

DISCURSOS KINIKINAU: TERRA, TERRITÓRIO, EXCLUSÃO E PROCESSOS IDENTITARIOS

(Kinikinau discourses: land, territory, exclusion and identity processes)

Claudete Cameschi de Souza¹
(Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)

Celina Aparecida Garcia de Souza Nascimento²
(Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)

ABSTRACT

The study aims at discussing the identity constitution of kinikinau indigenous population from the discourse of "Ipxowoku Hou Koinkunoe (Board of Kinikinau Population): Letter of Kinikinau Population". Therefore, the construction of the social representation of land, territory and exclusion was analyzed in three cuttings, which constitute the discourse of the indigenous document. The "arqueogenealogic" method (FOUCAULT, 1988) was chosen to measure the relations of strength and power. As a result, the kinikinau brings from the past the history of the population, which is social excluded, in order to claim for the original land, to achieve "good living". As sons of the land, they have the rights to it, as they are natural heirs of their culture.

Keywords: *indigenous population, discourses, resistance and power.*

RESUMO

Objetivamos problematizar a constituição identitária do indígena kinikinau a partir do discurso do "Ipxowoku Hou Koinkunoe (Conselho do Povo Kinikinau): Carta do Povo Kinikinau". Para tanto, analisamos em três recortes como são construídas as representações sociais de terra, território e exclusão que constituem o discurso do documento indígena, e recorreremos ao método arqueogenealógico de Foucault (1988) para refletir as relações de força e poder. Enquanto resultado, o kinikinau busca no passado a história do povo, excluindo socialmente, para reivindicar a terra originária, vislumbrando um "bem viver". Como filhos da terra a ela têm direitos, herdeiros naturais de sua cultura.

Palavras-chave: *povos indígenas, discursos, resistência e poder.*

INTRODUÇÃO

Embora a história narre que os movimentos indígenas em busca de seus direitos tenham registro a partir do final dos anos de 1960, é a partir de 1988, com a promulgação da Carta Constitucional que os povos indígenas têm seus direitos à diferença cultural, territórios originários, línguas, processos identitários, crenças e modos tradicionais próprios de

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras (Mestrado e Doutorado) da UFMS, campus de Três Lagoas e do Programa de Mestrado em Rede PROFLETRAS da UFMS. Graduada em Letras e Pedagogia, com mestrado e doutorado em Educação pela UNESP – Campus de Marília, desenvolve, desde 2006, pesquisas sobre as questões indígenas. Criou e implantou na UFMS, Campus de Aquidauana, a Licenciatura Intercultural Indígena "Povos do Pantanal", atendendo as etnias: Guató, Kadiwéu, Kinikinau e Terena.

² Doutorado pela UNESP-Araraquara e pós doutorado/UNICAMP; Docente Associado do PPGLERAS-Mestrado e Doutorado e do PROFLETRAS da UFMS, Câmpus de Três Lagoas-MS. Membro do GT Práticas Identitárias na Linguística Aplicada e Líder do Grupo de pesquisa: Estudos da Linguagem, Discurso e identidade de crianças e adultos em situação de exclusão – Rede Latino Americana (REDLAD).

sobrevivência reconhecidos. Esse reconhecimento, garantido na Lei, impulsionou povos a buscarem a inserção na sociedade hegemônica por meio de políticas indigenistas que incluem ações no que se refere ao desenvolvimento de suas comunidades, sobretudo nos aspectos que envolvem a saúde, educação, assistência social, meio ambiente e, em especial, o direito à terra e a demarcação de territórios tradicionais.

O que está reconhecido na Carta Magna de 1988, não são questões recentes. Estão postas desde a colonização. Valiente (2013, p. 12) assegura que essas questões “carregam toda uma historicidade que perpassa os tempos constituindo, por meio da memória discursiva, o imaginário em relação a esse grupo marcado pelo preconceito e pela exclusão social desde a época da colonização e que condiciona o momento atual”. A autora cita, como exemplo, “a tentativa das comunidades indígenas em estabelecer um diálogo com a sociedade nacional e o Estado, que é uma questão histórica e vem ocorrendo desde a colonização portuguesa em decorrência da ocupação de suas terras”.

Mas, conforme Valiente (2013), é a partir da década de 1970, que os povos se unem politicamente em busca de garantia de seus direitos, em especial, àqueles relacionados à terra, aos seus territórios. Criam-se Assembleias Indígenas, e com o apoio de organizações, dentre elas o Conselho Indigenista Missionário – CIMI -, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB -, os indígenas consolidam, “entre a repressão e a resistência” (VALIENTE, 2013, p. 13), o Movimento Indígena do Brasil (MIB).

De lá para cá, entre mortos e feridos, entre ganhos e perdas, os indígenas tem resistido à opressão e à exclusão social marcada pela voz do Estado e da sociedade envolvente. Fizeram aliados entre os “brancos”, conquistaram espaço em órgãos governamentais, apoderaram-se, como qualquer indivíduo da sociedade nacional e internacional, das tecnologias e habitam as redes sociais divulgando sua cultura, conhecimentos tradicionais, línguas e, sobretudo, denunciando injustiças e dando visibilidade para a luta que vem empreendendo em busca da demarcação de seus territórios. É nesse contexto que o povo kinikinau, que um dia foi “riscado” da história dos povos indígenas brasileiros³, levanta-se, canta sua saga, exige o reconhecimento étnico e o seu território tradicional, conforme se constata no documento "Ipuxowoku Hou Koinkunoe (Conselho do Povo Kinikinau): Carta do Povo Kinikinau", que propomos aqui refletir.

³ Darcy Ribeiro considerou, entre 1950 e 1960, os kinikinau como extintos. A esse respeito ver: Cardoso de Oliveira (1976), Castro (2010), Souza e Silva (2003), Santos, Souza (2014), entre outros.

Refletir as representações de terra, território, exclusão e processos identitários construídas via discurso dos kinikinaunos leva a abordar a subjetividade do indígena por meio de sua cosmovisão e de seu posicionamento político, vez que implica em interpretar, via materialidade linguística e regularidades discursivas, como ele se representa, como representa o outro – outra etnia e o branco – como compreende as representações construídas pelos outros – indígenas e brancos – no decorrer da história de seu povo e suas experiências de resistência, pois, conforme Grupioni (1995, p. 19), “os índios não são apenas diversos entre nós, são também diversos entre si”.

