

O OUTRO (DO) LADO DA FRONTEIRA: IDENTIDADE KAIOWÁ E TERRITÓRIO INDÍGENA

Vania Maria Lescano Guerra Correio¹
(Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)

ABSTRACT

This research discusses the identity process of Kaiowá Guarani Indians, from the text of the textbook entitled "Kaiowá: the people who move forward", used as a teaching resource. This is an opportunity to reflect upon the kaiowá history and culture, on the occasion of the "Indigenous Peoples' Week", which happens from April 14 to 20, 2013. The transdisciplinary theoretical basis of this research is based on the deconstructive discourse perspective, which brings Coracini studies (2007), Deleuze (1992), Foucault (1992) and Bhabha (1998), according to the alterity, the denaturalization of stereotypes, the study of the conditions of the indigenous peoples of Mato Grosso do Sul and the imminent destruction of the utopian space of these peoples' birth.

Keywords: *discourse; identity; indigenous peoples; kaiowá guarani.*

RESUMO

Esta pesquisa problematiza o processo identitário dos indígenas guarani kaiowá, a partir do texto do livro didático intitulado "Kaiowá: um povo que caminha", utilizado como recurso pedagógico. Trata-se de uma oportunidade para refletir sobre a história e a cultura kaiowá, por ocasião da "Semana dos Povos Indígenas", ocorrida de 14 a 20 de abril de 2013. A fundamentação teórica transdisciplinar desta pesquisa, com base na perspectiva discursivo-desconstrutivista, traz estudos de Coracini (2007), Deleuze (1992), Foucault (1992) e Bhabha (1998) a partir da alteridade, da desnaturalização dos estereótipos, do estudo das condições dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul e a iminente destruição do espaço (u)tópico de nascimento desses povos.

Palavras-chave: *discurso; identidade; povos indígenas; guarani kaiowá.*

INTRODUÇÃO

Temos por objetivo problematizar o processo de construção da identidade dos indígenas da etnia guarani kaiowá, a partir do texto do livro didático intitulado "Kaiowá: um povo que caminha", organizado por Clede Markus (2013) e utilizado como recurso pedagógico com a finalidade de veicular informações sobre a vida de povos indígenas que vivem em território brasileiro. Trata-se de uma oportunidade para refletir sobre a história e a cultura kaiowá, por ocasião da "Semana dos Povos Indígenas", ocorrida de 14 a 20 de abril de 2013, compartilhando experiências que "resguardam" a identidade étnica. Nosso intuito de estudar os discursos acerca da construção das identidades dos kaiowá, com base na interpretação de regularidades dos enunciados, que se manifestam na materialidade linguística, parte de recortes textuais significativos e tem a preocupação de contribuir para ampliar a reflexão acerca da necessidade da inclusão da diversidade étnica nas políticas públicas, especialmente no tocante à luta pelas terras indígenas "tradicionalmente ocupadas".

¹ Integrante da ALED, do GT "Práticas Identitárias em Linguística Aplicada" (ANPOLL) e do Grupo Interinstitucional de Pesquisa "Vozes (in) famas: exclusão e resistência", supervisionado pela Profa. Dra. Maria José Coracini (UFMS/UNICAMP).

A fundamentação teórica transdisciplinar desta pesquisa, com base na perspectiva discursivo-desconstrutivista, traz estudos de Coracini (2003, 2007), Deleuze (1992), Foucault (1990, 1992), Bhabha (1998) e Pêcheux (2009), a partir da alteridade e da desnaturalização dos estereótipos. Por entender que a Nova História revelou a presença do poder lá onde a história tradicional nem sequer pensava em procurá-lo, no simbólico e no imaginário, concebemos a História como o exercício permanente de um certo olhar, de um certo espírito crítico, de um certo “fazer”, que a aproxima do campo das Ciências Humanas, em especial da Análise do Discurso (AD) de linha francesa, a partir da noção de identidade e de território. A AD evoca três áreas do conhecimento: a Linguística, o Materialismo Histórico e a Psicanálise, que, articulados, têm como premissa os processos discursivos ligados às relações de poder.

Coracini (2007) afirma que a identidade torna-se uma “celebração móvel”, mesmo que o sujeito prime pela (in)alteração de valores, porque tem a ilusão de que é um sujeito com identidade definida, acabada. Há um esfacelamento daquela identidade definida porque a própria necessidade de interação social exige ou o momento histórico requer, no entanto, os conflitos surgem porque nem sempre a representação ostentada coincide com aquela que o sujeito gostaria de ter ou de “representar”. Nessa esteira, vale dizer que todo sujeito se constitui de fragmentos de uma história, de sombras, de acontecimentos, uma história de vida, em que o sujeito se reencontra e se perde. Assim, a análise de um campo discursivo busca compreender o enunciado em sua singularidade de acontecimento (FOUCAULT, 1987, p. 31), procurando elucidar as condições de sua emergência e estabelecendo relações com outros discursos. Um enunciado é sempre acontecimento, uma vez que abre espaço para sua inscrição na memória já que é suscetível de repetição, transformação e reativação, sobretudo porque está ligado ao interdiscurso, ou seja, a outros enunciados que vieram antes e depois dele ou, no dizer de Orlandi (2009, p. 30): “aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente”. Diante disso, a análise dos dados pauta-se na metodologia foucaultiana (1990; 1992), a partir dos pressupostos teóricos da arqueologia discursiva e da genealogia do poder. Temos como hipótese de pesquisa o fato de que certos povos indígenas cultivam uma memória que, paradoxalmente, parecem pretender conservar o passado dentro do presente, ou introduzirem o presente no futuro. Esses grupos sociais, para reconstruir sua identidade étnica e social, na ilusão de tomada de consciência de si e da sua realidade presente, buscam na memória e na história os padrões e os elementos que configuram o seu modo de ser. Assim, a emergência do passado ocorre numa linha de continuidade, em que o grupo sente que

permaneceu o mesmo, apesar de eventos ocorridos e, a partir disso, toma consciência de sua identidade através do tempo.

No caso dos índios, ficou reservado a eles na sociedade um lugar à margem da sociedade, após intensa exploração de sua mão de obra. A partir da consolidação de sua imagem como abandonado e miserável (GUERRA, 2010), o índio – apesar dos focos de resistência que por vezes empreende – tem tal imagem inserida em seu imaginário, uma vez que, de acordo com Coracini (2007, p. 61), o sujeito “se constrói nos e pelos discursos imbricados que o vão constituindo” - dentre eles, os discursos do “colonizado”, da “escola” e da “mídia”: as representações construídas em seu próprio imaginário possuem força suficiente para fazer o indígena acreditar (e não questionar) que a condição em que se encontram é constitutiva de sua identidade, e não uma representação forjada em identidade.

