

SISTEMA DE CONFINAMENTO E OS EFEITOS DE SENTIDO SOBRE A LÍNGUA GUARANI/KAIOWÁ¹

Alexandra Aparecida de Araújo Figueiredo (UFGD)

Nara Maria Fiel de Quevedo Sgarbi (UNIGRAN)

sgarbi@unigran.br

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre as condições de produção, as quais influenciam o discurso do sujeito indígena, e como tal exterioridade implica em sua posição enquanto sujeito na ordem do discurso. Por conseguinte, compreender como um discurso outro discursiviza sua língua e suas crenças. Nesse sentido, intentamos entender como o dito antes em algum lugar, ou seja, os *já lá*, sustentam os discursos e os efeitos de sentido que eles produzem em outras condições de produção. Temos como base teórica a Análise do Discurso de linha francesa, mais especificamente nos textos de Pêcheux (1990; 2002), Orlandi (1990; 2001; 2007), Mariani (2004) e Foucault (2010; 2014) para compreender as relações de poder, a memória, os silenciamentos decorrentes do processo de colonização e as formações discursiva materializadas nos discursos dos indígenas guarani/kaiowá. A materialidade em análise é constituída por entrevistas com indígenas das aldeias do município de Dourados-MS e fazem parte dos arquivos do Projeto Saberes Indígenas na Escola, desenvolvido pela Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados. Entendemos que o imaginário constituído por meio do olhar etnocêntrico de Caminha ao descrever o Novo Mundo e seus habitantes e todo o processo de colonização linguística, continuam definindo os lugares sociais e determinam os sentidos que podem e devem circular na ordem do discurso. Assim, o sujeito, reproduz o discurso do colonizador na ilusão de ser origem de seu discurso, ao negar sua própria língua/cultura e, principalmente, nega-se como sujeito.

Palavras-chave:

Colonização linguística. Discurso Indígena. Análise de Discurso.

ABSTRACT

This work aims to enunciate about the production conditions that influence the indigenous discourse as well as the outward involves in his position as subject in discourse order. Therefore, it is to learn as a discourses iscriminated his language and his beliefs. So, it is to understand according to someone has spoken for a long time ago and the yassert the discourses and the sense effects they produce in other product conditions. Thus, we have as theory basis the French Discourse Analysis, in particular, we have Pêcheux (1990; 2002), Orlandi (1990; 2001; 2007), Mariani (2004) and Foucault (2010; 2014) texts which understand the power relations, the memory, the mysteries all originated from the colozation process and the discursive formations mate-

¹ Este texto é um recorte da Tese de doutorado, *Saberes indígenas na escola e os efeitos de sentido sobre uma língua que caminha*. 2019.

rialized in guarani/Kaiowá indigenous discourses. The materiality in analysis is formed by interviews with indians from villages from Dourados-MS that complete the registers from the Project Indigenous Learning in School, developed by Federal University from Dourados (UFGD). It is supposed that the imaginary composed by the Caminha's regard when he described the New World and its inhabitants and all colonization linguistic process that continuing determine the social places and explain the senses that can and must get around in discourse order. Thus, the subject copies the colonization discourse when he thinks its his origin and rejects his own language/culture and mainly denies oneself as a subject.

Keywords:

Colonization Linguistics. Discourse Analysis. Indigenous Discourse.

1. Condições de produção da materialidade.

“Justiça pede despejo de indígenas em Dourados. Funai entra com pedido de suspensão de Liminar no STF para evitar confronto.” (Jornal o Progresso, 14/06/2016)

Por mais que não seja objeto de observação principal desse estudo, nos propomos a iniciar essa seção com uma chamada do jornal local sobre o fato ocorrido com indígenas, os quais, por não terem terras demarcadas, vivem à beira da rodovia do município de Dourados-MS. Considerando o papel da mídia como constituinte de imagens, o discurso midiático merece pontuações por ser entendido como dispositivo discursivo, que, por conseguinte, interpela, retoma sentidos e os desloca, numa retomada entre passado e presente.

Na sociedade contemporânea, a mídia é o principal dispositivo discursivo por meio do qual é construída uma “história do presente” como um acontecimento que tenciona a memória e o esquecimento. É ela, em grande medida, que formata a historicidade que nos atravessa e nos constitui, modelando a identidade histórica que nos liga ao passado e ao presente. (GREGOLIN, 2007, p. 16)

A remissão ao passado, no caso da reportagem, retoma o acontecimento histórico do “des-cobrimento” e, por conseguinte, sustenta os dizeres nessa direção como proposto por Orlandi (1990, p. 30), “a permanência do discurso da des-coberta e da colonização” continuam produzindo efeitos e “(re)produzindo sentidos”. Esse discurso é sempre do dominado sob o colonizado, pois o inimigo não é o que vem de fora, já que o estrangeiro não invade: sua posição é legítima, por isso irá “despejar”. É preciso evitar o confronto, por conta de uma rebeldia.

O termo “confronto” cria a ilusão de equidade de posições entre as partes envolvidas, como se índios e fazendeiros, desde sempre, estivessem equiparados na história, dispusessem das mesmas “armas”, tivessem os mesmos amparos legais efetivados. Assim, a justiça despeja, na certeza de que está dentro do direito adquirido, pois os fazendeiros são proprietários de uma terra que não tem idade histórica e que não atende ao ciclo entendido como “normal”, que seria o de herança. Considerando que o município de Dourados possui apenas oitenta anos, isso implica pontuar que os fazendeiros não herdaram, “compraram”, ou melhor, se apropriaram, mas se “esqueceram” de que alguém já vivia aqui. Essas indicações históricas são “esquecidas”, pois é mais fácil repetir o discurso de que índio não produz, não dá lucro, não planta soja ou cana de açúcar e nem cria boi para exportação; logo, para que ele quer terra?

