje muitas pessoas estão envolvidas direta e sistematicamente com mais de uma cultura ... As culturas transnacionais são pontes de entrada para outras culturas territoriais. Em vez de ficar dentro delas, a pessoa pode utilizar a mobilidade que lhe é inerente para entrar em contato com os significados de outras dimensões da vida e, gradualmente, incorporar essa experiência em sua perspectiva pessoal (1990:244-5).

Essas experiências formam a base para novos tipos de memórias espaciais cosmopolitas.

No outro extremo, a migração sobreviventista coloca fortes tensões, que são obstáculos à criação de memórias espaciais viáveis, devido às dificuldades e sofrimento dos migrantes. Nos refugiados Hutu na Tanzânia, que fugiram do genocídio de 1972 no Burundi, Malkki encontrou uma dife-

rença marcante entre os refugiados que viviam nos acampamentos e os que viveram nas cidades da Tanzânia. Os primeiros

consideravam-se a si mesmos como uma nação em exílio e definiam exílio como uma trajetória moral de sofrimento e atribulações que, em última instância, lhes dariam o poder para repovoar (e criar de novo) a "pátria" no Burundi (1992:35).

Já os refugiados da cidade não construíram uma memória coletiva categórica:

Em vez de definir-se coletivamente como os "refugiados Hutu", eles tenderam a procurar maneiras de se assimilar e manipular identidades múltiplas — identidades derivadas ou "emprestadas" do contexto social da cidade (ibid:36).

Em suma, essas diferentes formas de territorialização histórica criam lutas divergentes pelo espaço. Muitas vezes elas se superpõem no espaço geográfico e no tempo histórico. É importante notar que todas essas reivindicações são, de uma forma ou de outra, casos de reterritorialidade, pois, se voltarmos no tempo, veremos que são produto de uma (ou várias) migração originária. Legitimam-se por meio de apelos a memórias coletivas divergentes (e muito seletivas) que os grupos sociais construíram na base de suas necessidades que, por sua vez, também mudam com o tempo.

Um dos possíveis resultados da superposição de memórias é a construção de formas de coexistência pluralista ou confederacionista. O conflito surge quando um grupo tenta tornar hegemônica sua reivindicação do espaço ou acredita que sua memória coletiva seja mais legítima que a dos outros, graças a afirmações de maior "veracidade" de sua memória ou de sua presença histórica mais prolongada; são argumentos

altamente problemáticos. Em muitos casos, essas disputas chegam aos tribunais, como veremos no caso de Black Hills. Porém, se o impulso pela hegemonia é muito forte ou se as memórias coletivas são particularmente rígidas, a situação pode explodir em conflitos abertos, como vemos ocorrer atualmente na ex-Iugoslávia.

Memórias e reivindicações em conflito sobre Black Hills

A região de Black Hills, na parte ocidental do Estado de Dakota do Sul e extremo leste do Wyoming, é uma luxuriante área montanhosa que se eleva sobre as Grandes Planícies dos Estados Unidos. É um oásis de água, vegetação e fauna no meio de uma região árida. A luta atual pela posse e controle desse território envolve muitos dos temas mencionados aqui, e, portanto, é um caso que mostra a complexa conjunção entre memória, migração e reterritorialização.

Segundo tanto fontes históricas escritas, quanto tradicionais indígenas, na metade do século XVIII, os índios Lakota¹ levaram uma vida sedentária junto às cabeceiras do rio Mississipi, que agora é o Estado de Minnesota. Ao final do século XVII e início do século XVIII, os Lakota foram pressionados pelos índios Cree, Assiniboine e Ojibway que conseguiram armas dos franceses em troca de peles. Os Lakota foram expulsos de sua floresta, e migraram para as planícies do Oeste.

Essa migração reativa foi facilitada pela adoção de dois elementos que mudariam radicalmente suas vidas: o cavalo e a espingarda. Graças ao hábil controle que fizeram desses elementos, os Lakota expandiram-se pelas planícies durante o século seguinte, expulsando os outros grupos nômades — os Crow, Cheyenne, Arikara — que as ocupavam, ao mesmo tempo em que se transformaram no que tem sido caracteriza-

do como uma clássica "sociedade guerreira" (ver Hassrick 1964). Por volta de 1830, a nação dos Sioux dominava milhares de quilômetros quadrados das Grandes Planícies e entravam no que é considerado como sua "Idade de Ouro".