1. ASPECTOS HISTÓRICOS E TERRITORIAIS

Para melhor entendimento das condições de produção dos discursos em questão, retomemos o período da história da colonização do Brasil pelos portugueses quando a língua portuguesa foi “imposta” aos índios como premissa da catequização. Para Orlandi (2002), a ideologia na ação de catequizar era a da implantação do Estado Nacional, da língua oficial, por Portugal, no século XVI. A questão dos conflitos de terras indígenas é entendida como uma construção histórica, na qual as forças econômicas e o papel do Estado, desde a época da Colônia, passando pelo Império e pela República, levaram os indígenas a serem cada vez mais cerceados em sua capacidade de locomoção e reprodução. A Companhia Matte Laranjeira² foi um marco no processo de ocupação do povoamento branco no então sul de Mato Grosso, mas esse processo foi freado pelo poder desmedido que a Companhia exercia sobre aquela região. As frentes de expansão advindas da região sul do país, principalmente do Rio Grande do Sul, após a Guerra do Paraguai, foram freadas por alguns líderes que dirigiam a Companhia: grande área que estava em domínio da Matte Laranjeira impediu o avanço dessas frentes utilizando-se de interesses políticos do estado do Mato Grosso e também das investidas que essas frentes pudessem impor sobre as terras dispostas. As políticas aplicadas em relação aos indígenas consistiam em concentrar, em uma única Reserva, todas as nucleações de indígenas existentes nas regiões circunvizinhas, liberando, assim, terras para as “frentes de expansão

² Chegou a ser um Estado dentro do país, com concessão de terras de 5.000.000 de hectares para explorar erva mate nativa. Teve origem numa recompensa que o Governo Imperial deu a Thomas Laranjeira por seu auxílio na Guerra do Paraguai, a partir de 1926.

colonizadora”. Os índios que viviam em um território sem fronteiras passam, a partir da re/demarcação das Reservas, a viver sob o controle de postos, submetidos a medidas convenientes para o Estado.

A burocracia inerente à administração, implantada pelo Sistema de Proteção ao Índio (SPI), refletiu, negativamente, na vida dos índios que passam a sofrer um crescente controle, autoritário e burocrático, sobre suas vidas (FERREIRA, 2007). O que esse órgão exaltava é que todo indígena deveria ser aldeado, pois índio desaldeado é aquele que, não se deixando civilizar em espaços próprios para isso, nega a organização imposta a eles, recusando-se a ocupar o lugar que lhe foi destinado. Essa recusa, entendida como uma espécie de transgressão, ocasionou violência física, moral, indiferença, preconceito. Oliveira (1998) salienta que, em muitas regiões da porção meridional do país, [...] “as áreas estabelecidas pelo SPI são muito menos uma reserva territorial do que uma reserva de mão-de-obra, passando a ser uma característica dessas regiões, formas temporárias de trabalho assalariado” (p. 34). A abertura de estradas de rodagem, a construção de hidrelétricas, a concessão de fortes subsídios econômicos a empresas e para quem quisesse explorar as riquezas existentes nessas áreas, assim como a introdução em massa da comunicação por meio televisivo e dos novos referenciais de consumo de eletrodomésticos e do modo de vida urbano, acarretaram profundas mudanças no comportamento, aumentaram a tensão frente às Reservas indígenas, que passaram cada vez mais a serem vistas como empecilhos para a plena realização do desenvolvimento econômico em bases modernas. Muitos indígenas tiveram de se deslocar, transferindo-se para outras áreas, ocasionando rupturas em sistemas comunitários estruturados há séculos. No entanto, a década de 1970 vem marcar um novo capítulo na luta e resistência indígenas.

Os povos indígenas, apoiados pela Igreja, por meio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), começaram a discutir seus problemas em grandes assembleias indígenas. Ocupando espaços nos meios de comunicação, denunciaram o projeto oficial de extermínio de uma Ditadura Militar que propunha o fim dos índios até o ano de 1998. Os povos indígenas conseguiram que a Constituição Federal de 1988 assegurasse seus direitos históricos à terra e o reconhecimento de suas organizações sociais. Constituíram variadas formas de articulação e organização para fazer avançar concretamente as conquistas legais. Atualmente, tem-se conhecimento da existência de povos indígenas em todas as unidades da federação. São 235 povos que falam 180 línguas: cerca de 180 povos indígenas (ou 77% deles) vivem na

Amazônia legal. Essa tendência projetada pelas estimativas oficiais, que apontava para o extermínio total até 1998, começou a ser revertida a partir da década de 1970³. Dados oficiais apontavam, nessa época, que a população indígena não ultrapassava cem mil pessoas. Desde então, a luta dos povos indígenas foi conquistando espaços territoriais que permitiram o crescimento demográfico, e os próprios índios começaram a apresentar levantamentos demográficos, desmentindo os escamoteados dados oficiais (SABATINI, 1998).

Povos que se mantinham ocultos sentiram-se encorajados a assumir publicamente a cultura indígena e as estatísticas também começaram a registrar uma numerosa população indígena nos centros urbanos. Esses fatores contribuíram decisivamente para que a população indígena registrada pelo levantamento do IBGE em 2000 somasse 734.131 pessoas, das quais 350.834 localizadas nas terras indígenas e 383.297 nas cidades. Esses dados, em algumas regiões do país, subestimam o número de índios localizados em suas terras. Segundo os dados do CIMI, são conhecidas 841 terras indígenas no Brasil e as informações veiculadas afirmam que, no Brasil, 36,98% das terras indígenas tiveram, até o momento, concluído o procedimento administrativo de demarcação, que se encerra com o registro no cartório do município onde está localizada a terra indígena e no Departamento de Patrimônio da União. Em 2008, como decorrência das disputas eleitorais, acirraram-se os debates, passeatas, estudos e manifestações na defesa de um ou outro lado.

Devido à expansão das áreas de soja, de cana de açúcar e da produção de álcool, atualmente, há aumento da tensão entre os interesses econômicos dos grandes proprietários de terras e a tentativa de re/demarcação de novos territórios indígenas, especialmente dos guaranis. Esses povos indígenas passaram a se organizar politicamente, a fim de defender os direitos à posse das terras, num debate sobre as bases de uma nova política indigenista, fundamentada nas formas próprias de organização sociocultural dos povos indígenas. Chegaram à conclusão de que era importante manter, aceitar e promover a denominação genérica de índio ou indígena, como uma identidade que une, articula, dá visibilidade e fortalece todos os povos originários do atual território brasileiro e, especialmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, como habitantes nativos e originários dessas terras, e aqueles com procedência de outros continentes, como os europeus, os africanos e os asiáticos (LUCIANO, 2006, p. 30).

³Ver CIMI em <http://www.cimi.org.br/?system=news&eid=224>, acesso em 02 de outubro de 2014, às 14h56min.

Na luta pela terra, a re/demarcação ganha uma nova forma de abordagem a partir do surgimento desse movimento indígena; a visibilidade e o diálogo entre alguns segmentos da sociedade, principalmente do Estado, ganham espaço e novas questões começam a ser elaboradas tendo os indígenas como participantes dessas discussões. No entanto, observamos um crescente processo de exclusão e violência aos povos indígenas (GUERRA, 2010), uma vez que, historicamente, viviam livremente, sem limites territoriais, a não ser os definidos pelas próprias etnias: retiravam do seu espaço vivido o que necessitavam para sobreviver. Os indígenas sempre tiveram estreita ligação com o território, de onde retiravam o seu sustento e estabeleciam seus rituais.

Foucault (2008), ao explicitar as leis internas das séries discursivas, articula conceitos importantes que serão desenvolvidos em toda a sua obra, tais como atualidade, exterioridade, história e genealogia. Seus estudos pretendem atingir a singularidade dos acontecimentos para, dessa forma, atingir a diversidade histórica. Derruba-se, assim, a definição de história contínua, linear, provida de uma origem. A história não é o registro de fatos do passado, mas retrata a imagem mais nítida do presente. A noção foucaultiana de história, portanto, focaliza a genealogia dos acontecimentos e relaciona-se diretamente ao conceito de atualidade. As técnicas de interpretação, segundo o filósofo, buscam desvendar as regularidades e descontinuidades dos acontecimentos. Deleuze (1992) também nos ajuda a refletir sobre essas questões quando afirma que não quer pensar em comum com os outros, como se estivesse sob o domínio do modelo pedagógico e rompe com a ideia de essência, da lógica circular e da história como retorno ou causa e efeito. Sua filosofia requer o acontecimento que se dá como sentido-acontecimento.