Essas colocações podem exemplificar de forma amoldada o conceito de Condições de Produção (doravante CP) que balizam os discursos analisados. O conceito de CP indica que há uma relação do dizer com a exterioridade e essa relação é constitutiva do discurso. Nesse sentido, Pêcheux (2011, p. 128) define CP como “o conjunto da descrição das propriedades relativas ao destinador, ao destinatário e ao referente, sob condições de dar imediatamente certo número de precisões”. Nessa mesma perspectiva, Orlandi

[...] considera os processos e as condições de produção da linguagem, pela análise da relação estabelecida pela língua com os sujeitos que a falam e as situações em que se produz o dizer. Desse modo, para encontrar as regularidades da linguagem em sua produção, o analista de discurso relaciona a linguagem à sua exterioridade. (ORLANDI, 2007, p. 16)

Do mesmo modo, é dessa exterioridade que emerge um sujeito minorizado, sem voz, sempre falado por meio da memória do outro. Como afirma Orlandi (1990, p. 59), “eles falam do índio para que ele não signifique fora de certos sentidos necessários para a construção de uma identidade brasileira determinada em que o índio não conta”.

É a partir de uma história de apagamento/silenciamento de um povo que a questão da educação escolar para o sujeito-índio merece destaque, pois como toda atividade humana, é efetivada na e pela linguagem. Ela é mais um mecanismo de poder que chega onde o “chicote” não chega mais, mas se torna um instrumento de violência também.

Esses processos de apagamento do índio da identidade cultural nacional tem sido, escrupulosamente mantido durante séculos. E se produz pelos mecanismos mais variados, dos quais a linguagem, com a violência

simbólica que ela representa, é um dos mais eficazes. (ORLANDI, 1990, p. 56)

O efeito de sentido de apagamento é cristalizado pelo Estado e reproduzido socialmente, quando se fazem vistas grossas às questões que podem propiciar a esse povo uma visibilidade, no mínimo, como ser humano pertencente à nação brasileira. E isso pode ser identificado, ao observar não somente a educação escolar imposta, como também, os “confrontos” com os fazendeiros, a situação de confinamento, a miséria, o alcoolismo e a violência que ocorre sob todas as formas.

Dados dessa magnitude propiciam determinados discursos e apagam outros, ou seja, não permitem que outros dizeres apareçam, porque considerando a posição que o sujeito-índio ocupa no cenário social de Dourados, um discurso diferente desse não é conveniente. Isso corrobora a afirmação de Orlandi (1990, p. 44), ao afirmar que: “há enunciados que foram feitos para serem repetidos” e “pertencem à zona de repetibilidade e que aí se representam na produção dos discursos”.

É preciso pontuar que tal processo de repetição não pode ser entendido como algo estático, pois estamos tratando de objetos da linguagem. Então, o que temos é uma dinamicidade nas reformulações discursivas de acordo com as determinações da Formação Discursiva (doravante FD) dominante. Repetir não é trazer as mesmas palavras idênticas, dito de outro modo, o já-dito, pré-construído, ao irromper em determinada FD, todos os sentidos ditos antes em algum lugar, são anulados e ao passar pelo filtro da FD em que se inscrevem, toma para si apenas “um” sentido, ou seja, o sentido da FD atual. Esse processo nos faz refletir sobre o fato de que tanto as FDs, quanto as CP estão em constantes modificações sob o viés da linguagem e da história. Nessa direção, Rodrigues pontua

[...] que as condições de produção do discurso não se mantêm; apenas os enunciados se repetem parafrasticamente em um processo de reelaboração (tenso, instável, dinâmico), à medida que se incorporam outros valores determinados pelo próprio movimento e pelas condições materiais e históricas. (RODRIGUES, 2007, p. 43)

Isso mostra que os discursos referentes ao sujeito-índio, na atualidade, são reconfigurados para atender à situação em que ele se encontra e que, por mais que já tenha passado quinhentos anos, efeitos de sentidos antigos continuam próximos e são apenas parafraseados, ou seja, visam ao apagamento, à exclusão e à invisibilidade desse povo.

A imagem de crianças e mulheres indígenas revirando os lixeiros das casas no centro da cidade já está naturalizada. Questiona-se o fato de eles “bagunçarem” o lixo, mas, de retirarem dali o que comer, não provoca estranhamento; não há sensibilidade, que seria o mínimo em se tratando de seres humanos. Mas seria muito querer suscitar sentimentos diferentes num contexto em que um boi tem mais espaço, no que tange à questão da terra, que um índio; Dourados ainda é terra de coronelismo.

As práticas racistas são explícitas: não há um racismo sutil ou velado aqui; os lugares sociais são demarcados e nem precisa estar escrito que índio não é aceito em determinado espaço. Quando isso não é verbalizado, “sabemos” apenas pelos olhares. É nessa direção que Miqueletti (2015), no trabalho realizado no município de Dourados, sobre a interação entre os índios e não-índios, a partir do discurso midiático e escolar, ratifica o constante processo de segregação em que vivem os indígenas de Dourados.