Um *winter count*² dos Lakota indica que um grupo guerreiro dos Oglala (um dos bandos Lakota) chegou pela primeira vez a Black Hills em 1775 ou 1776. É o primeiro registro *documentado* (por eles mesmos no *winter count*) da presença dos Lakota nessa região. A história oral dos índios Cheyenne relata que sua tribo residia nesse momento nessa área, sendo posteriormente deslocada pelos Lakota. Até hoje, os Cheyenne são donos de uma parcela de terra na montanha de "Bear Butte" (localizada em Black Hills), onde ainda realizam cerimônias religiosas tradicionais.

Black Hills tornou-se o foco da vida dos Lakota porque a área dava abrigo durante os invernos rigorosos, fornecia abundante caça e frutas, continha muitos pinheiros que foram utilizados para a confecção de postes para os "tipis", sendo um lugar muito especial para rezas, jejuns e ritos de passagem envolvendo *vision Quests*. Rapidamente, essa região transformou-se em lugar sagrado para os Lakota. Na luta atual por esta área, um dos pontos de contenda é justamente o seu caráter sagrado.

As mudanças na vida dos Lakota, provocadas por sua migração para as planícies, também provocaram transformações em sua memória espacial coletiva. Em conformidade com sua situação daquele momento (os princípios do século XVII), reelaboram a memória de modo a colocar Black Hills no centro de suas concepções de espaço geográfico. Até hoje, essa memória está fixada como a memória "legítima" da tribo. Em outras palavras, o processo de reterritorialização vivido pelos Lakota foi incorporado à sua memória como se fosse uma territorialidade originária. No entanto, os outros mitos de

origem continuaram existindo, criando-se, assim, um corpo de mitos contraditórios entre si, no sentido lógico ocidental. Por isso, as cartas astronômicas e petroglifos encontrados em Black Hills são um tema de disputa, com alguns Lakota indicando que advêm de seus ancestrais, enquanto os arqueólogos indicam que não existem provas para sustentar tal afirmação.

Os primeiros europeus a entrar nessa área foram exploradores franceses, começando com a expedição Verendrye de 1742-1743 que explorou Black Hills. Seguiu-se a expansão do comércio de peles entre franceses e índios, o que durou quase cem anos. Embora todo esse território tenha passado, em 1803, às mãos do governo do novo país, Estados Unidos, que o comprou de Napoleão, pois era a totalidade do território de Lousiana, somente meio século depois começaram a chegar os "americanos" em números significativos. Em 1848, começaram as escaramuças entre os Lakota e os colonos brancos a caminho dos garimpos de ouro na Califórnia e das terras do Oregon, levando à assinatura do primeiro Tratado de Fort Laramie, em 1851, que estabeleceu a paz entre o governo americano e a nação dos Sioux. Novas usurpações levaram a novos combates que culminaram na assinatura do segundo Tratado de Fort Laramie, em 1868. Este tratado estabeleceu a Grande Reserva Sioux — o que incluía a quase totalidade de Black Hills — como o território permanente dos Lakota. Em 1871, o governo americano cessou, unilateralmente, a negociação de tratados com as nações indígenas.

A descoberta de ouro em Black Hills, durante a expedição secreta do tenente-coronel George Custer em 1874, provocou uma invasão maciça de milhares de garimpeiros. Imediatamente, o governo americano procurou formas de tomar o controle direito de Black Hills. Quando as notícias de que os guerreiros Sioux e Cheyenne haviam destruído a cavalaria liderada por Custer chegaram a Washington no auge dos festejos nacionais do centenário de 1876 (as notícias chega-

ram a 5 de julho, o primeiro dia do segundo século dos Estados Unidos), a idéia de expropriação ganhou apoio nos círculos do governo. Em 1877, um decreto do Congresso expropriou 7,3 milhões de acres (2,95 milhões de hectares) de território de Black Hills dos Lakota, em violação direta ao Tratado do Fort Laramie de 1868. Na década de 1920, o governo dos Estados Unidos aumentou sua presença simbólica na área, ao encomendar a monstruosa escultura em granito dos rostos dos presidentes norte-americanos Washington, Jefferson, Lincoln e T. Roosevelt na face da montanha de Black Hills. Hoje, o monumento nacional de Mount Rushmore atrai mais de dois milhões de pessoas anualmente e converteu-se num lugar turístico "sagrado" para a nação norte-americana.