À luz dessas posições teóricas, o *corpus* deste estudo é constituído por recortes extraídos do referido material didático, a partir de narrativas indígenas que retratam a busca conflituosa por um território, "no qual os Kaiowás possam viver conforme seus costumes, criar o sustento e conviver com toda a criação" (MARKUS, 2013, Apresentação). A coleta e a análise/discussão dos dados, com base no método arqueogenealógico foucaultiano, utilizam distintos procedimentos, a saber: (1) pesquisa em bibliografia pertinente; (2) pesquisa documental; (3) seleção de enunciados; (4) constituição de *corpus*; (5) análise de discursos (mediante seleção de enunciados e constituição de *corpus*), que partem de uma representação das condições e do processo de produção do discurso e consideram formações discursivas e os interdiscursos (CORACINI, 1991, p. 338-9). Na relação entre memória coletiva, memória

histórica e produção de identidades, apesar de assumirmos que o passado ressurge nos discursos didáticos, ele se configura como uma fonte para a construção, no presente, de uma memória que fornece elementos para a construção de identidades; ele não pode ser sujeito a qualquer apropriação.

2 POR UMA EPISTEMOLOGIA CRÍTICA PARA ENTENDER O JOGO IDENTITÁRIO

Na perspectiva de Coracini (2003, p. 59), a identidade está ligada à noção de representação na medida em que esta interfere diretamente no conceito de identidade. A autora explica que, ao nomearmos um objeto, o estamos tornando real; da mesma forma, ao representarmos uma etnia (como é o caso dos índios guarani) de acordo com uma determinada imagem, ocorre que grande parte da etnia assuma tal representação como uma identidade. Não se trata de algo consciente. Segundo Coracini (2007, p. 59), “o que somos e o que pensamos ver estão carregados do dizer alheio”, e herdamos isso “de nossos antepassados ou daqueles que parecem não deixar rastros”.

Todo discurso está relacionado a efeitos de poder, os quais, por sua vez, constituem uma “política de verdade” em cada sociedade. Todo saber está, de alguma forma, ligado ao exercício de um poder; as formas do poder se exercer nos trazem um saber; o discurso de uma época não vem sozinho. São os tipos de discurso que a sociedade acolhe e faz circular como verdadeiros e que funcionam como uma verdade coletiva. Na chamada pós-modernidade, modernidade tardia ou qualquer outra denominação dada às transformações que atualmente estão ocorrendo na sociedade em nível global, verificamos a necessidade de repensarmos nossas posturas científicas e valorizarmos as linguagens que, a partir da introdução da ciência nas bases do pensar moderno, foram silenciadas em nome de um discurso homogêneo e “verdadeiro”.

É na busca de uma epistemologia crítica que este trabalho se inscreve, ou seja, não se entende o território aqui a partir de um método rigoroso e científico que estabeleça o conjunto de semelhanças e que leva à generalização dos aspectos representacionais em bases da lógica matemática, das ciências físicas, químicas ou biológicas. Não é o método empregado a partir de uma concepção epistemológica de ciência físico-matemática, nem é o método baseado numa epistemologia de ciência social-histórica que define o conhecimento de território, mas sim numa concepção de discurso científico pautado no encontro do ser humano com o mundo. Nesse encontro, acontece o mundo em pensamento; portanto, procuramos identificar as

diferenças para criar novas possibilidades de sentido, outras leituras que abram novas perspectivas para o ser humano se entender no mundo (DELEUZE; GUATTARI, 1992). O território e a identidade, assim, se articulam em uma epistemologia que potencializa seu discurso e noções estruturadoras numa abordagem capaz de auxiliar as pessoas a melhor se localizarem e se orientarem no mundo a partir do lugar em que se encontram.

Um aspecto relevante à identidade é que essa produção realiza-se paralelamente ao trabalho de produção da diferença, pois ambas implicam um movimento de construção simbólica e discursiva: a noção da identidade e a marcação da diferença não podem ser separadas das relações mais amplas de poder. Ou seja, tanto a construção discursiva da identidade quanto da diferença jamais são inocentes, uma vez que elas requerem uma série de procedimentos que traduzem essas noções, tais como: inclusão/exclusão, questões de pertencimento, as que demarcam fronteiras como “nós e eles”, que classificam de “bons e maus” de “puros e impuros” de “desenvolvidos e primitivos” de “modernos e atrasados”. Para Silva (2004), isso é fruto de uma relação social que possui um vínculo estreito com o poder; quem está no poder político, econômico, do conhecimento, estabelece a partir de seu olhar como deve ser o “nós” e quem são os “outros” por nós identificados. Isso significa dizer “o que somos” está na estreita relação de também dizer “o que não somos”.

Destacamos que a figura do "outro" pode ser atribuída a um grupo semelhante ao indivíduo ou a seres com características distintas, pois a identidade do indivíduo institui-se a partir da diferença ou da identificação com o outro. O selvagem, ao longo do processo histórico, seria no caso aqui uma personificação desse conceito do outro. Nessa perspectiva, elegeu-se a noção de dentro e de fora: o que estava do lado de lá, além da fronteira imaginária, era o “outro”, que foi construído para enaltecer o “eu”, o próprio, que se encontra do lado de dentro da fronteira. Desde os tempos da colonização portuguesa no Brasil, os indígenas, por não participarem da mesma lógica societária do ocidente europeizado, sofreram com as investidas praticadas, pois até esse período só conheciam as experiências dos conflitos territoriais locais, a partir da diversidade étnica. Trazendo a problemática para os conflitos territoriais entre os povos indígenas e a ocupação das populações brancas no atual Mato Grosso do Sul, temos que os conflitos entre fazendeiros e índios deste Estado vêm mobilizando nos últimos tempos a mídia, assim como a sociedade sul-mato-grossense. Essa mobilização acaba se refletindo nos debates e conversas presentes nas mais diversas esferas do cotidiano, como por exemplo: nas escolas, nos sindicatos, instâncias organizativas da

sociedade, na câmara de vereadores e órgãos públicos.

O território na região de conflitos demarcatórios é entendido como fruto de uma história no qual os referenciais que visam à exploração de recursos, e se estabelecem nas relações sociais e de poder, se conflituam com a ideia de território em que os grupos guaranis passaram a denominar como de manifestação de suas identidades culturais, seu *tekoha*. Num mesmo lugar, há diferentes sentidos territoriais em tensão, pois ali se estabelecem trocas culturais e simbólicas no espaço ocupado, com grande apego e forte relação com o espaço vivido. O sentido de marginalidade daí decorrente não se circunscreve exclusivamente ao fato de os indígenas estarem à margem dos recursos e forças tidas como mais dinâmicas economicamente da sociedade, mas pelo fato de serem legalmente classificados como diferentes e, a partir dessa legalidade, entendidos como culturalmente estranhos ao conjunto social que os marginaliza (GUERRA, 2012).

Tekoha é como atualmente alguns grupos guaranis denominam o seu território, ou seja, o lugar físico em que realizam seu modo de vida a partir da tradição cultural e espiritual herdada de seus antepassados, assim como dos conflitos e perdas que sofreram em sua autonomia de deslocamento após as delimitações impostas pelo Estado e o encontro com os brancos. A palavra foi elaborada a partir do contato que esses grupos estabeleceram com os referenciais do branco que se pautavam na lógica da propriedade privada, de território como área limitada em que se exercitava o sentido de poder, de administração e de controle político.