De maneira geral, notamos que a sociedade dominante aceita o indígena desde que ele permaneça em seu espaço de atividade, segregado, ou quando há proposta de integração ela ocorre via assimilação e não admiscção, o que implica deixar de ser o que é e ser o Outro em nós. (MIQUELETTI, 2015, p. 281)

Não se submeter a ser o outro é viver na segregação e considerando os sujeitos dessa pesquisa, não se trata de uma segregação simbólica, pois há a agência bancária que são de índio, o mercado, os postos de saúde, os bares e as lanchonetes e, conseqüentemente, os trabalhos. Transpor essa fronteira, que é mais eficaz função de “apartar”, não é uma tarefa fácil, porém, a presença de indígenas em atividades fora das comunidades, como nos cargos de professor, de enfermeiro, de policial, de vereador, ainda que pequena, diante do expressivo número populacional, é uma realidade.

Ainda na tentativa de um desenho mais explícito das CP sem que circule o objeto deste estudo, vale destacar que o Estado do Mato Grosso do Sul possui a segunda maior população indígena do país, com mais de 73 mil pessoas, segundo dados do IBGE (2012). Dourados, o segundo maior município do MS, possui a reserva Francisco Horta Barbosa, criada em 1917, numa tentativa governamental de confinamento, sendo conhecida atualmente como Reserva Indígena de Dourados, que integra duas aldeias – a bororó e a jaguapirú –, em uma área de 3.539 hectares, nas quais vivem mais de 15 mil indígenas pertencentes às etnias Guarani,

kaiowá e terena. Há, ainda os mestiços e não índios casados com indígenas.

Entre os indígenas que não aceitaram o propósito de confinamento, estão os da etnia kaiowá, moradores da Terra Indígena Panambizinho, que podem ser vistos como símbolo de resistência. Essa comunidade está situada acerca de 20 km da cidade de Dourados e está ligada ao distrito de Panambi. Possui uma área de 1.272 hectares, na qual habitam em torno de 324 pessoas. Contudo, a singularidade dos moradores de Panambizinho e que detêm a posse da Terra, não os blindam de, praticamente, todos os problemas que as reservas enfrentam. Além das terras indígenas citadas, cabe destacar os povos guarani kaiowá, os quais ainda estão em luta pela retomada de suas terras tradicionais. Esses ocupam espaços denominados de acampamentos².

2. Educação escolar e o desafio para uma língua que caminha

“O que a escola não sabe é lidar com essa língua do guarani que caminha, ela tem o modelo da escola ocidental. A língua do guarani tem que caminhar pra dividir a boa palavra, não dá para ficar sentado repetindo tudo.” (Professor guarani João Machado)

O título com fundo metafórico busca justamente mostrar uma realidade linguística complexa, vista a diversidade de línguas existente nas aldeias de Dourados e, principalmente, para tentar explicitar as especificidades dessas línguas. Esse contexto complexo, que, no momento atual busca a co-oficialização de uma língua para as escolas do município,

² Os acampamentos podem ou não estar em área de retomada – movimento que se refere ao momento em que um grupo indígena entra na terra identificada como ancestral, ou seja, onde existia o tekoha da sua família. Esse processo diferenciado da organização indígena visa “retomar” suas terras identificadas como tradicionais. No entanto, nem sempre os indígenas conseguem fazer a retomada, pois a maioria dos tekohas identificados hoje está dentro de propriedades rurais, o que gera conflitos entre indígenas e proprietários. Quando um grupo não consegue fazer a retomada, monta o acampamento em frente à fazenda ou nas suas proximidades, até encontrar condições e o momento propício para fazê-la, pois o que está reivindicando são suas terras de origens. Contudo, a troca do termo acampamento pelo termo tekoharã foi deliberada no I Encontro dos Acampamentos Indígenas Kaiowá-Guarani e Terena, realizado pelo conselho da Aty Guassu, em novembro de 2011, no acampamento Ita’y, que contou com lideranças de todos os acampamentos de Mato Grosso do Sul (CORRADO, 2013, p.133-134).

como uma tentativa de fortalecimento cultural e representação política e social é antes de tudo um grande desafio para os professores e para os pesquisadores que se propõem a estudar essa realidade.

A historicidade que trata a forma como se deu os primeiros “contatos” entre índios e seus colonizadores nos mostram a igreja como a instituição de mais relevância dentro daquele processo. Isso porque na formação social do sujeito-indígena guarani/kaiowá a questão da espiritualidade é uma das características mais acentuadas. Do mesmo modo, por essa espiritualidade estar relacionada a todas as outras áreas do conhecimento dentro da Formação Discursiva (FD) que determina o modo de dizer o mundo indígena, essa foi/é uma das bases de maior imposição pelo Estado. Daí a necessidade de pontuar a relevância dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs) no processo de formação ideológica, pois

Se os AIEs “funcionam” maciça e predominantemente pela ideologia, o que unifica sua diversidade é precisamente esse funcionamento, na medida em que a ideologia pela qual eles funcionam é sempre efetivamente unificada, a despeito de sua diversidade e suas contradições, sob a ideologia dominante, que é a ideologia da “classe dominante”. (ALTHUSSER, 1996, p. 116)

Nessa perspectiva, considerando o processo ideológico que visa a consolidar a hegemonia social e os discursos que entrecruzam as FDs que circulam na sociedade e determinam os dizeres sobre os sujeitos, torna-se necessário compreender como tais discursos produzem sentidos. Assim, partindo da premissa de que para a AD, os sentidos não se repetem, pois estão inseridos em outras CP, por isso são sempre outros, contudo, há uma base no dizível, que nos dá a impressão de que os discursos no sentido de silenciar a fé e o sujeito-indígena parecem se repetir; há uma repetibilidade que irrompe no fio do discurso e isso nos