Assim, o objetivo deste texto é problematizar o processo de constituição identitária do indígena kinikinau a partir do discurso do "Ipuxowoku Hou Koinkunoe (Conselho do Povo Kinikinau): Carta do Povo Kinikinau". Para tanto, propomos analisar como são construídas as representações sociais de terra, território e exclusão que constituem o discurso do documento indígena, a partir dos postulados discursivos, do processo de referência linguística e dos estudos culturalista, tendo como base a interpretação de regularidades enunciativas que nos autorizemos a quadrinhar, por meio da materialidade linguística, os efeitos de sentido, as formações discursivas e os interdiscursos que habitam o discurso do indígena kinikinau, em três recortes discursivos do documento. Nesse sentido, optamos por uma fundamentação teórica transdisciplinar, fundada na Análise de Discurso –AD –, nos estudos culturalistas, na Linguística Aplicada e no método arqueogenalógico de Foucault para problematizar os processos de subjetivação do sujeito e os modos por meio dos quais ele significa seu dizer.

1. OS KINIKINAU NA E PELA HISTÓRIA

Remanescentes da nação Chané-Guaná, os Kinikinau, segundo Castro (2010: 71-7), viveram entre os séculos XVI e XVIII na região da América Meridional mais conhecida como Gran Chaco. Com a chegada dos europeus naquela região, o medo se instala e, os povos indígenas que habitavam a região intensificaram alianças em busca de proteção. Os kinikinau estabeleceram alianças com os Terena, também remanescente da nação Chané-Guaná, e com os Mbayá-Guaicuru, Kadiwéu. Tais alianças nem sempre foram constantes e fieis, como, por exemplo, aquelas estabelecidas com os Kadiwéu, pois, apesar de serem aliados, a rivalidade e o conflito foram sempre fortes entre eles.

Aliados, Kinikinau, Kadiwéu e Terena, entre outros povos, partem em busca de novos territórios para sobreviverem. Essa fuga presume-se que foi necessária, pois os índios estavam

padecendo em meio às perseguições e ameaças. Transposto o Rio Paraguai e adentrando terras brasileiras, o povo kinikinau foi se acomodando na região do Brasil Central, mais a Oeste, no então estado de Mato Grosso.

Com o advento da Guerra da Tríplice Aliança - Guerra do Paraguai -ocorrida entre 1864 e 1870, houve uma grande perda de territórios indígenas. Após a guerra, os Kinikinau se perderam e se dispersaram, espalharam-se entre outros povos e, com o passar dos anos, desapareceram. Santos e Souza (2014, p. 3) dizem que, diante de inúmeras perseguições que vinham sofrendo por parte dos criadores de gado e também por parte de outros grupos indígenas, os Kinikinau foram se deslocando com maior constância, o que resultou na perda de inúmeros membros e, por fim, a constatação do desaparecimento. No Entanto, ainda segundo as autoras, antes de serem dados como extintos, os Kinikinau brigaram-se em outras terras, após serem expulsos de suas terras tradicionais. È o que afirma Couto (2005, p. 28).

Silva e Souza (2003, p. 151) declaram que após a Guerra do Paraguai, os kinikinau foram perseguidos por fazendeiros, posseiros e invasores, o que causou grande dispersão. No entanto, algumas famílias fixaram-se em local (existente até hoje) denominado Agaxi, próximo a zona urbana de Miranda. Novamente foram perseguidos e, com a ajuda do Chefe do Serviço de Proteção ao Índio –SPI-, Nicolau Horta Barbosa, deslocaram-se para um lugar chamado Corvelo, em terras tidas como devolutas. Lá se estabeleceram e iniciaram plantio de roças, mas, logo apareceu “o dono da terra”. Orientados pelo SPI, seguiram para o Campo dos Índios, também conhecido como Campo Kadiwéu, hoje terras do município de Porto Murtinho/MS, divisa com o município de Bonito/MS. Silva e Souza (*opcit*: 151), asseguram que “no dia 13 de junho de 1940, duas famílias chegaram à aldeia São João, que na época era desabitada [...]. O grupo que chegou à aldeia era de aproximadamente 12 pessoas”.

Conforme pesquisa realizada por Santos e Souza (2014), a maioria dos Kinikinau, reside na aldeia São João, no interior da Terra Indígena Kadiwéu, localizada na serra de Bodoquena, município de Porto Murtinho. Ali se concentra a maior população Kinikinau, vivendo com os Kadiwéu e Terena, plantando roças (técnica da roça de toco), caçando, pescando e recebendo ações sociais do governo federal, como cestas básicas, bolsa família, dentre outras. (SANTOS E SOUZA, 2014). Há naquela aldeia sessenta e cinco anos de história kinikinau. O fato de a aldeia estar desabitada, em 1940, quando ali chegaram os Kinikinau, e de eles terem oferecido seus cuidados a terra, o sentimento de pertencimento, por parte dos kinikinau, é compreensível, porém inadmissível pelos Kadiwéu. O que gera atritos e cria um clima tenso entre as duas etnias. Castro (2010, p. 75), citando Raffestin (1993),

esclarece que: “Os agentes sociais, ao se apropriarem de um território, “territorializam” o lugar, isto é, produzem o espaço com os seus fazeres e saberes, gerando o sentimento de pertencimento”. A autora continua, e afirma que o sentimento de pertença “é, portanto, socialmente construído e constitutivo da territorialidade, reforçando a noção de que os territórios são artefatos sócio-culturais e históricos, produtos e produtores de agentes sociais”. Em 2008, segundo Souza (2008, p. 12) a população, era estimada em 180 índios Kinikinau residindo na Aldeia São João. Em 2012, conforme os dados do Laboratório de Estudos Interculturais Indígenas, a população de índios Kinikinau era de 110 integrantes⁴. Há, ainda, quatro famílias que migraram da Aldeia São João por decorrência de atritos com os Kadiwéu e residem na Terra Indígena de Cachoeirinha, na Aldeia “Mãe Terra”, em Miranda, junto com os Terena.

Assim, os Kinikinau e os Kadiwéu vivem em uma situação de extremo contato, convivendo na mesma aldeia desde 1940. O denso contato com os índios Kadiwéu acarretou aos Kinikinau diversos eventos negativos, como, por exemplo, graves perdas culturais, entre elas a mais crítica: a linguística. Em síntese da trajetória dos kinikinau, Souza (2008) revela que muitos deles passaram a se identificar como Terena em busca de sobrevivência, para garantir a fixação de morada. Os filhos que nasciam, registravam como terena. Outros kinikinau seguiam em busca de um lugar, vagando pela região de Miranda e os filhos que nasciam a Fundação Nacional do Índio –FUNAI- identificava e registrava como terena “deliberadamente”. De tal modo, os próprios kinikinau, na busca de sobrevivência, contribuíram para sua invisibilidade como povo indígena, remanescente da Nação Chané-Guaná, pertencente a família linguística Aruak.