O analista do discurso pode fazer vir à tona, por meio do trabalho na palavra e pela palavra, os significantes e os efeitos de sentido produzidos no discurso pela sua inscrição na história. Ligado à noção de memória discursiva encontra-se a noção de interdiscurso, já que todo discurso provém de um já dito, que se situa antes e depois dele, fala antes, em outro lugar e independentemente. Para Pêcheux (2009, p. 56), a memória discursiva é concebida como um “espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos, de regularização [...]. Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos”, em que os entrecruzamentos de sentidos cristalizados na memória social inscrevem-se em práticas discursivas e na memória do historiador. Portanto, “não há como não considerar o fato de que a memória é feita de esquecimentos, de silêncios. De sentidos não ditos, de sentidos a não dizer, de silêncios e de silenciamentos”. (PÊCHEUX, 2009, p. 53). Essa constatação está na base da consideração da formação discursiva como uma matriz de sentidos, isto é, o lugar no qual se determina o que pode e deve ser dito e interpretado. Bloco

heterogêneo onde o diverso infiltra-se marcado pela contradição e pela pluralidade, a noção de formação discursiva está ligada à ideologia.

E retomar esse lugar de contradição, muitas vezes apagado, significa, na teoria do discurso, uma nova postura de análise. Encontramos na contradição o princípio de historicidade do discurso, segundo Foucault (2008, 2012). O espaço do novo vai expandindo horizontes, numa formação discursiva mais flexível, que permite ao sujeito, relacionar-se com o saber ao qual se identifica não apenas para repeti-lo, mas para tomar a palavra. A tomada da palavra, de posição, então, não é um ato originário, mas um efeito, na forma-sujeito, da determinação do intradiscurso como discurso-transverso, uma vez que é característico de toda formação discursiva a dissimulação do interdiscurso que a determina, como é também pela formação discursiva que o sujeito é interpelado (PÊCHEUX, 2009, p. 167). Isso nos permite afirmar que a memória entrelaça repetibilidade e acontecimento e entretece os sentidos já sabidos e os novos acontecimentos, a partir da estrutura e do acontecimento.

3. O DISCURSO DIDÁTICO E AS IMAGENS INDÍGENAS

O foco analítico do nosso trabalho refere-se, especificamente, ao texto didático veiculado pelo livro "Kaiowá: um povo que caminha", com tiragem de 35 mil exemplares, idealizado especialmente para orientar crianças e jovens sobre a cultura guarani kaiowá, por ocasião da "Semana dos Povos Indígenas 2013", publicado pela editora Oikos, com o apoio do COMIN (Conselho de Missão entre Povos Indígenas). Este é um órgão da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e foi criado em 1982, com a finalidade de assessorar e coordenar o trabalho da IECLB com os povos indígenas em todo Brasil. Os trabalhos do COMIN são realizados por um grupo de profissionais nas áreas de pedagogia, teologia, pastoral, direito, enfermagem e medicina, assistência social, agronomia e outras, em sete Campos de Trabalho⁴.

Vale relatar que os membros do COMIN desenvolvem uma ação pastoral e diaconal junto a pessoas com restrição de liberdade (apenadas), pessoas desabrigadas e/ou pessoas desalojadas por causa de enchentes e catástrofes, pessoas em situação de rua e pessoas vítimas de barragens ou outros empreendimentos de grande impacto sócio-ambiental. Centros sociais e entidades com identificação confessional com a Igreja Luterana cuidam da saúde emocional e mental de pessoas em estado de depressão, pessoas vítimas de violência doméstica ou

⁴ Ver <http://comin.org.br/institucional>, acesso em 15 de janeiro de 2015 às 8h46min.

violência sexual. Além disso, profissionais de saúde acompanham tribos indígenas em diversas aldeias do Brasil, especialmente com a preocupação de dar-lhes abrigo e medicamentos, uma vez que as etnias indígenas do Brasil sofrem problemas ligados a falta de terras e de alimentos para constituírem suas famílias.

A organizadora do livro, Cledes Markus, é mestre em Educação pela Fundação Universidade Regional de Blumenau, atualmente é professora universitária, com experiência na área da Educação, Teologia e Antropologia ligada à temática indígena. Possui mais onze organizações de livros didáticos: cada publicação é dedicada a um povo indígena diferente. Cledes Markus é profunda conhecedora da questão indígena. A partir de 2007 ela assume a Coordenação de Formação do Conselho de Missão Indígena (Comin). Para ela, ser missionária junto aos povos indígenas é consequência do chamado para ser testemunha do Evangelho. A situação de abandono e de injustiças que os povos indígenas vivem a sensibiliza. Quando estudante ela já queria trabalhar junto a esses povos e, em decorrência disso, os professores a incentivaram no estudo de antropologia, para qualificar o trabalho e estar atenta às questões culturais e étnicas dessa missão. A demarcação da terra indígena é um direito constitucional, mas os atuais ocupantes dessas terras também têm direito de indenização e reassentamento, de forma justa. Assim, Markus e o Comin têm se empenhado para que a justiça contemple indígenas e colonos.

Segundo esse material didático de 2013, o povo kaiowá vive em diversas aldeias e acampamentos, tendo em comum uma profunda relação e convivência com a terra. A busca de um território, no qual possam morar e viver conforme seus costumes, criar o sustento e conviver com toda a criação é o aspecto central de sua caminhada. Para os kaiowá, a terra tradicional onde viviam foi-lhes dada por herança pelo Ser Criador, Nhanderu. Por isso, eles têm o compromisso de cuidá-la e protegê-la. A cultura kaiowá remete-nos a um universo de sabedorias que representa fonte de aprendizagem para toda a sociedade nacional, além de nos motivar a conhecer mais da realidade brasileira, caracterizada pela pluralidade étnica e cultural⁵.

O estado de Mato Grosso do Sul possui sete povos indígenas: chamacoco, guarani kaiowá, guarani ñandeva, guató, kadiwéu, ofaié-xavante e terena, o que representa uma das maiores populações indígenas do Brasil, com grande diversidade histórica e cultural. Os dois povos mais relevantes, considerando-se aspectos demográficos, são os guarani (kaiowá e

⁵ Ver <http://oikoseditora.com.br/autores/single/id/9>, acesso em 15 de janeiro de 2015 às 10h33min.

ñandeva) e os terena. Aqui, vamo-nos ater ao aspecto histórico do povo kaiowá, considerado maioria na região de Mato Grosso do Sul. A situação atual dessas aldeias é tensa. Ainda há o problema da exploração do trabalho indígena: a maioria dos homens aldeados trabalha em usinas, ganhando salários miseráveis para executar os trabalhos mais insalubres, e os jovens ainda apresentam a tendência de gastar os proventos com o que se chama de “bens de prestígio” (como roupas, tênis, celulares). O fator “prestígio social” parece determinante nessas comunidades: as mulheres da aldeia também têm abandonado seus lares para ingressarem em profissões que lhes dão mais prestígio, como professora, agente de saúde, líder comunitária.