[...] permite observar que os saberes pré-existem ao discurso do sujeito: quando este toma a palavra e formula seu discurso, o faz sob a ilusão de que ele é a fonte de seu dizer e, assim procedendo, ele funciona sob o efeito do esquecimento de que os discursos pré-existem (Pêcheux e Fuchs 1975 [1990, p. 172-176]), que foram formulados em outro lugar e por outro sujeito, e que ele os retoma, sem disso ter consciência. E, desta forma, encontramos uma característica essencial da noção de memória tal como ela é convocada pela AD: o sujeito, ao produzir seu discurso, o realiza sob o regime de repetibilidade, mas o faz afetado pelo esquecimento, na crença de ser a origem daquele saber. Por conseguinte, a memória de que se ocupa a AD não é de natureza cognitiva, nem psicologizante. A memória, neste domínio de conhecimento, é social. E é a noção de regularização que dá conta desta memória. Assim, chegamos às primeiras reflexões em torno de memória: se há repetição é porque há retomada/ regularização de sentidos que vão constituir uma memória que é social, mesmo que esta se

apresente ao sujeito do discurso revestida da ordem do não-sabido. São discursos em circulação, urdidos em linguagem e tramados pelo tecido sócio-histórico, que são retomados, repetidos, regularizados. (INDURSKY, 2011, p. 70-71)

É pelo mecanismo da ordem do não sabido que o sujeito enuncia sem se dar conta que seu dizer já foi dito por outro sujeito em outro lugar. Esse é o mecanismo da repetibilidade é a memória, por meio dos esquecimentos, materializada no discurso. Tal mecanismo pode produzir no sujeito diferentes posições em relação à FD que sustenta a memória, isso porque o processo de repetição não se configura de forma homogênea, ou seja, as palavras não são repetidas do mesmo modo em que foram ditas, mas podem retornar por meio de paráfrases, ressignificando os sentidos. Entretanto, em relação à imagem do sujeito-índio no cenário nacional, o que temos é um efeito de repetibilidade, no sentido literal, por mais que para a AD o termo literal não seja condizente com sua proposta, no que tange à questão indígena tal conceito parece não se sustentar, pois são sempre discursivizados de forma pejorativa no sentido de eliminá-lo.

A ilusão de literalidade discursiva é acentuada ao pontuarmos os sentidos atribuídos a FD que determina a crença indígena, os mais de quinhentos anos de imposição ainda não foram suficientes para amenizar a imagem negativa de como essa fé vem sendo discursivizada. O mesmo efeito de sentido atrelado à Formação imaginária que o representa como um sujeito não pertencente a um modelo criado por Deus, não civilizado, selvagem, dentre outros, continua a ecoar pela história. Desse modo, o mesmo efeito de sentido imputado ao “sem Fé”, descrito pelos padres durante o “des” cobrimento é retomado no discurso da atualidade como os bruxos, atrasados e diabólicos. Há um imaginário que conduz ideologicamente o sujeito que designa seu lugar e o lugar do outro em condições históricas de existência e é por meio desse imaginário que são produzidas as evidências de que tudo, sempre foi assim. Dito de outra forma, tal imaginário tende a produzir a naturalização dos sentidos.

A evidência, produzida pela ideologia, representa a saturação dos sentidos e dos sujeitos produzida pelo apagamento de sua materialidade, ou seja, pela sua des-historicização. Corresponde a processos de identificação regidos pelo imaginário e esvaziados de sua historicidade. Processos em que perde-se a relação com o real, ficando-se só com (nas) imagens. No entanto há sempre o incompleto, o possível pela interpretação outra. Deslize, deriva, trabalho da metáfora. (ORLANDI, 2007, p. 55)

As palavras da autora nos mostram a possibilidade de imaginários plurais, considerando que não há ritual sem falhas, os sentidos podem ser outros, pois há sempre espaço para o incompleto, a interpretação outra.

Do mesmo modo, que de acordo com Orlandi (2007), tal incompletude se estende à constituição do sujeito, ou seja, é “materialmente dividido, ele é sujeito de e é sujeito a”. O sujeito tem nesse mundo imaginado um reservatório de valores que regulam suas projeções sustentadas pelo ideológico.

E é baseado nesse reservatório de valores que os navegantes do novo mundo instituídos pela moral do catolicismo, como poder supremo aos demais seres humanos, tinham suas práticas embasadas na assertiva de que eram os escolhidos para civilizar o mundo e isso a qualquer custo, pois estavam amparados pela ética da fé. Sob essa perspectiva, o que não condizia ao convencionalizado de normalidade estava sujeito a ser dominado, moralizado, normatizado. Os índios eram bárbaros por natureza e, assim, precisavam ser comandados. Todo esse ideário apresenta-se como o produto do movimento ideológico ao longo do processo histórico. Dessa forma,

Naturaliza-se o que é produzido na relação do histórico e do simbólico. Por esse mecanismo – ideológico – de apagamento da interpretação, há transposição de formas materiais em outras, construindo-se transparências – como se a linguagem e a história não tivessem sua espessura, sua opacidade – para serem interpretadas por determinações históricas que se apresentam como imutáveis, naturalizadas. Esse é o trabalho da ideologia: produzir evidências, colocando o homem na relação imaginária com suas condições materiais de existência. (ORLANDI, 2007, p. 46)

A igreja, como instituição representante do Estado, sempre desempenhou a função de tornar as representações transparentes e imutáveis e desde o início se coloca como uma das responsáveis por silenciar o sujeito-índigena do panorama nacional. Isso não se constituiu por meio de uma posição individual, ou porque estava escrito em algum lugar, mas por uma consciência coletiva, nacional. Podemos colocar essa consciência, aqui, como uma espécie de ideologia visto que é partilhada por grande parte do imaginário social e assim a imagem indígena é naturalizada como se fora sempre assim.