As tentativas jurídicas dos Lakota para recuperar Black Hills começaram em 1923, quando apresentaram um pedido à *Court of Claims* (Tribunal de Reivindicações) dos Estados Unidos. Os quase sessenta anos de litígio terminaram em 1980, quando a Corte Suprema dos Estados Unidos manteve a validade da decisão de uma instância inferior que afirmou: "Com toda probabilidade, um caso mais fétido e rançoso de negociações desonrosas não será encontrado em nossa história". A corte conferiu aos Lakota a soma 17,5 milhões de dólares, o valor da terra em 1877, mais os juros acumulados, e depositou o dinheiro no banco. Os oito Conselhos Tribais³ dos Lakotas não aceitaram o dinheiro, indicando que Black Hills não estava à venda, e prometeram continuar a luta para recuperar esse território.

Os Conselhos Tribais criaram uma comissão para colaborar com o senador Bill Bradley, de Nova Jersey, na elaboração de uma lei que recuperasse essa terra para os Lakota por meio da legislação. Em 1985, o Decreto de Black Hills da Nação Sioux (conhecido simplesmente como a Lei Bradley) entrou pela primeira vez no Congresso dos Estados

Unidos, e, se aprovado, transferiria toda a terra expropriada, que ainda estava em mãos federais (salvo Mount Rushmore), aos Lakota e criaria um parque Nacional Sioux. Esse decreto justifica-se, em termos morais, pelo fato de os Lakota considerarem essas terras sagradas, e com base nisso, estabelece como princípio de administração da área a noção Lakota de "respeito à terra".

Depois da introdução desse decreto no Congresso, cidadãos não-índigenas de Dakota do Sul organizaram-se na Associação de Open Hills (Serras abertas) para bloquear sua aprovação. Com a criação desse grupo, a disputa sobre memórias e territorialidade tornou-se pública. Esse grupo, que contém descendentes dos colonos e garimpeiros brancos que ocuparam Black Hills há mais de um século, argumenta que também tem memórias coletivas e tradições culturais enraizadas nessa terra. Utilizando a linguagem deste artigo, podemos dizer que eles também se reterritorializaram nesse lugar geográfico.

Esse grupo de brancos também questiona a legitimidade das reivindicações históricas dos Lakota a esse território, quando afirma que estes índios deslocaram outras tribos mais antigas que eles, as quais têm, portanto, direitos históricos mais fortes que os Lakota. O historiador e também presidente da Associação de Open Hills, David Miller, escreve:

Apesar da existência de cartografia estelar, petroglifos e pictografias, existe *prova* abundante que indica que as tribos identificadas pela Lei Bradley chegaram a Black Hills em tempos relativamente recentes. Elas deslocaram outros povos — Cheyenne, os Crow, talvez os Kiowa, talvez outros. Os partidários da Lei Bradley reconhecem alguma responsabilidade por esses habitantes mais antigos? Em que momento se torna inútil discutir a expropriação sem indenização de um território? ... Os que se opõem à Lei Bradley acreditam que

os partidários dessa legislação devem oferecer *provas históricas e tradicionais* ... para confirmar suas reivindicações sobre os aspectos sagrados de Black Hills (s.d.:2-3. A ênfase é minha).

Assim, o argumento principal dos brancos envolvidos nessa disputa baseia-se em provas, conceito claramente ocidental e altamente problemático, para fundamentar a memória coletiva dos Lakota. Quanto mais sólidas" (leia-se documentos escritos) forem essas provas, mais fortes serão as reivindicações. Wayne Ducheneaux, chefe da Tribo Sioux do rio Cheyenne, tenta afrontar esse desafio com um contra-argumento. Diz ele:

É a *sua* (EUA) lei que diz que esta terra é nossa. É a *sua* constituição que diz que os tratados são a lei suprema do país. É a sua lei que diz que não se pode apropriar nada sem indenização justa. É a sua lei que diz que todos os cidadãos são iguais. Quando eles nos deram a cidadania, conseguimos direitos nesse governo, na *sua* constituição, não na nossa (1987:3-4).

A Lei Bradley não prosperou no Congresso, e os Lakota estão procurando outros meios para algum dia recuperar suas serras sagradas. Do ponto de vista Lakota, o tempo é secundário para o mérito do assunto. Lembremo-nos que seu caso jurídico durou quase setenta anos.

A existência dessa região, que tem passado por migrações múltiplas, sobrepondo-se no espaço e no tempo, criou demandas históricas contraditórias. No debate sobre essas demandas, já opinaram antropólogos, arqueólogos, xamãs Lakotas, historiadores, estudiosos de direito, políticos e estrelas de rock.⁴ Não chegaram a um acordo sobre assuntos culturais complexos, tais como a legitimidade das memórias es-

paciais coletivas, a natureza da prova oral e escrita a ser apresentada, ou as formas de reterritorialidade que os diferentes grupos construíram sobre esse local geográfico. A solução definitiva do caso Black Hills depende diretamente da maneira como esses temas culturais forem resolvidos. Só então poderá haver paz nessa bela, rica, sagrada, diversa e conflitiva terra montanhosa, que é também um repositório de memórias coletivas.