A partir de uma perspectiva histórica cultural indígena, as áreas a que os povos indígenas estão submetidos encontram-se totalmente degradadas, não havendo mais recursos naturais essenciais para a sua sobrevivência. Isto inviabiliza a realização da sua reprodução social, mística e cultural. (SANTANA JUNIOR, 2010). Normalmente, cultivam milho, batata doce, abacaxi, feijão, banana, cana-de-açúcar, pequenos pomares, às vezes hortaliças, e a mandioca, além de pequenas criações de galinhas, patos, porcos e em alguns casos, gado. No que se refere à língua portuguesa, eles também são unânimes em reconhecer a importância de seu aprendizado, especialmente para continuar os estudos e trabalhar fora da aldeia. Os mais velhos se lembram da necessidade de se comunicar nos hospitais e nos postos de saúde fora da aldeia (TAVARES; SANTOS, 2012, p. 125-126): a língua é tanto instrumento de poder, como de resistência. Trazemos para nossas discussões recortes extraídos do livro em pauta visando ao processo analítico, a partir da enunciação de 3 sujeitos de pesquisa.

Esse material didático contém 31 páginas (ISBN 9788578432898), cuja capa traz imagens dos indígenas e de suas aldeias, seguida de uma Apresentação assinada pelo COMIN. Na primeira parte do livro, a partir da página 4, temos um texto sob o título em manchete "Kaiowá: um povo que anda" que apresenta várias seções, a saber: A criação do mundo, A importância dos pés, Festejar com os pés, As celebrações e as rezas, O milho Avati, O fogo, A importância da terra, A terra como mãe, A terra no passado e hoje, Um povo que caminha, O *Tekoha*, História sobre o milho, Alimentação kaiowá, Diversidade de alimentação, Atividade (caça palavras e jogo das diferenças), Vida de criança, A história da raposa, O povo kaiowá e seu território, O povo kaiowá e sua história. Na segunda parte do livro, intitulada "Kaiowá, espiritualidade, organização e educação", a partir da página 21, temos as temáticas: Resistência kaiowá, Brô Mc (grupo rap composto por 4 jovens indígenas), *Jerosy Puku*

(ritual), A natureza orienta e ensina, Reunião geral: *aty guasu*, *Aty guasu* de mulheres, Educação para liberdade, A história da educação na aldeia. Nas últimas páginas encontramos orientações para um estudo em grupo desse recurso didático, sugestões de leituras e de vídeos. Vale dizer que há fotos em todas as páginas, de acordo com a temática proposta na seção, onde são veiculadas narrativas de indígenas guarani kaiowá. Quanto à identificação dos sujeitos, optamos pela sigla S1 e S2 (sujeito1 e sujeito 2).

Ponderando as dispersões e as especificidades de temas, buscamos, no fio discursivo, as regularidades que apontam para os deslocamentos do sujeito frente ao outro. Assim, inicialmente, temos, sob o subtítulo "As celebrações e as rezas", a fala do líder indígena kaiowá, Ambrósio Vilharva:

S1 - A expulsão (grifos nossos) de nossas terras interrompeu muito momentos de reza. Precisamos continuar nossas rezas. Elas são necessárias para o retorno à terra. E o retorno para as nossas terras fortalecerá o nosso modo de ser Kaiowá. (MARKUS, 2013, p.9)

Em S1, verificamos que o substantivo “expulsão” produz o efeito de reforçar a imagem identitária de um grupo social oprimido, visto que esse substantivo é derivado do verbo *expulsar* que, conforme (FERREIRA, 2010 p. 527) significa “fazer sair, por castigo ou violência, excluir ignominiosamente por pena ou castigo, desterrar, aniquilar, exterminar”. Embasados nos estudos foucaultianos, pensamos no poder como algo exercido ou praticado, e não, como algo possuído. Sendo assim, por meio da materialidade linguística, apontamos as relações de poder exercidas pelos discursos oficiais sobre os indígenas sul-mato-grossenses, ao exigirem que esse povo saia de suas terras, sem questionar seus direitos aos dirigentes políticos. Além disso, em S1, temos o substantivo "retorno", que nos remete à ideia de ação contínua, ratificando as relações de poder, existentes nesse discurso, pois, se alguém exerce o poder contínuo de expulsar, é por que, certamente, esse outro, constantemente, resiste ao poder instituído, prometendo, no caso, o regresso ao território indígena kaiowá para que seu povo possa continuar suas celebrações e hábitos religiosos, importante força para essa etnia. Em conformidade com (FOUCAULT, 1990, p.105) “[...] lá onde há poder há resistência”. Portanto, por meio do discurso de S1, constrói-se uma representação identitária de que os sujeitos indígenas encontram-se em constante resistência ao poder que o branco tenta lhe impor, por conseguinte, são permanentes guerreiros que (re)lutam em caminhar e prosseguir com suas práticas culturais e identitárias.

A imagem de rivalidade e desconfiança entre os indígenas e os brancos é propagada e reforçada nesse discurso didático, note-se que o enunciado "E o retorno para as nossas terras fortalecerá o nosso modo de ser Kaiowá" surge nesse excerto para (des)qualificar o outro, o branco, o fazendeiro, no contraponto como o pronome pessoal "nosso" (nosso modo de ser indígena, diferente do branco). Verificamos que o processo de escritura, exposto em S1, implica a exposição do pensamento do sujeito indígena, dos próprios sentimentos e desafetos, ao mesmo tempo em que se vê envolvido pelo que relata. Por meio da escrita, o sujeito de S1 cria sua própria alma, pois, em conformidade com Foucault (1992, p.152), "É sua própria alma que é preciso criar no que se escreve". Nessa vertente, "produzir um texto pode significar construir para si uma identidade, um lugar social, uma certa visibilidade, ainda que esta consista numa resposta a uma autoridade que detém o poder". (CORACINI, 2010, p. 25).

Ainda sobre o processo da escrita de si, Foucault (1992, p.152-153) postula que "assim como um homem traz em seu rosto a semelhança natural com seus ancestrais, também é bom que se possa perceber no que ele escreve a filiação dos pensamentos que se gravam em sua alma". Ou seja, quando o sujeito enuncia que a expulsão de suas terras pelos órgãos oficiais interrompeu as celebrações de seu povo, vem ratificar seu posicionamento discursivo de discordância às práticas realizadas pelos fazendeiros em relação à terra anteriormente ocupada pelos kaiowá. Guerra (2012, p. 61), a esse respeito, afirma que o indígena cria uma narrativa – aparentemente coerente – que lhe permite "racionalizar" sua história e a do seu povo. Ou seja, quer conferir uma coerência a um passado, materializado no intradiscorso em que os já ditos trazem a imagem do índio como preservador da fauna e da flora brasileira, surge como um fio discursivo em S1 que vem permear a construção identitária desse grupo social.

Observamos que, ao trazer formulações como "expulsão de nossas terras" e "retorno para nossas terras", S1 opera com, pelo menos, duas formações discursivas: uma advinda dos discursos hospitaleiros ao índio e à sua cultura e outra proveniente dos discursos que rejeitam os costumes, usos e hábitos dos povos indígenas, uma vez que é preciso que estes "continuem suas rezas" para que o povo seja fortalecido no retorno ao *tekoha*. Essa relação de (inter)discursividade leva-nos a refletir que, no Brasil, desde os tempos coloniais, há uma larga distância entre o que está estabelecido na lei e o que ocorre de fato, na prática. E as sociedades indígenas sempre ocuparam uma posição paradoxal perante o Estado nacional. Por um lado, os índios são fundamentais para a ideologia da nacionalidade brasileira: são os habitantes originais, que deveriam ser incorporados à sociedade para legitimar o domínio do

novo Estado-Nação. Por outro, as populações indígenas eram - e continuam a ser - vistas como obstáculo ao progresso e aos projetos de desenvolvimento do país.