Diante disso, pensar uma educação escolar indígena que tem como base a revitalização da língua materna e, por conseguinte, os saberes tradicionais que essa língua representa é um dos grandes desafios para seus idealizadores, considerando o imaginário discursivo que essa língua representa. Nas SDs apresentadas a seguir, professores, cacique e jovem indígena, por mais que esses sujeitos representem gerações distintas, possuem na base do seu dizível, enunciados com referência a sua crença e a sua língua.

SD 1 – Lá na aldeia Limão verde fiquei sabendo que **queriam queimar** o rezador por acusação dele **ter feito bruxaria**, as coisas do indígena, a palavra a língua é considerada **coisas macabras**. E esse é o maior desafio de ensinar o tradicional aqui na escola eu acho. Isso sem contar que **a maioria dos moradores da aldeia é tudo evangélico, a igreja está forte aqui dentro**. (Professor guarani. Grifos nossos).

SD 2 – Eu vejo que nosso idioma ta acabando por que tem muitos pais ensinam seus próprio filho falar em português, **leva pra igreja**, se nós velhos contar uma história, fala **que isso é coisa do diabo**, nem próprio eles não sebe o **significado da palavra diabo**, não usa remédio caseiro, mulher gestante não toma banho de remédio caseiro. Tem muita coisa que não sabe o que é palavra mas fala. (Cacique kaiowá. Grifos nossos).

SD3 – Pois atualmente não é bem assim, está perdendo tudo que os mestre ensinou nos, **porque ninguém se interessa mais é só na igreja** com aquele gritaria deles sabendo que Tupã não é surdo e ele entende você falando só na brisa, está se perdendo cada vez mais, porque nós não está mais tendo a segurança apoio e guarda e assim só desejo que Tupã abençoes todos nós. A gente não pode deixar nossa cultura acabar, ainda tem gente aqui que nem liga pra isso, é difícil usar o negócio de colocar na cabeça **porque a igreja principalmente a Deus é Amor, diz que é coisa do diabo que não pode, eles colocam pedra. Até pode falar a língua lá, mas se for pra tomar a palavra tem que se em português**. É isso que olho, quando eu vou, vou só pra visitar né? Tem alguns que não falam nada em português bem, começa a confundir, não entendem bem. **Fala da bíblia em português não entendem bem, mas as vezes o pastor pergunta quem fala em guarani ninguém responde, ninguém fala que fala a língua, aí a pregação é em português. Aí se esquece e fala em guarani as pessoas ri deles lá na igreja**. Aí a escola tinha que pensar nisso também. (Jovem indígena guarani) (Grifos nossos).

Na SD1, o trecho “queriam queimar o rezador por acusação de ele ter feito bruxaria” sugere a presença de discursos em relação de contradição e sustentação, o discurso da crença indígena e o discurso da crença cristã. Para compreender os embates discursivos que ora sustentam, ora negam os ditos referentes à crença indígena, é preciso pontuarmos algumas breves distinções entre as FDs e principalmente, as posições-sujeito envolvidas, considerando que

Sujeito-posição no discurso não pode ser concebido como um ser empírico, observável, passivo de classificação, mas lugar na estrutura social. Ele se constitui no momento em que significa e se aloja em uma FD determinada socialmente por relações de proibição ou permissão, submissão ou dominação diante do poder. (SOUSA, 2018, p. 29)

Diante da FD da crença do catolicismo, como indicado por Mura (2006), o sujeito não possui poderes de interferência no cosmo, não há nele possibilidade de articulação direta entre o divino e o maléfico que

possa resultar em alguma transformação no que já está determinado. É preciso pontuar aqui a posição-sujeito do sacerdote exorcista como alguém capacitado para expulsar os espíritos maus, contudo, não é uma figura de muita evidência dentro da igreja.

Na FD pentecostal, diferentemente do catolicismo em que o sujeito não possui nenhum poder de interferência, a relação humano e divino se coloca de forma distinta. Seus dirigentes são vistos como mediadores entre Jesus Cristo e os homens e, assim, por meio da ação, (poder de Deus) eles como intercessores do poder de Deus podem promover a cura ou a expulsão de demônios, não tendo nenhum poder atribuído diretamente ao homem.

As posições-sujeito destacadas aqui são o que a AD concebe como Formação Imaginária, que define os lugares de seus locutores e as imagens que eles fazem de seus interlocutores. É a partir desse jogo de relações imaginárias que as posições dos interlocutores são estabelecidas; do mesmo modo, está posto como esses interlocutores interferem nas condições de produção, criando assim uma estratégia discursiva. Diante dessa estratégia estão as antecipações das representações de ambos, ou seja, um atravessamento de já ditos em relação aos interlocutores, logo, esse já lá é o que sustenta as FIs.

O que o sujeito diz, significa a partir de projeções imaginárias, ou seja, imagens que o próprio sujeito produz sobre o lugar social de onde fala em meio ao jogo das relações de força. O que o sujeito diz, significa também em relação às projeções imaginárias que faz do lugar ocupado por seu interlocutor, e em relação ao que está sendo dito. (MARIANI, 2004, p. 41)

No caso da crença indígena, sustentada por determinada FD, temos como projeção imaginária a posição-sujeito do xamã, imagem que permite as distinções se afunilarem ainda mais, uma vez que ele também possui a capacidade de curar e expulsar demônios. Porém, sua posição não é apenas de mediador, pois os poderes recebidos pelos *Ñande Rykey* (deuses, nossos irmãos mais velhos), passam a ser seus e com a liberdade de poder utilizá-los até mesmo contra as divindades. O xamã tem seu poder atrelado à magia, diferentemente dos pentecostais e demais adeptos da tradição cristã que atribuem tais rituais ao diabo. Talvez aqui esteja centrada a maior das distinções e, por conseguinte, a maior dificuldade de aceitar esse outro tão distinto e que não pode deixar de ser visto em uma posição de disputa de poder.