Como se pode constatar, a convivência dos kadiwéu e kinikinau na aldeia São João é tensa e caracteriza-se por uma “harmonia conflituosa”. Isto é, os kinikinau se esforçam para não contrariar, não causar nenhuma desavença com os kadiwéus, pois habitam território daquela etnia e a própria história desses dois povos naquela aldeia, narrada por anciões kinikinau, deixa clara a situação de submissão dos kinikinau aos kadiwéu. Os kinikinau não tem opção, para onde ir? Nesse sentido, Santos e Souza (2014, p. 7), citando Castro (2010), afirmam que, considerando todas as controvérsias e empecilhos enfrentados pelos Kinikinau, a perda do território em Albuquerque e Miranda constituiu um novo evento, causando não só perdas culturais, mas a compreensão pela sociedade hegemônica do

⁴ Dados coletados junto aos professores/acadêmicos Kinikinau da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, em aulas ministradas no pólo de Porto Murtinho, Aldeia São João.

desaparecimento do grupo. Para o povo Kinikinau, constituiu-se na “tarefa histórica de reiniciar a sua própria e difícil reconstrução enquanto formação sócio indígena cuja reafirmação hoje se assiste”. (CASTRO, 2010, p. 48).

Os Kinikinau vivem uma situação constrangedora, pois residindo em terras Kadiwéu são obrigados a respeitar as ordens que lhes são dadas e as regras as quais são submetidos, o outro é o dono da terra, constituem a liderança e dominam todo o território. Entretanto, apesar da fragilidade, dos desencontros e da própria disseminação de seus membros, o sentimento de uma identidade étnica própria, identidade de índio Kinikinau ficou adormecido no coração kinikinau.

Submergidos em um contexto de aglutinação que pode progredir a extinção, já que muitos aspectos de sua cultura e língua se perderam, os Kinikinau despertam o sentimento adormecido, em 1990, no momento em que a FUNAI deixa de se responsabilizar pela educação escolar oferecida nas aldeias. Inácio Roberto e João Moreira Anastácio⁵ narram que eles, ao acessar os arquivos do Posto da FUNAI, no interior da aldeia, verificaram os documentos de seus ascendentes e, concluíram que ambos não eram da etnia Terena e, sim Kinikinau. A partir de então, iniciou-se a luta deste povo para o reconhecimento da sua verdadeira identidade étnica.

Em 1997, em reuniões realizadas pela prefeitura de Porto Murtinho, em conjunto com a Secretaria Municipal de Educação, Cultura e Esporte foi implantada a educação escolar indígenas em terras kadiwéu. Participaram das reuniões para a criação e implantação da escola Koinukonoen, na aldeia São João, três etnias: Kadiwéu, Terena e Kinikinau. Segundo Souza (2009, p. 3), primeiro, foi oferecida aos indígenas uma escola Kadiwéu, o que foi rejeitado, levando à ideia de construir uma escola Terena, que também foi rejeitada. Questionados a esclarecer que escola queriam, com muita timidez, os kinikinau começaram a expor sua real identidade étnica e solicitaram uma escola Kinikinau. Fato que constitui o primeiro manifesto público dos kinikinau em busca de sua identidade étnica e de seu reconhecimento pelo Estado brasileiro e que nos autoriza a interpretar hoje, baseadas na convivência com esse povo na aldeia São João, que, para os Kinikinau o “espaço escola” vai além das suas atribuições enquanto instituição de ensino, já que para eles a escola é um espaço único e efetivo, que se comporta como suporte essencial na reafirmação étnica, inclusão social e cultural, enquanto povo indígena.

⁵Entrevista cedida, em 06 de julho de 2012, às pesquisadoras Daniele Lucena Santos e autor.

Referindo a esse momento histórico da criação da escola kinikinou e a eventos a ele subsequentes, Silva e Souza o descrevem comparando-o com a mitologia da Fênix, ave “da antiga tradição egípcia que durava séculos e, uma vez queimada, renascia das próprias cinzas”. Para os autores, os Kinikinou “contrariam as expectativas da iminência de desaparecimento, utilizando-se da educação escolar, dentre outros espaços, como *locus* de reelaboração, afirmação e legitimação da identidade étnica”. (SILVA e SOUZA, 2003, p. 150).

O espaço dessas reuniões propiciou uma abertura para que os Kinikinou se auto declarassem índios Kinikinou. Este momento evidenciou a necessidade que esses indígenas tinham de se distinguir de outras etnias, sobretudo dos Terena. Possuir uma denominação própria que contemplasse sua cultura, língua e conhecimentos tradicionais. Autodenominando-se Kinikinou, o professor Inácio Roberto teve a oportunidade de levar o nome de seu povo a dois grandes eventos de nível nacional: I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial (Olinda/ PE, 15 a 19/05/2003) e Seminário dos Povos Resistentes (Corumbá/MS, 10 a 12/12/2003): A presença indígena em MS. Nesses eventos foi possível esclarecer as razões do suposto desaparecimento do grupo e a luta que estavam iniciando em busca de reconhecimento de sua identidade étnica.

Em 2004, na cidade de Bonito/MS, durante o Seminário “Povo Kinikinou: Persistindo a resistência (16 a 18 de junho), os kinikinou despontaram com um manifesto em busca de seus direitos. O evento foi organizado pela Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul –SED/MS -, com recursos do programa Fome Zero, sob a coordenação da técnica Professora Mirian Moreira Alves, com os seguintes objetivos: “exigir o reconhecimento oficial do Estado brasileiro da etnia kinikinou e o direito dessa etnia às terras tradicionais historicamente ocupadas pelo grupo; requerer o início dos processos de identificação e delimitação das terras tradicionais”, e, “estabelecer que o etnônimo do grupo passa a ser KINIKINAU, com base em documentação histórica; reconhecer o direito das famílias KINIKINAU, residentes em outras localidades, além da aldeia São João, às terras tradicionais” (CARTA DE BONITO, 2004)⁶.

Dez anos se passaram e a luta pelo reconhecimento étnico e por direitos originários à cultura, língua, conhecimentos tradicionais e à terra, empreendida pelos kinikinou continua, em meio a lutas de outros povos sul-mato-grossense, como os Guarani, Kaiwá e Terena, com conflitos violentos entre índios e brancos, como a morte de Oziel Gabriel, em maio de 2013,

⁶Carta de Bonito. Disponível em <http://www.editora-arara-azul.com.br/revista/01/compar5.php>. Acesso em 17/04/2015.

noticiados e denunciados pela mídia nacional e internacional. Nesse contexto é que no período de 6 a 9 de novembro de 2014, na Terra Indígena de Nioaque, realizou-se a Primeira Assembléia do Povo Kinikinau: “Koixunakowoti hou koinukunoen wiopônoti unati koikuti – Povo Kinikinau fortalecendo a identidade na luta pelo bem viver”⁷, com o objetivo de expor, mais uma vez, a situação vivenciada pelos kinikinau que, sem território demarcado, vivem em terras alheias. Desse evento resulta o texto "Ipuxowoku Hou Koinkunoe (Conselho do Povo Kinikinau), Carta do Povo Kinikinau", no qual a voz de um enunciador representa as diferentes vozes kinikinau que ecoam o grito de liberdade, reconhecimento e respeito aos direitos sobre o território originário, em movimento discursivo único, singular que nos propomos interpretar. Emergem, portanto, nesse contexto, as condições de produção do discurso do Ipuxowoku Hou Koinkunoe que reitera nossa concepção de discurso enquanto estrutura e acontecimento inscrito na língua e na história, articulado à redes de memória.