Prosseguindo o foco analítico deste trabalho, sob o subtítulo "A terra no passado e hoje", apresentamos a fala de Catalina Rodrigues de Souza, da Aldeia Te'yikue, de Caarapó (MS), que narra a história de sua terra (S2'), e em seguida, sob o subtítulo "Um povo que caminha", a indígena fala sobre o costume kaioiwá de mudar de lugar (S2'')

*S2' - Os ervais nativos e as matas de peroba e outras árvores começaram a ser derrubados por fazendeiros para dar lugar ao plantio de cana-de-açúcar. Hoje, a qualidade das terras não permite mais que as famílias vivam da agricultura, da caça e da pesca. O trabalho duro nas plantações de cana-de-açúcar se tornou uma necessidade de **sobrevivência** (grifos nossos). Dos canaviais os indígenas saem **esgotados**. (MARKUS, 2013, p.11)*

*S2'' - O kaioiwá é um povo que muda muito de lugar. Há diferentes motivos para esta mudança. Ela pode acontecer porque um grupo quer morar e celebrar outros parentes em outro local. Esta caminhada faz parte da cultura kaioiwá. Mas há também caminhada **forçada**. Aquela que o povo **sofre** quando é expulso de suas terras e levado para outros lugares. Esta caminhada espalha as famílias. (MARKUS, 2013, p.11)*

Por meio do enunciado, “O trabalho duro nas plantações de cana-de-açúcar se tornou uma necessidade de sobrevivência”, S2' denuncia que as matas e os ervais nativos já foram destruídos. O tempo passado ("tornou") e o presente ("não permitem que as famílias vivam") são referenciados, remetendo-nos à situação relativa, até aquele momento, período; portanto, interpretamos que S2' utiliza sua narrativa para denunciar uma situação que ele sabia que, a qualquer momento, aconteceria e as autoridades governamentais nada fizeram para impedi-la. Ou seja, hoje as terras tornaram-se improdutivas e incapazes de proporcionar vida aos kaioiwá. Destacamos os diferentes efeitos de sentidos da palavra “mata”, ou seja, o deslocamento de sentido desse substantivo empregado por sujeitos distintos e, em contextos discursivos diferentes. O fazendeiro enuncia de uma formação discursiva capitalista em que a “mata” é vista como um empecilho, para o desenvolvimento do agronegócio, algo que se deve “exterminar”, tirar do caminho e “dar lugar às monoculturas”. Já o indígena, ao enunciar de uma formação discursiva ecológica, significa a “mata” - , como representante da vida, um bem que deve ser sagrado e preservado.

Em S2', verificamos que o sujeito utiliza o discurso didático, para além de estabelecer relações pedagógicas e sociais; serve-se dele para denunciar a forma desumana com que os indígenas do estado de Mato Grosso do Sul são tratados: "O trabalho duro nas plantações de cana-de-açúcar se tornou uma necessidade de sobrevivência. Dos canaviais os indígenas saem

esgotados". Esse discurso deixa emergir a exclusão social enfrentada por esses povos: a representação que temos do indígena, por meio de S2', é a de que ele vive no entre-lugar. Seus traços identitários são constituídos, em meio a esse entre-lugar, onde as culturas ora se distanciam, ora se chocam, ora se entrelaçam e se mesclam.

É curioso observar que S2', ao discursivizar o acontecimento da expulsão e dos desmatamento, narra a forma desumana como os povos indígenas são tratados pela sociedade hegemônica. Nota-se, no enunciado "Dos canaviais os indígenas saem esgotados", a relação entre o acontecimento e o discurso no processo de constituição de sentidos para a exclusão. O enunciado em busca do combate à exploração do trabalho dos kaiowá, vem "costurado" no corpo e transforma o corpo em acontecimento discursivo, por meio do adjetivo "esgotados" (consumidos, extenuados), porque dá acesso, via de espaço didático, a um histórico de fundação, que é a luta contra a exploração do trabalho dos povos subalternos, vista pelo poder hegemônico como uma forma de trabalho e não de exploração humana. Vale dizer que na formação discursiva das convenções da Organização Internacional do Trabalho (OIT), feitas no Brasil em 1999, sobre as formas de trabalho, são proibidas situações como: escravidão, servidão e trabalho forçado. Ao ratificar essas convenções, o Brasil assume o compromisso de tomar medidas imediatas contra esse tipo de violência.

Foi especialmente a partir do colonialismo que se construiu essa espécie de poder disciplinar que, segundo Foucault, caracteriza as sociedades e as instituições modernas. Assim, a maioria dos teóricos sociais dos séculos XVII e XVIII (por exemplo, Hobbes, Bossuet, Turgot e Condorcet) concordam que a "espécie humana" saiu paulatinamente da ignorância e foi atravessando diferentes "estágios" de aperfeiçoamento até, por fim, conseguir a "maioridade" a que chegaram as sociedades modernas europeias (MEEK, 1981). O referencial empírico utilizado por tal modelo heurístico para especificar o "estágio" inicial, o mais baixo na escala de desenvolvimento humano, é o das sociedades indígenas americanas tal como elas eram descritas por viajantes, nobres, cronistas e navegantes europeus. A característica desse primeiro estágio é a selvageria, a barbárie, a ausência completa de arte, ciência e escrita. "No princípio, tudo era América", ou seja, tudo era superstição, primitivismo, luta de todos contra todos, "estado de natureza". Verificamos aqui o interdiscurso trabalhando com a ordem dos processos de constituição dos efeitos de sentido e da própria linearidade do discurso, uma vez que ocorre a fragmentação do sujeito pela emergência de novos saberes. Parte integrante do interdiscurso, no qual se delimitam, as formações discursivas representam regiões de

estabilização da memória discursiva, que se organiza por processo de reformulação parafrástica em movimentos contínuos de reconfiguração. A região aqui é o discurso didático que vem afetar a materialidade linguística dos recortes analisados, que se apresentam como vestígios do movimento histórico sem fim das formações discursivas, nas relações de dominação e subordinação, que definem sua configuração.

Interpretamos S2' como um depoimento da violência praticada pelo branco em relação ao indígena sul-mato-grossense. Ao relatar o acontecido, em meio ao espaço didático, ele vem atualizar a violência sofrida por esses povos e torná-la visível porque, ao lermos um texto e atribuímos-lhe sentidos, no espaço do aqui e agora, realizamos o processo de atualização e construímos novas imagens. Assim, em S2', rege uma narrativa que permite que o indígena não apenas diga, como também se diga, manifeste-se e posicione-se (re)inscrevendo-se na história, visto que o espaço escolar, via livro didático, passa a ser um lugar que proporciona o encontro de pessoas (des)conhecidas para trocarem conhecimentos, experiências e sentimentos. Consequentemente, vimos nesse recorte um discurso de exclusão, pois, de acordo com Limberti (2012), o discurso da “assimilação” e o da exclusão funcionam um como consequência do outro, em que o *nós* se propõe a transformar o *outro* em *nós*, assimilando-o em seu meio. Tal fato tende a excluí-lo à medida que o *outro* não consegue atender as expectativas do *nós*. É o que acontece no discurso analisado: o outro (o indígena) não atende às expectativas do *nós* (o branco) em relação ao modo de vida, portanto, sua cultura é desqualificada e seus povos são lançados às margens da sociedade: esses povos precisam trabalhar duro, sobrevivem mas saem esgotados dessa relação desumana.