Outra singularidade existente entre ambos os sujeitos nesse embate de poder e que de certa forma coloca os indígenas em uma posição de maior liberdade está na relevância do ato de cuidar da alma, ou do destino que ela possa tomar. Para o não-índio, atravessado por uma FD distinta do sujeito-índio, cabe por intermédio do livre arbítrio, a escolha de conduta a seguir que poderá levar sua alma ao paraíso ou ao inferno. Ao contrário, para o kaiowá que enuncia conforme a FD de sua filiação e tem a alma como algo puro, essa questão não tem relevância, pois o destino de sua alma já tem lugar previsto (*yváy*) e se caso não ocorrer sua ascensão logo após o falecimento do corpo, o fato é atrelado a ações externas que não competem ao sujeito interferir.

Segundo Mura (2006), *oyváy* são lugares elevados do Universo onde estão os seres imortais, como as divindades, as almas, os espíritos-donos e guardiães das almas, bem como os espíritos maléficos. A espiritualidade indígena foi medida segundo os dogmas de crenças do colonizador, silenciando toda e qualquer distinção presente. O silêncio não consiste apenas em não dar voz ao outro e sim, também, em determinar a esse outro e a toda as suas singularidades uma posição de inferioridade, atribuindo suas práticas às convenções sociais de um ser não-humano. Dessa forma, o silêncio não visa somente ao apagamento dos sujeitos, mas à inversão dos dizeres

[...] um efeito de discurso que instala o anti-implícito: se diz “x” para não (deixar) dizer “y”, este sendo o sentido a se descartar do dito. É o não dito necessariamente excluído. Por aí se apagam os sentidos que se quer evitar, sentidos que poderiam instalar o trabalho significativo de uma “outra” formação discursiva, uma “outra” região de sentidos. (ORLANDI, 2007, p. 73-74)

Nesse sentido, diante dessa FD distinta da FD que determina os dizeres do mundo ocidental, o sujeito-índio foi subjugado desde o princípio histórico, desde o momento em que Colombo, ao relatar suas viagens que culminaram em conquista da América, descrevia suas percepções em relação aos índios como sendo, segundo Todorov (2010, p. 224), “desprovidos de qualquer propriedade cultural: caracterizam-se, de certo modo, pela ausência de costumes, ritos e religião”. O autor explica que Colombo atribuiu essa conceituação aos índios pelo fato de os mesmos estarem nus, segundo seu olhar etnocêntrico, fundado nos preceitos do catolicismo, “os seres humanos passaram a vestir-se após a expulsão do paraíso”. Então, se tais seres ainda estão nus, não obedeceram aos preceitos de Deus, não partilham do conhecimento bíblico, negam a divindade de Deus. Dessa forma, os discursos ditos em outro lugar, mesmo estando

inseridos em outras condições de produção continuam produzindo sentidos.

Esse discurso que identifica o sujeito-índio como um ser pagão, como presente na SD2 “é coisa do diabo”, vem ecoando durante a história, nos séculos XV, XVIII e XX, como imposição pelas instituições do Estado. O reflexo de discursividades dessa categoria se configura como determinante na elaboração de diversas políticas públicas em prol dos povos indígenas, contribuindo para o apagamento de suas línguas, e, por conseguinte, de suas crenças. Segundo Mariani (2003, p. 113), referindo-se a uma das ações do Estado direcionadas aos indígenas “o Diretório busca colocar em silêncio a língua geral e seus falantes, caracterizando-a como uma “invenção diabólica”.

Desse modo, os enunciados de tentarem “queimar o rezador, bruxaria, coisas macabra”, nos remetem a ditos antes em outros lugares, filiados ao discurso bíblico: “não recorram aos médiuns nem busquem a quem consulta espíritos, pois vocês serão contaminados por eles”. (Levítico 19; 31). O descrédito à FD que determina os dizeres do outro foi/é o modo como o catolicismo olhou e olha o mundo indígena, como alguém que precisa ser transformado ou destruído.

Desde o início de atuação do modelo civilizatório os indígenas foram/são discursivizados como animais que tinham a necessidade de ser domesticados e convertidos, pois eram/são pecadores, não se enquadravam aos preceitos bíblicos, pois estavam despidos de qualquer característica humana. Logo, não são merecedores de estar na presença de Deus como na passagem bíblica: “então os olhos dos dois se abriram, e perceberam que estavam nus; em seguida entrelaçaram folhas de figueira e fizeram cintas para cobrir-se” (Gênesis 3:7).

O processo de doutrinação inicial, realizado pelos colonizadores, foi concretizado por meio da língua indígena, uma vez que para servir a Deus podia ser em qualquer língua; contudo, após aprender os preceitos bíblicos, essa língua deveria ser repreendida, pois para servir ao Rei seria somente com o uso da Língua Portuguesa. Esse fato permite perceber a evolução de um sistema de apagamento da língua em todas as atividades sociais.

Na atualidade, de acordo com o enunciado, “Até pode falar a língua lá, mas se for pra tomar a palavra tem que se em português”, a língua não é permitida nem para doutrinação, ou seja, tanto para falar com Deus “fazer uso da palavra” quanto para os ensinamentos bíblicos a língua

permitida é o Português. Cabe frisar aqui a posição-sujeito do pastor, que nas CP atuais assume outro lugar distinto do colonizado e do Rei, constituindo-se um sujeito de entremeio. Diante da imposição da língua e sua posição-sujeito que partilha dos poderes de Deus: ele pode ser visto como um REI/DEUS. A relação língua/religião no sentido de doutrinação é histórica, contudo, ainda produz sentidos.