Paul E. Litte

Notas

1. A tribo dos Lakota é um dos três grupos que compreendem a nação dos Dakota (Sioux). O caso de Black Hills envolve somente o grupo dos Lakota. Lakota e Dakota são palavras nativas que os índios utilizam para se auto-referir, ao passo que a palavra *Sioux* lhes foi atribuída por seus inimigos. No entanto, a palavra *Sioux* institucionalizou-se como o nome legal para esse povo. Aqui utilizaremos *Lakota* e *Sioux* como sinônimos.
2. Um *winter count* é uma pele de visão que contém pictografias desenhadas pelos Lakota. A cada inverno, uma pictografia é desenhada para representar o(s) evento(s) mais importante(s) do ano anterior. Para compreendê-lo, é necessário interpretação oral. Assim, o *winter count* é uma técnica parcialmente oral e visual para registrar os fatos históricos.
3. O povo Lakota está dividido, atualmente, em oito reservas distintas, cada uma elegendo seu próprio Conselho Tribal.

4. Joni Mitchell e Willie Nelson são dois músicos conhecidos que apóiam a causa Lakota.

Bibliografia

- BROCKELMAN, Paul (1975). "Of memory and things past". *Internacional Philosophical Quartely* vol. 15 (3):309-325.
- COSER, Lewis A. (1992). "Introduction: Maurice Halbwachs 1877-1945." *On collective memory*. Chicago, University of Chicago Press.
- DELORIA Jr., Vine (1973). *God is Red*. Nova York: Grosset and Dunlap.
- DUCHENEAUX, Wayne (1987). "Interview with Wayne Ducheneaux". Conduzida por Paul Little. 20 de novembro de 1987. Eagle Butte, SD.
- HALBWACHS, Maurice (1992). "The legendary topografy of the Gospels in the Holy Land". *On colletive memory*. Lewis A. Coser, ed. Chicago, University of Chicago Press.
- HANDLER, Richard (1990). "Consuming culture (genuine and spurious) as style". *Cultural Anthropology* 5:346-357.
- HANNERZ, Ulf (1990). "Cosmopolitans and locals in world culture". *Global culture: Nationalism, globalization and modernity*, Mike Featherstone, ed. London, Sage Publications.
- HASSRICK, Royal (1964). *The Sioux: Life and customs of a warrior society*. Norman, University of Oklahoma Press.

- KASTENBAUM, Robert (1977). "Memories of tomorrow". *The Personal experience of time*, B. S. Gorman and A.E. Wessman, orgs. Nova York, Plenum.
- LITTLE, Paul (1983). *River of people: A multicultural history of the Cheyenne River Reservation Area*. Omaha, NE, Eagle Butte Public School.
- _____ (1989). "Should the U.S. give the Black Hills back to the Sioux?" *In These Times*, Chicago, 18 de janeiro, pp. 8-9.
- LOWENTHAL, David (1990). *The past is a foreign country*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MALKKI, Liisa (1992). "National Geographick: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees". *Cultural Anthropology* 7:24-44.
- MILLER, Arthur G. (1991). "Transformation of time and space: Oaxaca, México, circa 1500-1700". *Images of Memory*, Suzanne Kuchler and Walter Melion, orgs. Washington, D.C., Smithsonian.
- MILLER, David (s.d.). "An essay on the Bradley Bill — S. 705". Spearfish, SD, Open Hills Association.
- O'BRIEN, Jay (1986). "Toward a reconstitution of ethnicity: Capitalist expansion and cultural dynamics in Sudan". *American Anthropologist* 88:898-907.
- ROSALDO, Renato (1980). *Ilongot headhunting 1883-1974*. Stanfor, CA, Stanford University Press.

TAUSSIG, Michael (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man*. Chicago, University of Chicago Press.

VANSINA, Jan (1985). *Oral tradition as history*. Londres, James Currey.

WATTS, Michael J. (1992). "Space for everything (A commentary)". *Cultural Anthropology* 7:115-129.

WINANT, Howard (1992). "The other side of the process: Racial formation in contemporary Brazil". *On edge: The crisis of contemporary Latin American culture*, George Yüdice, Jean Franco and Juan Flores, eds. Minneapolis, University of Minnesota Press.

WOLF, Eric (1982). *Europe and people without history*. Berkeley, University of California Press.