2. OS DISCURSOS DO IPUXOWOKU HOU KOINKUNOE

Constituindo-se como um espaço privilegiado, no qual os kinikinau reivindicam seus direitos e reconhecimento étnico, fazendo-se ouvir via discurso, traçando novas configurações e estabelecendo no interior do próprio documento “unidades, conjuntos, séries, relações” (FOUCAULT, 2008, p. 07), o documento Ipuxowoku Hou Koinkunoe, sintetiza a saga vivenciada pelos kinikinau desde o Gran Chaco, passando pela travessia do Rio Paraguai, a chegada e permanência em solo brasileiro, marcada por perseguições e fugas, dispersando-os, sobretudo após a Guerra do Paraguai, e, levando-os a viverem submergidos entre outras etnias ou até identificando-se como tal, como aconteceu em relação aos terena. Esse é o objeto de nossa análise. Ressaltamos que dada a abrangência de temas que compõem o *corpus* e o espaço reservado a esse texto, optamos por três recortes que foram efetuados e agrupados (R1, R2 e R3) considerando as regularidades, sentidos e temas: terra, território, exclusão e processos identitários, a partir da perspectiva foucaultiana, marcando as relações de força no interior desses recortes.

Na atualidade, no mundo capitalista e neo-liberal em que vivemos, a todo instante nos deparamos com novos desafios que se impõem à sociedade nacional influenciando a produção dos discursos e a constituição identitária dos sujeitos nela inseridos. Fato que impulsiona o

⁷ Todas as informações sobre o evento e inclusive o documento final de criação do Conselho Kinikinau, objeto de análise deste texto, encontram-se disponibilizadas em <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=7836> e <http://racismoambiental.net.br/2014/10/28/1a-assembleia-do-povo-kinikinau-de-6-a-9-11-terra-indigena-nioaque-aldeia-cabaceiras/>, acessados em 13 de fevereiro de 2015.

movimento discursivo dos sujeitos em relação a diferentes manifestações identitárias. Nessas condições de produção irrompe o discurso do documento final da Assembleia Kinikinau que se apresenta como lugar de resistência ao poder dominante ao dar origem a formas de resistência coletiva frente à opressão, causada por agentes sociais da sociedade hegemônica, pelo Estado e por outras etnias.

Nossa tarefa como analista de discurso “consiste em problematizar os enunciados concretos em sua historicidade, descrevendo e analisando os fatores que permitiram que esses enunciados se inter-relacionassem, se negassem, se excluíssem, se substituíssem” (SOUZA, 2011, p. 112) construindo sentidos móveis, pois emanam de uma série de enunciados. A respeito da opacidade da língua, da linguagem, Romão (2011, p. 121), afirma que é condição inerente da própria língua que por não ser domesticada tende a estabilizar “o sistema da própria língua de outro modo, qual seja, colocando em movimento o risco de um sentido vir a ser outro, fazendo bordar sombras nas beiradas das palavras e dos dizeres, marcando-as como instáveis e passíveis de outra direção, sempre”. Nesta direção, os enunciados são aqui analisados considerando sua exterioridade, as relações que mantém com os já-ditos, com discursos outros na tentativa de apreender sua irrupção enquanto acontecimento.

Nesse sentido, faz-se desejado e necessário considerar o entendimento das relações estabelecidas entre os elementos intradiscursivos e interdiscursivos, procurando uma maneira de se pensar o histórico e o político como parte do processo simbólico que constitui o sujeito (GREGOLIN, 2001, p. 13). Nessa reflexão, o sujeito não existe *a priori*, mas é uma função no discurso, “é aquele que pode usar determinado enunciado por seu treinamento, em função da ocupação de um lugar institucional, de sua competência técnica” (ARAUJO, 2011, p. 97), podendo assumir diversas posições em uma determinada formação discursiva.

Formação discursiva, neste texto, esta compreendida como um sistema de relações entre objetos, tipos enunciativos, conceitos e estratégias de modo que tais elementos tendem a permitir a passagem da dispersão para a regularidade entre os enunciados. Foucault busca compreender quais os poderes e perigos que os discursos carregam, quais saberes e verdades se escondem em meio a agrupamentos discursivos tão familiares. Desse ponto de vista, o discurso não é transparente, neutro, mas está intimamente ligado ao desejo e ao poder, uma vez que o sujeito fala a partir de um lugar institucionalmente reconhecido e em constante tensão entre conflitos e contradições, estabelecendo uma ordem própria por meio de regras que o delimitam. Para Foucault (2008, p. 31), um enunciado é sempre *acontecimento*, pois

abre espaço para sua inscrição na memória por ser capaz de repetição, transformação e reativação, porque está ligado ao *interdiscurso*, a outros enunciados que vieram antes e depois dele ou, nas palavras de Orlandi (2009, p. 30): “aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente”. Como arquivo compreendemos aquilo que determina o que pode e deve ser dito. Um sistema que concebe o enunciado enquanto um acontecimento singular e que faz com que alguns discursos circulem, permaneçam ou desapareçam no tempo. Está submetido às relações de poder e, como onde há poder há resistência, nas palavras de Coracini (2007, p. 17), arquivo é também “o lugar da resistência do sujeito a esse mesmo poder”.

Adotando os dizeres de Althier-Revuz (1998, p. 186), entendemos que é por meio da heterogeneidade do discurso que se faz possível apreender os interdiscursos que habitam um texto, a relação entre o discurso e os elementos pré-construídos que foram produzidos em outro momento histórico, em outros discursos. O sujeito não tem controle sobre o modo como os sentidos o afetam e, portanto, é produzido pela linguagem e clivado pelo inconsciente, dividido, cindido, descentrado; segundo a autora, “na forma de uma não-coincidência consigo mesmo”. É nesse jogo discursivo de representações que buscamos apreender os processos identitários vivenciados pelos kinikinau no documento em análise.