Já em S2", a partir dos enunciados "Esta caminhada faz parte da cultura kaiowá. Mas há também a caminhada forçada. Aquela que o povo sofre quando é expulso de suas terras e levado para outros lugares", podemos observar outras marcas de discriminação, que provocam o efeito de interditar, silenciar, oprimir o povo indígena. O item lexical "forçada", derivado do verbo "forçar", que significa "vencer, subjugar, constranger, violentar" (FERREIRA, 2010 p. 564) constrói uma imagem em meio ao espaço escolar de que os indígenas do estado de Mato Grosso do Sul, para garantirem o próprio sustento, precisam se submeter às leis do branco, numa relação de dependência, de submissão, de subalternidade, normas do processo de colonização desse povo. Emerge, nesse enunciado, a dinâmica do poder, tal qual é problematizado nos estudos foucaultianos. Nota-se que, inicialmente, o poder está com o “Estado” e com os “fazendeiros”, que visam a “oprimir” o indígena. Mas, também, está com

os indígenas que exercem o poder, por meio de um discurso de resistência, ao enunciar: “O kaiowá é um povo que muda muito de lugar. Há diferentes motivos para esta mudança. Ela pode acontecer porque um grupo quer morar e celebrar outros parentes em outro local. Esta caminhada faz parte da cultura kaiowá”. E o fato de essa resistência ser propagada, em um material didático, contribui para que esse discurso seja, rapidamente, disseminado como um micropoder que pode ajudar na conscientização e na transformação da realidade social.

Segundo Sawaia (2011), na história nacional, os anos 90 referem-se à assimilação do conceito de pobreza ao da exclusão social, já que os altos índices de desemprego decorriam do aumento populacional e de outras diversas causas coexistentes das desigualdades e iniquidades sociais. Desse modo, excluídos eram aqueles desprovidos de um lugar no mercado. No entanto, outros termos foram propostos para a noção de exclusão, como, por exemplo, a apartação social, a desqualificação, a desinserção e a desafiliação. Todas essas propostas foram construídas com base ora no impedimento e privação de uma minoria, ora pela definição daqueles que fogem à norma e, por tal razão, são inúteis e descartáveis socialmente, pois não se adequam aos valores cobrados. (SAWAIA, 2011).

Podemos dizer que a pobreza contemporânea, entendida como desigualdade e privação, é também produto da ausência de poder e está, portanto, associada à exclusão. O funcionamento discursivo dessas formulações é também de construção de um sentido de dependência como atitude opressora do colonizador e de exclusão da possibilidade de legitimação do direito à terra. A formação discursiva colonialista é evocada como traço de memória que irrompe no acontecimento para delinear os limites dos sentidos. Pode-se afirmar que o modo de existência da memória na ordem desse discurso didático é o lugar no qual a formação discursiva colonialista trabalha a continuidade e denuncia a ruptura, num movimento identitário. Isso se dá a partir do deslizamento de sentidos nessa memória discursiva em decorrência da relação tensa que se instaura entre a memória da colonização e o reconhecimento da instância de representação política. Assim a memória surge como participante no jogo metafórico de deslizamentos e opacidade do dizer. Esses pontos de deriva sinalizam a constituição heterogênea do sujeito colonizado e confirmam se tratar de um sujeito afetado pelo encontro colonial.

As estratégias de silenciamento do outro e de suturação das bordas do discurso, para fixar o eu, o outro, e sua relação mútua em torno de sentidos que não "escapem", mostram a existência de sentidos que teimam em não se calar e em mostrar as contradições da situação

de colonização. Nesse entrelaçamento de vozes, averiguamos que há a presença da interdição. A interdição da palavra ocorre porque nem tudo pode ser dito em qualquer situação discursiva. (FOUCAULT, 2012). Nesse viés, o enunciador, ao discursivizar que “Esta caminhada espalha as famílias.”, deixa emergir o interdito de que o branco tirou dos indígenas os meios de sobrevivência, tais como: a produção de alimentos e de remédios, e eles são levados às periferias da cidade ou a acampamentos, expulsos de suas terras. Além disso, há a dispersão da família e de seus valores ancestrais que se modificam e se perdem diante do conflito por terras.

No estado do Mato Grosso do Sul, em especial nas áreas de conflito, instauram-se inúmeras fronteiras simbólicas, imaginárias, culturais, econômicas e políticas, dinamizando e multifacetando o sentido de identidade que daí pode ser gestado. As distâncias entre essas diversas culturas, ou grupos culturais, nesse contexto, são necessariamente comprimidas e colocadas em contato. O sentido territorial enquanto lugar fronteiro aí ascende de importância como um entre-lugar de vivências, de contatos, de conflitos e de estudos.

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético, ela renova o passado, (re)configurando-o como um “entre-lugar” contingente que inova e interrompe a atuação do presente. Bhabha (1998, p. 27) indica ser esse o entre-lugar que, apesar das tensões e estranhamentos, possibilita, exatamente por estabelecer o contato direto entre os diferentes, a elaboração de novas respostas, superando as tradicionais perspectivas que justificavam a perpetuação do desconhecimento de um em relação ao outro.

Vale dizer que as formações discursivas que atravessam esses dizeres estão perpassadas pelas formações ideológicas do discurso religioso, via COMIN, e do discurso político estatal (oficial) que confina os indígenas em aldeias rurais ou urbanas. Isso porque além de dificultar o modelo agrícola dos indígenas, o confinamento trouxe desafios novos no que se refere à organização social e religiosa dessa etnia. A vida religiosa exige um grupo familiar que lhe dê sustentação e que hoje é mais difícil, daí a proliferação de igrejas evangélicas nessas aldeias. Talvez esse fato permita compreender a crescente opção dos jovens indígenas pelo assalariamento, seja como professores e agentes de saúde, seja como trabalhadores nas usinas de produção de açúcar e álcool, contribuindo, ainda, para a decadência da atividade agrícola nas reservas indígenas. Verificamos nos cursos com

professores indígenas, o desconhecimento dos jovens sobre sua história recente, em especial, o processo de criação das reservas indígenas e posterior confinamento. Nesse contexto, o êxito da luta pela terra não pode ser dissociado da situação vivenciada nas reservas indígenas, seus conflitos e do fato de que significativa parcela da população jovem desconhece as experiências anteriores de ocupação territorial.

Dessa ótica, o comprometimento dos recursos naturais, resultante da perda da terra, retirou as condições necessárias para a economia indígena, impondo aos indígenas o êxodo, a diáspora e a dispersão das famílias. No entanto, onde há poder há resistência e essa etnia colonizada pelo poder político e religioso do branco reage a esse processo colonizador, e se articula para a resistência e para a tentativa de construção de autonomias dentro do Estado-nação, a partir dos enunciados de um material didático, disseminado como um micropoder na busca da transformação da realidade social.

4. RASTROS E RESTOS

É tempo de aprendermos a nos libertar
do espelho eurocêntrico onde nossas
imagens são sempre, necessariamente
distorcidas. (QUIJANO, 2005, p.271)

Confirmamos nossa hipótese de trabalho quando afirmamos que esse grupo indígena, para (re)construir sua identidade étnica e social, parte de uma tomada de consciência de si e da sua realidade presente, ao buscar, na memória e na história os padrões e os elementos que (re)configuram a sua maneira de ser e de viver. Observou-se, nas regularidades dos enunciados S1, S2' e S2', o uso do livro didático como um aparato ideológico, para se denunciar a exclusão enfrentada pelos povos indígenas. Nesses enunciados, a disputa pela posse de terras e fronteiras ainda é o principal fator desencadeador dos conflitos existentes entre os povos indígenas e o branco. O valor atribuído à terra se difere entre essas culturas: enquanto o branco apropria-se dela, para explorá-la e tirar-lhe todas as riquezas, para a cultura indígena, a terra é um bem sagrado, - por isso deve ser preservado, pois simboliza a vida e o seu povo.