Há uma correlação em jogo nessas diversas ordens: língua indígena/língua geral, língua portuguesa e religião católica estão numa relação de dependência no processo de colonização, no entanto, as línguas não valem da mesma forma. A língua indígena serve de instrumento inicial de doutrinação, mas seu uso deve ser restringido após o conhecimento da religião. Do ponto de vista da metrópole, para servir a Deus deve-se doutrinar, e isto pode ser feito inicialmente em qualquer língua, mas para servir ao Rei é necessário ensinar a língua materna do Rei. É com a língua portuguesa e apenas através dela que se compreende a religião e atinge-se a condição necessária de vassalagem. (MARIANI, 2003, p. 79-80)

As práticas colonizadoras, tanto as passadas quanto as atuais, têm a questão da religião como embate para alcançar outros objetivos, como questões políticas e geográficas. Suas atuações sugerem uma interpretação do enunciado bíblico que lhes confere autoridade e poder em nome de Deus. A partir desse entendimento, aos indígenas é atribuído uma imagem de seres pertencentes a uma natureza bruta, seres sem alma, que dessa forma, precisam ser dominados. “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra (Gênesis 1:26).

O que se pode apreender das sequências discursivas expostas até o momento é o primado da constituição do interdiscurso, ou seja, de que um discurso está sempre em débito com outro discurso, logo, todo discurso é resultante de uma relação interdiscursiva, como pontuado no texto *Semântica e Discurso* (1995), em que discute o fato de que algo “fala antes, em outro lugar e independentemente”, tornando possível a percepção da relação intradiscursiva. “Nesse sentido, pode-se bem dizer que o intradiscorso, enquanto “fio discursivo” do sujeito, é, a rigor, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma “interioridade” inteiramente determinada como tal “do exterior” (PÊCHEUX, 2009, p. 154).

Assim, o interdiscurso, grosso modo, é a presença de Formações Discursivas em contraste, que pelo seu caráter heterogêneo são constituídas pelo mesmo e o outro, ou discurso outro. Contudo, essa relação entre discursos é dissimulada pelo efeito de transparência que as FDs propor-

cionam, logo, o interdiscurso que as atravessa institui um caráter de simultaneidade, ou seja, a presença do dito antes e o dizer agora.

Isso nos mostra um débito constante das FDs atuais das igrejas cristãs e suas imposições tanto de crença quanto linguística com a FDs dos colonizadores e suas tentativas de apagamento e silenciamento. Essa estrutura discursiva permite ler a história de forma unívoca, dando a ilusão de que a mesma fora sempre assim.

É a exterioridade como um agrupamento de sentidos, retomando sempre o “já lá”, filiado a outros sentidos que vêm irromper na cadeia do significante, no sentido de compor a compreensão do discurso, ora de semelhança, ora de diferença. Contudo, os discursos do e sobre o indígena não podem ser compreendidos somente a partir de dizeres da atualidade, pois os mesmos são ressignificados pelo jogo da historicidade, assim se reproduzem e classificam os sujeitos dentro de uma estrutura social.

Esse movimento constante do sentido de ir e vir e logo, poder se tornar o mesmo ou o diferente, é possível por meio da opacidade da língua, pois há um discurso fundador que ora dito, ora silenciado se reveste de sentido; cumprindo sua função dentro de uma FD e, assim, evidencia a afirmativa de que todo discurso é constituído por sentidos heterogêneos.

Ainda sobre a SD1 cabe ressaltar o enunciado “E esse é o maior desafio de ensinar o tradicional aqui na escola eu acho”, podemos perceber a presença de discursos em relação polêmica, pois é o embate entre os discursos de uma sociedade dominante, uma suposta escola leiga e uma crença não considerada de “prestígio”, “diabólica”. Aqui se constata os desafios para uma efetiva escola nos moldes indígena, por mais que os discursos jurídicos prevejam uma escola diferenciada, a SD indica que a escola indígena precisa atender o modelo da escola não indígena.

Os saberes “primitivos, selvagens” não têm espaço previsto no ambiente visto como “civilizado”, a colonização de saberes não permite a co-presença dos dois lados da linha, como sugere Santos (2010); para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética. Os conhecimentos tradicionais não obedecem aos critérios de verdades científicas e tampouco são reconhecidos dentro do conhecimento religioso imposto. Assim, é preciso romper a ideia centrada no colonialismo epistemológico, buscando garantir espaços aos conhecimentos marginalizados, ou seja, garantindo espaço ao outro lado da linha, outro discurso.

3. *Considerações finais*

As formações ideológicas nas quais os sujeitos colonizadores estavam inscritos naquele momento, ainda se fazem presentes nas Formações Discursivas da atualidade. Após mais de quinhentos anos, a sociedade ainda se nega a compreender o diferente e, principalmente, o porquê de “tantos estigmas no que sequer compreendeu”. Fala-se, constrói estigmas a partir do lugar que enuncia, atravessado pelas Formações Imaginárias que são sustentadas pelas Formações Ideológicas e isso corrobora o segundo primado indicado por Pêcheux (1997), de que “ninguém pode pensar no lugar de quem quer que seja”, pois, cada sujeito reverbera a partir das projeções que o atravessam. Dessa forma, a historicidade que contempla o sujeito-índio é passível de sentidos diversos, dependendo da posição ocupada pelo responsável do discurso.