Guerra (2012, p. 35), a partir dos postulados foucaultianos, defende que “entender as práticas identitárias a partir do jogo de representações, é entender quais os discursos que constituem e conferem existência histórica ao sujeito”, como o sujeito se representa em relação ao outro, a alteridade que o constitui em um determinado contexto sócio-histórico. Por considerar que as identidades são construídas discursivamente é que Hall (2003) afirma a necessidade de abordá-las a partir dos espaços institucionais e históricos em que são produzidas, no interior de práticas discursivas particulares que contribuem para definir uma determinada identidade e/ou reforçam as diferenças entre um e outro. O que nos leva a interpretar que a questão identitária carrega em seu bojo uma dimensão política e histórica, simultaneamente, uma vez que só é questionada em relação a outras identidades e ao ser questionada desloca, desestabiliza outras identidades pelo simbólico, pelos valores, pelas crenças, pelas “comunidades de indivíduos que acreditam” (BAUMAN, 2005, p. 17) e que atribuem a ela determinado sentido por meio da linguagem sendo, portanto, construída e reconstruída constantemente. Conforme se pode constatar no discurso do documento, também denominado de Carta kinikinau.

Ao iniciar o documento com uma paráfrase do já-dito, pelo discurso já produzido na academia e que, em forma de metáfora, emana o sentido de poder e resistência do povo, conforme R1, descrito a seguir, o enunciador contraria a história que registrou o desaparecimento do povo e mostra a força de seu discurso:

R1: *O Povo Kinikinau ressurgiu como uma Fênix, que das cinzas desperta para a busca do bem viver baseado em seu território tradicional. ... houve tempo que ninguém mais falava em nossa existência, mas entre nós sempre soubemos de nossa origem..... Estamos aqui!*

O enunciado, *o povo Kinikinau ressurgiu como uma Fênix*, marca um acontecimento inscrito na memória desse povo, em que o verbo ressurgir emite o sentido de renascer, reviver, manifestar-se de novo, como Jesus ressurgiu, trazendo a presença da formação discursiva religiosa. Fênix na mitologia significa um pássaro que reina sobre todos os outros, por renascer da própria cinza. É como o povo Kinikinau se vê no momento da emissão do documento ora analisado. O efeito de sentido é o de que esse povo estava esquecido, apagado em: *houve tempo que ninguém mais falava em nossa existência*, que vem marcado pelo dêitico temporal “tempo”, que indica o passado e o presente que significa e traz a ilusão da verdade na sua voz. O documento prossegue: *mas entre nós sempre soubemos de nossa origem*, o uso da adversativa “mas” traz novos argumentos em direção a um novo-velho discurso, da procedência, da naturalidade da identidade. Identidade essa marcada pela “proliferação subalterna da diferença” (HALL, 2003, p. 57). Trata-se do eixo vertical do poder cultural, econômico e tecnológico que parece estar sempre marcado por conexões laterais trazendo o efeito de sentido das diferenças locais e regionais.

Em “estamos aqui”, há uma transição do: “o povo Kinikinau”, que “ninguém mais falava”, e inicia sua história, sua trajetória descrita no item (1) no território, nação em que tinha o poder e era respeitado, porém passou pelo esquecimento, pela retalhação, exclusão e agora é representado pelo dêitico de lugar aqui, significando um não-lugar, não-território. Em “o povo Kinikinau”, o grupo fala sobre e pelo outro, pela raça, aqui empregada a partir da formação discursiva da raça humana, que não conduz ao racismo, opondo-se à idéia de uma multiplicidade de grupos particularizados e hierarquizados. Também se opondo a “raças” que traz a possibilidade de distinção e classificação numa escala que vai do bom até o mau. Segundo d’Adesky (2006, p. 66), “a negação da existência de um problema racial ainda é dominante, e os que discordam dela são acusados de importar questões exóticas, não-brasileiras e até impatrióticas”.

Passemos ao recorte (2), trecho em que inicia a carta propriamente dita, marcada pelo uso de “nós” e “nossos”, em que o enunciador fala representando todos os Kinikinau.

R2- *Nós, Povo Kinikinau, para nós Koinukunoen, reunidos na Aldeia Cabeceira, terra indígena Nioaque, nos dias 06 a 09 de novembro de 2014, por ocasião da 1ª Assembleia do Povo Kinikinau, viemos a público expor nossa situação. Nós Koinukunoen somos originário desta terra, vivemos durante séculos em nossos territórios e cultivamos junto a nossas terras e nosso povo, nossa língua, costumes, história e organização própria. Durante muito tempo fomos forçados a ficar na invisibilidade, por força da ação de posseiros, fazendeiros e do próprio Estado Brasileiro. Retalharam nossas terras e desmembraram nosso povo, como forasteiros fomos obrigados a iniciarmos migrações forçadas. Procuramos abrigo e fomos acolhidos por nossos irmãos Terena e Kadiwéu.*

A progressão referencial, introduzida por meio do enunciado *Nós, Povo Kinikinau, para nós Koinukunoen, reunidos na Aldeia Cabeceira*, produz efeito de sentido de silenciamento, marcado pela pausa discursiva e pela retomada do turno, direcionando o discurso do geral “Nós, Povo Kinikinau”, que sugere a representativa de todo o povo Kinikinauo, para o particular, a representatividade daqueles que se fazem presentes no evento Assembleia Kinikinau *para nós Koinukunoen reunidos na Aldeia Cabeceira*. Considerando que o silêncio é constitutivo do dizer (ORLANDI, 2002), ao retomar o turno, o enunciador deixa marcas de um discurso de senso comum entre indígenas de que, quem fala a língua indígena de seu povo é mais índio do que aquele que não mais a domina, (re)afirmado com a introdução do termo *Koinukunoen*, na língua kinikinau que, segundo os kinikinaue os pesquisadores, significa kinikinau; homem valente, guerreiro, instituindo aí “uma discursividade silenciada” (ORLANDI, 2002, p. 53) e aflorando, pela opacidade da linguagem, a FD da história e da academia.

O enunciado de R2 inicia-se com o pronome *nós*, que, conforme Brandão (1998), é inclusivo: eu+você. O uso desse pronome pelo enunciador, não só traz para o discurso todos os kinikinau presentes no acontecimento discursivo e que nutrem entre si uma relação de subjetividade, mas também o sentimento de pertença fortemente marcado pelo uso dos pronomes possessivos *nosso, nossas* e pelo uso dos verbos na primeira pessoa do plural em todoo recorte. Aliás, em todo o texto objeto de análise e interpretação. Assim, considerando que o lugar a partir do qual o sujeito enuncia é constitutivo dos sentidos de seu dizer, salientamos que o enunciador do documento fala a partir da posição que ocupa na organização social kinikinau: é uma liderança, representante do e no movimento kinikinau, posição sustentada pelo poder que incide da própria organização social de seu povo.