Vozes se entrelaçam, mesclam-se formando uma rede híbrida de dizeres, na qual identificamos formações discursivas, que atravessam o discurso didático sobre os kaioiwá de Mato Grosso do Sul, tais como: a capitalista, a política, a legal e a midiática. Essas formações discursivas aparecem, nos dizeres veiculados e provocam deslocamento identitário uma vez

que averiguamos que os sujeitos índios, em alguns momentos discursivos, apropriam-se da cultura e da voz do branco, estrategicamente, para resistirem ao poder que o branco insiste em impingir-lhes. Consequentemente, a identidade do branco passa a ser um lugar garantido, para que os povos indígenas sul-mato-grossenses possam reivindicar seus direitos. Assim, identificamos um discurso que nos conduz a uma representação identitária de resistência, a qual, se consolida por sujeitos que se encontram em condições desvalorizadas, desfavoráveis perante a sociedade dominante, mas resistem e lutam contra a segregação.

Interpelado por um discurso assimilador, identificamos um discurso de exclusão, uma vez que o branco compara o sujeito indígena a animais que caminham às margens da rodovia. Por meio desse discurso assimilador, detectamos o lugar desprivilegiado em que esses povos estão inseridos, ou seja, o entre-lugar social em que eles se encontram; nem estão inseridos na área urbana e nem na zona rural, mas sim, às margens das rodovias. Por meio dessas interdições discursivas, chegamos a representações identitárias do povo indígena kaoiwá sul-mato-grossense, perpassadas no espaço didático e escolar, tais como: vítima, oprimido, frágil, objeto e obstáculo, propagando, assim, a imagem de tensão entre as duas culturas. Nesse viés discursivo, reflexões acerca de como uma determinada cultura compreende o outro, diferente de si, torna-se uma indagação constante. Refletimos com Deleuze (1992), que rompe com a ideia de essência, da lógica circular e da história enquanto retorno ou causa e efeito, uma vez que sua filosofia apresenta o acontecimento como sentido-acontecimento e deslocado de toda noção originária e essencial, que o cerne da questão não é só discutir a realidade indígena no interior da escola indígena, mas fazer com que ela adentre a todas as escolas. A questão não é apenas materiais didáticos e recursos de última geração para o aluno aprender, mas atualizar e preparar continuamente o professor para trabalhar novos olhares e perspectivas, pois o próprio professor reproduz o discurso hegemonicamente articulado pelos interessados nas terras indígenas.

O processo de revalorização das particularidades e dos localismos culturais é inegável no atual momento histórico social. As formas mais usuais de abordar o sentido de território partem de uma relação em que o território é um objeto só passível de entendimento como conceito definido intelectualmente por um sujeito pensante. Isso significa que território passa a ser resultado de uma ideia transcendental e rigorosamente delimitada pelo pensamento racionalizante em si, o qual, como resultado da separação do sujeito que pensa em relação ao objeto pensado, não consegue estabelecer o sentido de interação entre a vida pensada com o

pensamento em vida. Para Deleuze (1992), o intelectual universal, herdeiro de uma longa tradição jurídica que o legitima como porta-voz dos direitos dos subalternos de toda espécie, seria o depositário da verdade, em sua forma clara e racional, que outros possuiriam de forma obscura e parcial. Segundo o autor, o próprio texto escrito é composto por silêncios que funcionam como brechas de onde podem escorrer novas produções. A instituição do silêncio, seja no diálogo face a face da oralidade, seja na interdiscursividade dos textos escritos, opera uma transferência de sentidos que faz com que se anulem os sujeitos e a interpretação se faça com os sentidos de outro lugar. Dessa forma, desaparece o dizer dos sujeitos mesmo no diálogo simétrico, assim como se perde a tirania do sujeito autor nos textos escritos, o sentido vai estar sempre em outro lugar: lembranças, rastros, restos, nos textos falados, e a constituição de outro texto, por meio da leitura, na escrita desse material didático para/sobre indígenas.

Recebido em: abril de 2015
Aprovado em: outubro de 2015
vguerra1@terra.com.br

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmund. *Identidade*. Trad. de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila et alii. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CORACINI, Maria J. R. F. *Um fazer persuasivo: o discurso subjetivo da ciência*. São Paulo: Educ; Campinas: Pontes, 1991.
- _____. (org.) *Identidade & Discurso: (des)construindo subjetividades*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.
- _____. *A celebração do outro: arquivo, memória e identidade*. Campinas: Mercado de Letras, 2007.
- _____. Transdisciplinaridade e análise de discurso: migrantes em situação de rua. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 11 (1), 2010, 91-112.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é filosofia*. Trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- FERREIRA, Aurélio B. de H. *Pequeno dicionário da língua portuguesa*. 21 edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.
- FERREIRA, Eva M. L. A participação dos Índios Kaiowá e Guaraní como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1952). 140 f. 2007. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1990.

_____. Escrita de si. In: *O que é um autor?* Trad. de Antonio F. e Edimundo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1992, p. 129-160.

_____. *A ordem do discurso*. Trad. de Laura F. de Almeida Sampaio. 19. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

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

GUERRA, Vânia M.L. *O indígena de Mato Grosso do Sul: práticas identitárias e culturais*. São Carlos: Pedro & João, 2010.

_____. Entre a mídia impressa e o discurso da “integração”, a construção identitária dos indígenas. In CORACINI, Maria José R. F. (Org.) *Identidades silenciadas e (in)visíveis: entre a inclusão e a exclusão (identidade, mídia, pobreza, situação de rua, mudança social, formação de professores)*. Campinas: Pontes, 2011, p.127-148.

_____. Indígenas e identidades: um olhar discursivo sobre a luta pela terra. In ROSA, Andrea M.; MARQUES, Cintia N.; SOUZA, Claudete C. de; DURIGAN, Marlene. *Povos Indígenas: reflexões interdisciplinares*. São Carlos: Pedro & João, 2012, p. 43-68.

LIMBERTI, Rita C. P. *A imagem do índio: discursos e representações*. Dourados: Editora da UFGD, 2012.

LUCIANO, Gersem S. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MARKUS, Cleides. (Org.) *Kaiowá: um povo que caminha*. Caderno Semana dos Povos Indígenas 2013. ISAEC/DAÍ - COMIN. São Leopoldo: Oikos, 2013.

MEEK, Robert. *Los orígenes de la ciencia social*. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios. Madri: Siglo XXI, 1981.

OLIVEIRA, João P. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2002.

_____. *As formas do silêncio no movimento dos sentidos*. 7. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica de discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. de Eni P. Orlandi et al. 4 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

SABATINI, Silvano. *Massacre*. São Paulo, Loyola, 1998.

SANTANA JUNIOR, Jaime R. Produção e Reprodução Indígena: o vir e o porvir na Reserva de Dourados. *Campo-Território: revista de geografia agrária*, V.5, nº 9, p. 203-236, fev., 2010.

SAWAIA, Bader. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Mozart L. História e interculturalidade: aspectos críticos à educação e ao multiculturalismo no Brasil. Anais do VIII Congresso Luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, 2004.

TAVARES, Marilze; SANTOS, Ludoviko Carnaciali. Crenças e atitudes linguísticas de indígenas de Dourados-MS. In: *Cadernos do IL*. Porto Alegre, nº 44, jun, 2012, p. 117-134.