Ao ser negado a ocupar um espaço na formação social o sujeito-índio, mesmo sem ter representatividade, resiste nas brechas deixadas pelas FDs dominantes, o que nos confere a falta de uma regularidade lógica das FDs que buscam impor seus lugares.

O mecanismo de controle e disciplina, uma herança do panoptismo, a que os indígenas foram submetidos, tornaram-nos dóceis à manipulação para desenvolver trabalhos braçais durante o processo da descoberta. Com os aldeamentos, mesmo sem ter a presença física do “capitão do mato”, ou sem as grades e correntes como assegura Foucault (2014), o dispositivo de controle ou a “casa de certeza”, ainda continua a exercer seu poder.

Os Aparelhos Ideológicos de Estado (AEIs), disciplinar, as escolas, as igrejas e as famílias, são os responsáveis pelo processo disciplinar. Pois agora “ainda”³ não há a necessidade de utilizar a exposição dos corpos do condenados ou ostentar os suplícios, ou seja, utilizar a força física explicitamente, mas os espaços são bem delimitados e o sujeito, mesmo sendo invisível quando se trata de assegurar seus direitos, sabe que está sendo vigiado e assim se submete ao que lhe é imposto.

Esse processo disciplinar nos dá a ilusão de que o sujeito-índio aceita todas as imposições sem resistir ou apenas com pequenas mobilizações como fechamento de rodovias, contudo, pensando discursivamente, sua resistência se materializa na linguagem, nas contradições que

³ O destaque ao adverbio se justifica ao considerar a atual conjuntura política do país.

emergem no fio discursivo, como no exemplo de utilizar sua língua materna nos rituais em variados contextos.

Logo, considerando as palavras de Foucault (2007), todo discurso carrega em si pistas engendradas em sua arqueologia, é preciso olhar tais dizeres no jogo de sua instância, expulsando-o da sombra onde reina. É nessa direção que o discurso científico, imbuído de seu caráter de verdade, determina e controla outros dizeres. Nessa direção, ao refletir sobre a questão da língua sob o viés que nos interessa aqui neste trabalho é relevante frisar que a língua não é o objeto central de nossas análises e sim uma “ferramenta imperfeita” que nos possibilita olhar a materialidade do discurso, ou seja, a ordem do discurso com suas possibilidades de dizeres e principalmente de não dizer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, L. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação. Trad. de Vera Ribeiro. In: ZIZEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

Bíblia. Português. *Bíblia sagrada*: Novo Testamento. Trad. de Padre Fábio Meira. Santa Catarina: Inove, 2015.

CORRADO, E. F. Acampamentos kaiowá: variações da “forma acampamento”. In: *Revista Ruris*, V. 7, n. 1. Março, 2013. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/download/1649/1141>. Acesso em: 01 mai. 2019.

FIGUEIREDO, A. A. A. Saberes indígenas na escola e os efeitos de sentido sobre uma língua que caminha. (Doutorado em Letras). Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Cascavel-PR. 2019. 158f.

FOUCAULT, M. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 30. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GREGOLIN, M. R. Análise do discurso e mídia: a (re) produção de identidades. In: *Revista Comunicação Mídia e Consumo*, São Paulo, V. 4, n. 11, p. 11-25, 2007.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. DISPONÍVEL EM: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=1&idnoticia=2528&busca=1&t=2012-esperanca-vida-nascer-era-74-6-anos>. Acesso em: 22/03/2016.

INDURSKY, F. A memória na cena do discurso. In: Indursky, F.; Mittmann, S.; Ferreira, M.C.L. (Orgs). *Memória e História na/da análise do discurso*. Campinas-SP: Mercado das Letras, 2011.

MARIANI, B. Políticas de colonização Lingüística. In: CORRÊA, M. C.; NASCIMENTO, S.H.L. do. (Orgs). *Espaços de circulação da linguagem*. Revista Letras, n. 27, julho/dezembro de 2003.

_____. *Colonização lingüística; línguas, política e religião (Brasil, sécs. XVI a XVIII e Estados Unidos da América, século XVIII)*. Campinas: Pontes, 2004.

MIQUELETTI, E. A. *Processos identitários indígenas em Dourados: leitura dos discursos midiáticos e escolares em uma perspectiva semiótica*. Tese (Doutorado em Letras). Londrina, 2015.

MURA, F. *A procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Tese (Doutorado em Antropologia) PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

ORLANDI, E. P. *Terra à Vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo, Cortez; Campinas: Unicamp, 1990.

_____. *Análise do Discurso: princípios e procedimentos*. 6. ed. Campinas-SP: Pontes, 2007.

_____. *A questão do assujeitamento: um caso de determinação histórica*. 2007.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. de Eni P. Orlandi. 2. ed. Campinas-SP: Unicamp, 1988; 1995; 1997, 2009, [1975].

_____. *Análise de Discurso: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi*. Campinas: Pontes, 2011.

RODRIGUES, M. L. Discurso e Silêncio: “14 de maio: o dia que ainda não terminou”. In RODRIGUES, M. L. (Orgs). *Discurso e sentido: questões em torno da mídia, do ensino e da história*. São Carlos-SP: Claraluz, 2007.

SANTOS, B. S. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: *Critical Review of Social Sciences*, 78, October 2010: 3-46.

SOUSA, L. M. A. e. *O discurso do conflito materializado no MST. A ferida aberta na nação*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018.

TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

Jornal o Progresso. Dourados MS. Disponível em: <http://www.progresso.com.br/dia-a-dia/justica-pede-despejo-de-indigenas-em-dourados>. Acesso em: 24/ago. 2016.