O discurso do Ipuxowoku Hou Koinkunoe, contido em R2, se faz político a partir do momento que se torna o lugar de luta pelo poder, pelo direito à fala em nome de uma parcela de pessoas, de uma coletividade. Adquire, dessa forma, o povo kinikinau certa visibilidade perante a sociedade, o campo político e o Estado. Caracteriza-se como uma afirmação política de uma identidade indígena coletiva que se quer instaurada, reconhecida e respeita em seus direitos, sobretudo, à terra, ao território originário, em meio a conflitos e tensões entre o Estado e o povo.

Passado e presente entrecruzam-se em R2 e produzem o efeito de sentido de que o enunciador busca, no passado, formas alternativas de lidar com os conflitos atuais no que diz respeito ao território, sobretudo, em forma de oposição. O discurso do documento questiona o modelo de desenvolvimento do governo dentro de uma lógica que parece natural, aceitável, mas exclui/inclui/exclui, delimita fronteiras, estabelece espaços entre um e outro, distingue quem se encontra do lado de dentro dos valores simbólicos da sociedade hegemônica e quem está fora, instituindo a base das relações de poder. (VALIENTE, 2013).

As condições de produção da Assembleia kinikinau, presentes no discurso do documento em análise, traz, no fio intradiscursivo, a representação das circunstâncias que culminaram na situação de enunciação desse discurso: o descaso, a exclusão social⁸, a segregação estabelecida pela relação de contato com o branco e outros povos indígenas, apreendida via materialidade linguística pelas expressões *fomos forçados [...] por força da ação de posseiros, fazendeiros e do próprio Estado Brasileiro [...] como forasteiros fomos obrigados a iniciarmos migrações forçadas*, pelo uso verbos retalhar e desmembrar, que produzem o efeito de divisão, deslocamento, amputação de seus membros, despedaçados pelos golpes sofridos pelas perseguições que rasgaram os sentimentos, dilaceraram a cultura e os afastaram de seu território originário (FERREIRA, 2010, p. 565, 786 e 1499).

Discurso forte que, com a introdução da terceira pessoa do plural, reafirma que ação dos verbos incide sobre o outro, o branco; enquanto o *nós kinikinau* *fomos forçados [...] fomos obrigados* recebem a ação praticada pelo outro. O que confere ao discurso o efeito de sentido do discurso da vitimização, que, por sua vez, emana o efeito de sentido de que os kinikinau foram e estão sendo sacrificados por interesses alheios, interesses da sociedade hegemônica e do Estado. Nesse momento, deflagra-se o conflito, institui-se a

⁸A exclusão social no Brasil “afeta uma população de mais de 40 milhões de brasileiros em condições de pobreza e miséria, sem acesso à educação adequada, à ascensão social nem aos meios de comunicação de massa, a não ser como meros consumidores (SCHOLLHAMMER, 2010:168).

fronteira discursiva que também é histórica, social e cultural: de um lado aqueles que se incluem nos valores simbólicos da sociedade envolvente e, do outro aqueles que são excluídos por serem diferentes.

Há um embate de valores simbólicos assinalado pelo movimento discursivo do recorte que, no final de R2, em *Procuramos abrigo e fomos acolhidos por nossos irmãos Terena e kadiwéu*, sugere uma amenização, mas que cumpre a tarefa de marcar o destinatário desse enunciado: *nossos irmãos terena e kadiwéu*. A ordem de nomeação das etnias é a mesma ordem de abrigo recebida historicamente pelo povo. Tem-se nessa expressão a formação discursiva da família. O enunciador, ao incluir-se entre outros povos, não fala mais somente em nome dos kinikinau, mas dos terena, dos kadiwéu e de todos os *irmãos* indígenas, representa e dá existência a esses povos que, em contrapartida, o legitimam pelo próprio evento (Assembleia do Povo Kinikinau) que o investe do poder de falar, afinal, é esse evento que fala por ele, que lhe prepara um lugar.

Ao falar em nome dos *irmãos* indígenas, o enunciador busca gerar por meio do discurso efeitos de sentido significativos de proximidade. Estabelece uma relação entre enunciador e outros povos indígenas *nossos irmãos* por meio de um elo de co-pertencimento, de identificação com a mesma formação ideológica que a sua, logo, com a formação ideológica do povo kinikinau, sobretudo no que diz respeito à terra, ao território. Há o sentimento de pertencimento do enunciador aos povos indígenas, fazendo com que o primeiro se sinta importante para o segundo, como podemos depreender por meio do uso do pronome possessivo *nossos* que, conforme Neves (2000, p. 477), “remete ao todo incluído (coletividade, classe, grupo); o substantivo indica o incluído”. Tanto o enunciador como os outros povos indígenas partilham dos mesmos valores simbólicos e refletem um forte elo de identidade grupal, constituindo o outro lado, o daqueles que estão excluídos dos valores simbólicos da sociedade hegemônica e que, incluídos, em *fomos acolhido*, juntos são excluídos pela sociedade e Estado brasileiro. O ato de acolher, dar abrigo, em sentido inverso, contribui para a exclusão social do Kinikinau, conforme se lê em: *Agradecemos a estes povos, mas a acolhida deles não foi suficiente para sanar a dor de vivermos longe do que nos pertence, do que nos foi tomado*, no R3 que apresentamos a seguir:

R3 -*Agradecemos a estes povos, mas a acolhida deles não foi suficiente para sanar a dor de vivermos longe do que nos pertence, do que nos foi tomado [...]. nossas terras tivemos problemas e vivemos mais de um século de violência. Fomos expulsos de nosso território há mais de 100 anos e hoje estamos levantando para lutar pelo nosso bem viver, pois com*

nossos velhos seguiu nossa cultura e nosso conhecimento, e este saber e identidade seguirão com nossos filhos de agora e para sempre. [...] ficamos esparramados por territórios alheios [...] Nosso bem viver tem como fundamento nossa mãe terra, nosso território tradicional de onde fomos retirados à força, com o aval do braço estatal. O estado brasileiro está em dívida com o Povo Kinikinau, pois durante muito tempo nos negou o reconhecimento enquanto povo e até hoje nos nega o acesso ao nosso território tradicional. [...] Reafirmamos que somos Povo indígena originário desta terra e iremos retomar nossa dignidade de vida. Nossos anciãos, mulheres e jovens clamam pelo nosso território [...] fomos forçados a retirar nossos nomes originários dos documentos e riscados dos documentos oficiais como se não tivéssemos história, mas entre nós sempre soubemos de nossa origem e reafirmamos que estamos aqui!

Estamos aqui e exigimos a devolução e demarcação de nosso território tradicional⁹.

Em *agradecemos a estes povos, mas a acolhida deles não foi suficiente para sanar a dor de vivermos longe do que nos pertence, do que nos foi tomado* temos a presença do demonstrativo *estes* que, conforme a gramática da Língua Portuguesa, refere-se àquilo que está próximo de quem fala e que no discurso do documento produz efeito de sentido de distanciamento se considerada a expressão *nossos irmãos* de (R2) que, naquele momento nominava as etnias, e que, agora, em *estes povos*, os inclui entre todos os povos, generalizando o dizer. Sentido reafirmado com a introdução, em seguida, do pronome *deles* sugerindo maior distanciamento, pela terceira pessoa do plural. Na expressão *mas a acolhida deles não foi suficiente para sanar a dor de vivermos*, ao negar a acolhida como satisfatória, o enunciador deixa marcas de um efeito de sentido de que a acolhida dos terena e kadiwéufoi suficiente para que pudessem se manter vivos, para que sobrevivessem e, ao contrário do que a sociedade e os povos indígenas acreditam, faltou dignidade, não se constituiu em *bem viver*, viveram mal todos esses anos, sentido assinalado pela adversativa *mas*.

O enunciador retoma as denúncias do recorte anterior buscando ampliar a força argumentativa do dito, perpassando em todo o recorte o uso de *nosso.nossos*.e os verbos foram usados na primeira pessoa do plural, predominando o presente e o pretérito perfeito do indicativo que concedem ao discurso maior credibilidade. O jogo discursivo se estabelece quando o enunciador atribuiu outro a responsabilidade de atos praticados pelo povo e que contribuíram para a situação que estão vivendo, representando-se pelo discurso da vitimização. O enunciador tem o poder da fala e enuncia pela coletividade do Kinikinau por assumiram espaço privilegiado onde o protagonismo indígena na luta pela sobrevivência e em defesa dos direitos conquistados se exerce, em *hoje estamos levantando para lutar pelo nosso bem viver, pois com nossos velhos seguiu nossa cultura e nosso conhecimento, e este saber e identidade seguirão com nossos filhos de agora e para sempre*. Produz o efeito de sentido do ideal de igualdade de direitos para todos ao mesmo tempo em que oculta a realidade presente de desigualdade de etnias

⁹A partir desse trecho, o documento passa a expor os encaminhamentos com o uso de verbos na forma imperativa *...Fica constituído; Exigimos que o Estado, que a Fundação Nacional do Índio; Fica decidido...*, definindo o que deverá ser cumprido até a próxima assembléia do Povo Kinikinau, prevista em Nioaque, nesse ano de 2015.

(d'ADESKY, 2006).Constata-se nesse enunciado que o enunciador busca o passado, *com nossos velhos*, como argumento em defesa da cultura e dos conhecimentos tradicionais para expor sua representação de identidade hoje, marcada pelos operadores discursivos de temporalidade (*agora e para sempre*), em que há a ilusão de a identidade ser fixa, *este saber e identidade*, vez que a concebe em continuidade no futuro: *seguirão com nossos filhos de agora e para sempre*.O enunciador busca na memória discursiva e no arquivo argumentos que comprovem que os kinikinau constituem um povo indígena e, como tal, desejam ser reconhecidos, para o *bem viver* que, aqui representa a terra, o território originário, a *mãe* que o filho procura para pedir-lhe colo, no desejo de serem acolhidos com dignidade. A representação de terra entre os povos indígenas é a mesma: mãe terra, o nos leva a acreditar, com Foucault (2008), Coracini (2007) e outros, que o arquivo, aqui acionado, concebe o enunciado enquanto um acontecimento singular e que faz com que alguns discursos circulem, permaneçam ou desapareçam no tempo. Está submetido às relações de poder resistência, característicos dos processos identitários dos povos indígenas.

Em [...] *fomos forçados a retirar nossos nomes originários dos documentos e riscados dos documentos oficiais como se não tivéssemos história, mas entre nós sempre soubemos de nossa origem e reafirmamos que estamos aqui!Estamos aqui e exigimos a devolução e demarcação de nosso território tradicional*,o enunciador é perpassado pelo sentimento de complexidade e pertencimento, reivindica a afirmação de uma identidade coletiva pela historicidade que o constitui, recorrendo em especial aos seus antecedentes histórico-culturais e,ao retornar ao passado, o sujeito constrói sua identidade no momento atual por meio do qual, segundo Bauman (2005), “elos de continuidade com seus locais de origem continuam a existir”.A identidade do índio kinikinau adquire novas dimensões ao perder seu sentido de coerência, unidade e coesão que a faziam parecer predeterminada e incontestável, cedendo lugar apenas a momentos de identificação.Com os povos indígenas, se de um lado, a cultura permite escolher uma entre várias outras identidades possíveis; de outro, também coloca os sujeitos na posição desconfortável e perturbadora de renegociar, contestar o presente.

Para Hall (2003, p. 109) “o 'pós-colonial' [...] relê a 'colonização' como parte de um processo global essencialmente transnacional e 'transcultural' – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou 'global' das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na Nação”. Desse modo, ao reivindicar uma origem histórica da identidade indígena, o documento em análise situa-se nesses dois pólos, respectivamente – o reconhecimento de uma identidade pautada em um passado histórico e, a (re)construção, (re)configuração dessa mesma identidade já que nada é estático e a identidade assim como a cultura muda

constantemente. O que nos permite compreender a impossibilidade de preservar uma identidade pessoal e coletiva no entre-espaço de forças antagônicas da etnia Kinikinau e Terena (OLINTO, 2002).

Por fim, o discurso do documento traz marcas específicas de seu tempo como a globalização, o sistema capitalista e a demarcação de terras indígenas. Por outro lado, também recorre aos seus valores culturais ao conceber a terra como Mãe, lugar de abrigo, acolhida e proteção. O *bem viver*. Para finalizar, trazemos a pergunta provocativa de Spivak (2010, p. 19) “Pode o subalterno falar?”, dirigida aos grupos marginalizados e oprimidos ao se colocarem na mesma posição de poder do discurso colonial. Para ela, não se pode falar pelo subalterno, “mas trabalhar contra a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido (2010, p. 16).

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A análise do discurso do documento Ipuxowoku Hou Koinkunoe permitiu observar como o discurso e as relações de poder estão imbricadas, apresentando-se como uma relação de forças entre o Estado e o povo kinikinau. Legitimado pelo lugar que ocupa na organização social do povo, o enunciador é investido de um poder. O poder de falar, de tomar a palavra em nome de toda uma coletividade, do povo kinikinau, utilizando-se do discurso para representar a cosmovisão do povo, com suas peculiaridades, conflitos e crenças, assegurando, dessa forma, à situação de enunciação o caráter inseparável das condições de produção que culminaram em seu acontecimento.

Os efeitos de sentido que emanam do discurso do documento assinalam que, ao exigir que seus direitos à terra sejam respeitados em reuniões como a Assembleia Kinikinau (que gerou o documento aqui analisado) e a luta pela terra, hoje, acontecem pelo viés político. O discurso do documento é um ato de poder e resistência e, nessa perspectiva, é possível interpretar que a questão indígena ali posta ultrapassa as fronteiras do *local* e revela a necessidade de se pensar na relação local/global como dois lados que se articulam, se complementam deslocando as próprias noções de centro/periferia. O enunciador traz em seu dizer vozes de todos os indígenas que buscam o fortalecimento de sua cultura, tradições, crenças e a luta pela terra e demarcação de seus territórios.

Concebendo as formações discursivas como espaço de mobilidade e instáveis, constatamos que o discurso do documento é atravessado por FD heterogêneas (histórica,

mitológica, religiosa, familiar, entre outras), e que, os interdiscursos, jurídico, político e do Estado, marcam a fala do enunciador e põem-se em relação direta com a exterioridade, com a memória discursiva e com as condições em que esse discurso é produzido. No imaginário do enunciador habita um Estado autoritário, dominador, descompromissado, desleal e conivente com ações que causam prejuízos às comunidades indígenas, não cumpre as leis que os amparam e procuram normalizar uma identidade hegemônica, desconsiderando a diversidade étnica dos povos indígenas em nosso país. Daí a necessidade de afirmar e reafirmar *que estamos aqui! Estamos aqui e exigimos a devolução de nosso território tradicional.*

Por fim, constatamos que o discurso documento apresenta marcas de exclusão social do kinikinau, sobretudo no anseio de ser ouvido pelo poder estatal. Insurgem nesse movimento discursivo, identidades que se contrapõem: a do Estado como legitimadora e a de resistência dos kinikinau, estigmatizados pelo poder dominante que, expõem as intrincadas relações de poder entre o Estado e o povo indígena e marcam o ambiente de tensão, no qual se movimentam.

Recebido em: abril de 2015
Aprovado em: outubro de 2015
claudetecameschi@gmail.com
celina_ufms@hotmail.com

REFERÊNCIAS

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *Palavras incertas: as não-coincidências do dizer*. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

ARAÚJO, Inês Lacerda. Formação discursiva como conceito chave para a arqueogenealogia de Foucault. In: BARONAS, Roberto Leiser (org.). *Análise de discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. 2.ed. São Carlos: Pedro; João Editores, 2011, p. 93-108.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Subjetividade, argumentação, polifonia: a propaganda da Petrobrás*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, secretaria- Geral da Mesa, 2003. 221 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*: prefácio de Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

CASTRO, Iara Quelhode . *De chané/guaná a Kinikinau: a construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência*. 2010, 347 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) UNICAMP.

CORACINI, Maria José. *A celebração do outro: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução*. Campinas: Mercado de Letras, 2007.

COUTO, Valéria Guimarães de Carvalho. *A língua Kinikinau: estudo do vocabulário e conceitos gramaticais*. 2005. Dissertação (Mestrado em Letras) UFMS/CPTL.

D'ADESKY, Jacques. A ideologia da democracia racial: no limiar do anti-racismo universalista. In: _____. *Anti-racismo, liberdade e reconhecimento*. Rio de Janeiro: Dauth, 2006, p.65-84.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa*. 8ª ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da C.Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GREGOLIN, Maria Rosário. Análise do discurso: o sentido e suas movências. In: GREGOLIN, Maria do Rosário; CRUVINEL, Maria de Fátima; KHALIL, Marisa Gama. *Análise do Discurso: entornos do sentido*. Araraquara: Laboratório Editorial/Acadêmica, 2001, p. 9-34.

GUERRA, Vania M. L. Um estudo discursivo de textos produzidos por alunos indígenas: identidade e exclusão. In: GUERRA, Vânia Maria Lescano; ENEDINO, Wagner Corsino; NOLASCO, Edgar Cesar (orgs.). *Estudos de Linguagem: diversidade e ensino*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012, p. 31-45.

GRUPIONI, L. D. B. Educação e diversidade. In: SILVA, Aracy Lopes da Silva; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 15-23.

HALL, Sturt. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de LivSovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NEVES, Maria Helena de Moura. *Gramática de usos do português*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

OLINTO, Heidrun K. Carteiras de identidade(s) de validade limitada. In: MOITA LOPES, L. P da; BASTOS, Liliana C. (Orgs.) *Identidades: recortes multi e interdisciplinares*. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2002, p. 257-265.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 8ed, Campinas: Pontes, 2009.

_____, *Língua e conhecimento linguístico: para uma história das ideias no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2002.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

ROMÃO, Lucília Maria de Souza. Opacidade e incompletude: essa estranha tessitura do sujeito no discurso. In: BARONAS, Roberto Leiser; MIOTELLO, Valdemir. *Análise de discurso: teorizações e métodos*. São Carlos: Pedro; João Editores, 2011, p. 115-134.

SANTOS, Daniele L; AUTOR. Pelos percursos históricos e linguísticos, o povo kinikinau. *Anais do V seminário América Platina*.Dourados: UFGD, 2014.

SCHOLLHAMMER, Karl E. Marginalidade, Exclusão e identidade autorial. In: MOITA LOPES, L.P.; BASTOS, L.C.(orgs.). *Para além da identidade: fluxos: movimentos e trânsitos*. Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 2010, p. 167-179.

SILVA, Giovani José da; SOUZA, José Luiz de. O despertar da fênix: a educação escolar como espaço de afirmação da identidade étnica Kinikinau em Mato Grosso do Sul. In. *Sociedade e Cultura*, V. 6, nº. 2, Jul./Dez. 2003.Goiânia: UFG, 2005, 149-156p.

SOUSA, Kátia Menezes de. Análise de Discurso: para além das vertentes sociológica e formalista da linguística. In: BARONAS, Roberto Leiser& MIOTELLO, Valdemir. *Análise de discurso: teorizações e métodos*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011, p. 103-114.

SOUZA, Ilda de. KOENUKUNOE EMO 'U: A língua dos índios Kinikinau. 2008, 196p. Tese (Doutorado em Linguística) UNICAMP.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Trad. de Sandra Regina G.Almeida et. al. Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 2010.

VALIENTE, Maria Francisca.*Discurso, Terra, Cidadania: aspectos da identidade indígena*. 2013, 123p. Dissertação (Mestrado em Letras) UFMS- Campus de Três Lagoas.